

REVISTA  
**NOROESTE**  
DE **MÉXICO**

---

NUEVA ÉPOCA  
Núm. 5, enero-junio 2022



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



**Secretaría de Cultura**

**Secretaria**

Alejandra Frausto Guerrero

**Instituto Nacional de Antropología e Historia**

**Director General**

Diego Prieto Hernández

**Secretario Técnico**

José Luis Perea González

**Secretario Administrativo**

Pedro Velázquez Beltrán

**Coordinador Nacional de Centros INAH**

René Alvarado López

**Coordinadora Nacional de Difusión**

Beatriz Quintanar Hinojosa

**Encargado de la Dirección de Publicaciones, CND**

Jaime Jaramillo

**Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND**

Benigno Casas

**Centro INAH Sonora**

**Director**

Zenón Humberto Tiburcio Robles

**Área de Difusión**

Mayra Alejandra Cedillo Montaño

**Editora**

Cristina García Moreno

**Consejo Editorial**

Alejandro Aguilar Zeleny, Centro INAH Sonora

Socorro Esperanza Donjuan Espinoza, Centro INAH Sonora

Patricia Olga Hernández Espinoza, Centro INAH Sonora

Esther Padilla Calderón, El Colegio de Sonora

María Guadalupe Soltero Contreras, Universidad de Sonora

María Elisa Villalpando Canchola, Centro INAH Sonora

James T. Watson, Universidad de Arizona

**Coordinadora académica del número**

Cristina García Moreno

**Corrección de estilo y cuidado editorial**

Herlinda Contreras Maya y Javier Ramos

**Formación editorial**

Cristophe Barrera Ortega

*Noroeste de México*, nueva época, número 5, enero-junio de 2022, es una publicación electrónica semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06700, Ciudad de México, [www.inah.gob.mx](http://www.inah.gob.mx). Editora responsable: Cristina García Moreno. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2021-071312034700-203; ISSN: en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Cristina García Moreno, Centro INAH Sonora, Blvd. Hidalgo núm. 71, entre Campodónico y Marsella, col. Centenario, C.P. 83260, Hermosillo, Sonora, México. Fecha de última modificación: 13 de septiembre de 2024.

El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no representa el punto de vista del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Se autoriza la reproducción parcial o total de los contenidos o imágenes de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos autorales.

# Índice

Presentación	
<i>Cristina García Moreno</i>	4
Del río que suena (Jiak batwe) al río muerto. Los estudios sobre el agua entre los yaquis	
<i>Gustavo Alfredo García Gutiérrez</i> <i>José Luis Moctezuma Zamarrón</i>	13
De los nombres propios en la cultura seri	
<i>Stephen A. Marlett</i>	49
¿Para qué han servido las descripciones etnográficas del noroeste mexicano y qué relación tienen con la toma de decisiones?	
<i>Ángel Valdez Martínez</i>	76
Matachini, la milicia de la Virgen entre los yaquis	
<i>Raquel Padilla Ramos</i>	109
Diversidad poblacional y oficios en las misiones jesuitas de la Antigua California (1697-1768): una primera aproximación	
<i>Leonardo B. Varela Cabral</i>	144
Voces de otros tiempos. Lenguas originarias del noreste de México	
<i>Moisés Valdez Moreno</i>	164
Miscelánea	
Los petrograbados de cerro Juanaqueña, Chihuahua. Una discusión en torno a su diversidad iconográfica	
<i>Alan M. Muñoz</i>	218
Reseñas	
<i>Temas de Historia y Antropología del Noroeste de México</i> <i>en Homenaje a Raquel Padilla Ramos</i> <i>José Luis Moctezuma Zamarrón</i> <i>Esperanza Donjuan Espinoza (coordinadores)</i>	238
Dossier fotográfico	
Sublimos paisajes sonorenses. Historias detrás del obturador	
<i>Yorubyth Nereyda Ruiz Sierra</i>	251
Instructivo para autores	263

## Presentación

En esta edición número cinco de la revista *Noroeste de México*, nueva época, ofrecemos a ustedes seis textos que nos dan cuenta de la diversidad antropológica de esta región y sus áreas vecinas. Agradecemos las contribuciones de colegas investigadores de otras instituciones que nos ofrecen un panorama muy variado de esta vasta región, con reflexiones que comprenden desde la época prehispánica hasta nuestros días. Los artículos que compilamos presentan resultados de investigaciones de corte lingüístico antropológico e histórico; desde las aproximaciones sobre la importancia del agua entre las comunidades *yoeme* yaquis, hasta las complicaciones para identificar y definir a las poblaciones y las lenguas que se hablaron en el noreste de nuestro país a través de vocabularios, pasando por la caracterización histórica antropológica sobre los nombres propios en la cultura seri, las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas sociales, las danzas de matachines yaquis y la diversidad poblacional de la Antigua California. Un séptimo artículo, dentro de la sección de Miscelánea, se refiere a la gráfica rupestre asociada con el sitio Cerro Juanaqueña en el noroeste de Chihuahua.

En el artículo “Del río que suena (Jiak batwe) al río muerto. Los estudios sobre el agua entre los yaquis”, contribución de Gustavo Alfredo García Gutiérrez y José Luis Moctezuma Zamarrón del Centro INAH Sonora, se destaca la relación que este pueblo originario ha tenido con el agua, desde su vinculación directa con el río del mismo nombre y la capacidad que ofreció a la población prehispánica para la obtención de un número significativo de cosechas anuales, la importancia que se le asignó en la época colonial por el enorme potencial agrícola que posibilitó la producción de excedentes para mantener el sistema misional más allá del territorio sonorenses, hasta los enfrentamientos violentos por el control de este caudal durante el siglo XIX y la primera década del XX.

En este texto se nos reafirma que, para el pueblo yaqui, la lucha por la tierra ha sido una de las más fuertes reivindicaciones, como lo han mostrado los numerosos estudios de corte antropológico,

donde destaca la obra del norteamericano Edward Spicer, quien además de señalar la relación intrínseca entre territorio y aguas del río a partir del concepto del “mundo del monte”, muestra los cambios más trascendentales ocurridos después de la época cardenista (1930-1970). Los autores proponen y desarrollan cuatro grupos de trabajo sobre este tema: 1) los que dan cuenta del interés económico sobre el río por actores ajenos a la etnia, 2) los que subsumen el binomio territorio-río, 3) aquellos en donde el agua asume un papel protagónico y 4) los estudios más recientes sobre el conflicto y rechazo a las formas actuales de control tecnológico del agua. García y Moctezuma aseveran en su texto lo indispensable que es el abordar estas problemáticas desde la perspectiva cultural de los propios yaquis, para lo cual es insoslayable tener en cuenta la existencia de un sistema ritual complejo que le ha dado sustento a su cultura a través de los siglos y que, como bien anotan, “en tiempos de defensa del agua es uno de los factores más importantes para el sostén de su identidad”.

Dentro de la diversidad lingüística del noroeste, siempre ha destacado el idioma hablado por las comunidades del desierto y costa del Golfo de California, de manera especial porque es el único que se excluye dentro de las lenguas de la familia yutoazteca de los demás pueblos nativos de Sonora. Stephen A. Marlett, del Instituto Lingüístico de Verano, nos ofrece un texto que se ubica en una intersección entre la lingüística, la antropología y la historia, titulado “De los nombres propios en la cultura seri”.

Llama la atención el autor sobre la falta de estudios lingüísticos alrededor de este tema, ya que, a pesar de existir una diferencia notoria entre nombres comunes y nombres propios, son pocas las reflexiones que se hacen sobre estas dos categorías destacando que, aunque la mayoría de los ejemplos que desarrolla en este artículo se asocian al idioma seri, bien pueden aplicarse algunas de sus reflexiones a otros idiomas diferentes. Su objetivo es conectar los nombres propios con la experiencia humana.

Marlett describe que en el diario de Juan Bautista de Escalante de 1700 se consignan varios nombres propios, entre otros, Quipati, Fachicumin, Astcuimel, pero para mediados del siglo XIX, se enfatiza el uso de nombres como José y María, con apellidos Perales y Morales. Este proceso histórico lo refiere al contacto de seris con los rancheros que habían acaparado tierras de la costa hermosillense durante el siglo XIX, quienes les asignaban nombres al vuelo tanto a adultos como a bebés, resultando que una misma persona podía llegar a tener un nombre diferente en cada rancho, lo que muy claramente señala el autor como el resul-

tado “del contacto entre dos culturas, una con influencia y poder y la otra en situación de subordinación”.

Varios párrafos se dedican también a la explicación de los apodos, tan frecuentes entre este grupo, algunos en evidente alusión a algún rasgo de la persona, otros jocosos o de balbuceo infantil; otros más, para nombrar a las personas fallecidas después de un tiempo. Encontramos de igual manera algunas reflexiones sobre el origen de los nombres de los perros y los gentilicios. Muy interesante resulta conocer que lo propio en singular es *cmiique* y no *comcaac*, así como que los nombres de las bandas seris (tepcas, salineros, upanguaymas, etc.) son un invento de la segunda mitad del siglo XIX. La existencia de más de 600 topónimos o la identificación de estrellas y constelaciones con nombres semejantes a otros grupos lingüísticos, más los nombres de personajes legendarios, plantas, fechas y eventos, hacen de este texto un referente necesario para todos los interesados en las comunidades de pescadores, recolectores y cazadores de la Costa Central del desierto sonoreense.

El tercer artículo que publicamos es el que lleva por título “¿Para qué han servido las descripciones etnográficas del noroeste mexicano y qué relación tienen con la toma de decisiones?” Este artículo es de la autoría de Ángel Valdez Martínez de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y es una reflexión filosófica sobre la toma de decisiones con base en el conocimiento de la naturaleza y la cultura que sean, en cierto sentido útil para la vida cotidiana, donde se sospecha de las certidumbres de cuantificación, de las categorías analíticas y de los modelos de comprensión.

Sobre el análisis de las descripciones de Font en 1611, Lumholtz en 1894 y Bennet y Zing en 1935 sobre el modo de vida rarámuris, “los otros” para quienes hicieron las descripciones etnográficas, como fuente primaria de la cual derivan las investigaciones más recientes, el autor propone que evidencian tres tipos de intenciones: la primera fundamentada en el avance del modelo colonial hacia el septentrión novohispano, la segunda con la finalidad de sustentar el modelo de evolucionismo antropológico, y la tercera, respaldada en una simplificación que pretende mostrar la coherencia interna del grupo rarámuri.

Mediante el análisis de los tres tipos de intenciones en las descripciones etnográficas de las rancherías tarahumares, el autor señala que el misionero jesuita deja constancia de varios elementos que inciden en lo “razonable”, lo poblado de la sierra, el número de personas que la habitan y el esfuerzo que implica su conversión, produciendo prácticas sociales mediante

modos discursivos que sirven para crear cierto tipo de alteridad, justificar la estructura administrativa y persuadir a las autoridades de lo redituable de la actividad de los misioneros.

En el análisis de la obra de Lumholtz sobre la Sierra Madre Occidental, Valdez destaca la intención del viajero por probar la vigencia del esquema evolucionista, tan en boga entre los científicos mexicanos decimonónicos, aseverando que el propósito que persiguió el noruego con sus descripciones era con el fin de conseguir mayor financiamiento para proseguir con sus investigaciones. En el análisis del autor de este artículo, Lumholtz tenía un marcado interés por destacar la capacidad de resistencia tarahumari.

El tercer enfoque, postulado por Bennett y Zingg sobre los tarahumaras, es en muchos sentidos la ampliación de la experiencia de explorador noruego, en términos más de simplicidad-complejidad, reflejando la orientación de la antropología norteamericana de las primeras décadas del siglo XX.

Dos preguntas cierran este artículo ¿para qué se hace etnografía? y ¿qué sentido tienen las descripciones etnográficas en la actualidad? El autor apuesta al sí tienen, ya que redactar y leer descripciones etnográficas sirve para mediar nuestros marcos de significado, conocer otra forma de resolver el fenómeno humano, concluyendo que entre más contacto con otras experiencias culturales tengamos, ampliaremos el repertorio de alternativas para idear otras formas de vivir nuestras relaciones en el sentido más amplio.

Una propuesta de análisis de la danza de los matachines es un artículo póstumo de Raquel Padilla Ramos, que con el título “Matachini, la milicia de la Virgen entre los yaquis”, se presenta en este número de *Noroeste de México*. La autora destaca la similitud de estos danzantes en su organización con una milicia, las pocas referencias a la misma en las crónicas misionales y la diferencia que existe con el origen jocosos de su interpretación y parafernalia en las danzas europeas de nombre similar.

Con base en fuentes documentales y bibliográficas, más trabajo de campo a nivel regional, Padilla hace un recuento de las danzas más conocidas de este grupo, la del venado, pascolas, la del coyote, la danza de los chapayekas y la de los matachines, mencionando otras menos conocidas como las del *tambulero* y el *alpes* (alférez), que tienen la función de demarcar los puntos cardinales para sacralizar un espacio. Destaca que en todas las danzas yaquis la relación con el mundo del monte es fundamental y está plasmada en la presencia de la flor como un elemento de pureza y belleza, como un elemento dual que identifica tanto lo femenino

como lo masculino y que puede ser usada por ambos géneros. Anota que todas las danzas son ejecutadas en conjunto con excepción de la del venado, describiendo con detalle su indumentaria e instrumentos musicales asociados; lo mismo encontramos sobre pascolas, coyote y chapayekas o fariseos.

Sobre la danza de matachines yaqui, propone entenderla como una combinación de milicia y religión, señalando que, aunque aparentemente su interpretación no requiere indumentaria particular, para algunas solemnidades toda su vestimenta es blanca. La ágil pluma de Padilla describe con detalle la indumentaria que acompaña a los matachines, a saber la *sewa* o corona y el *buli* o sonaja, así como la palma que remite a la espada de antaño, destacando que los colores azul y rojo utilizados, identifican la salida y el ocaso del sol. La importancia de esta danza en la celebración de la festividad de la Virgen del Camino y en las ceremonias fúnebres, así como un recorrido por otras interpretaciones de matachines en diversas latitudes, su coreografía, los sones que la acompañan y las ocasiones en las que se interpretan, así como su carácter de cofradía militar y experiencias personales de sus informantes yaquis, enriquecen este escrito de tan destacada investigadora, cuya ausencia aún seguimos lamentando. Nos ha parecido oportuna su publicación, apegada prácticamente a su original, recibiendo sólo correcciones de estilo y agregando referencias faltantes.

“Diversidad poblacional y oficios en las misiones jesuitas de la Antigua California (1697-1768): una primera aproximación” es el artículo de Leonardo B. Varela Cabral, becario posdoctoral de la FES-Acatlán, recibido para su publicación en nuestra revista. Como su título lo indica, es un análisis de fuentes coloniales que nos remonta a la diversidad de habitantes de las misiones de la Antigua California.

Como el autor señala, desde las cartas del jesuita Salvatierra escritas poco después de la fundación de la misión de Nuestra Señora de Loreto en 1697, se destaca la enorme diversidad poblacional, que no sólo se circunscribía a españoles, europeos e indígenas nativos de las Californias, sino también a mulatos, filipinos, yaquis y otros indígenas de la contracosta. La variedad de oficios y actividades económicas que desempeñaban eran igualmente variadas: agricultores, constructores de edificios, fabricantes y reparadores de embarcaciones, pescadores de perlas y soldados, cuya influencia sobre las poblaciones nativas era percibida como poco favorable por los padres ignacianos, especialmente porque el proceder del personal militar ocasionaba bastantes conflictos, desde la aniquilación de la población nativa



hasta el consumo de alcohol, la monetarización de las relaciones, prostitución y conductas poco sumisas. Lo mismo ocurría en las misiones de las provincias costeras de la Nueva Galicia, donde también, soldados y forasteros constituían un mal necesario para el establecimiento del modelo misional.

El análisis de las cartas de Salvatierra le permite al autor entrever las estrategias que aplicó el jesuita en la conformación del equipo que lo acompañaría en su viaje a Loreto, integrado por indígenas yaquis y de otros grupos indígenas sonorenses, personal fiel al proceso de adoctrinamiento misional. Las láminas del padre Ignac Tirš sobre las misiones de Santiago y San José del Cabo del periodo previo a la expulsión, permiten recrear la vida cotidiana en el entorno misional, con la presencia de niñas, jóvenes, mujeres, esclavos, soldados, posiblemente vaqueros. La presencia de yaquis destacó entre toda la población externa a la península, como aliados del régimen misional, como fuertes trabajadores y en algunas ocasiones también como fuerza de choque ante las rebeliones de indígenas californios; sin embargo, la convivencia cotidiana llegó a fomentar una composición étnica diversa, ampliada por la presencia de filipinos y de los mulatos que desertaban de las embarcaciones que se acercaban a las costas californias, que señala el autor, eran los que más despreciaban y preocupaban a los ignacianos.

Abundantes citas de los textos de los padres de la Compañía acompañan este texto, concluyendo que las interacciones entre nativos y misioneros fue bastante más compleja por la diversidad de población existente en o en las inmediaciones de las misiones peninsulares, faltando aún el análisis de libros de bautismo, casamientos y defunciones para realmente tener una visión más completa y dinámica de lo ocurrido en la Antigua California.

El texto "Voces de otros tiempos. Lenguas originarias del noreste de México" de Moises Valadez Moreno, del Centro INAH Nuevo León, ofrece un análisis sobre los diversos grupos indígenas del noreste del septentrión novohispano, desde una aproximación a la identificación de lenguas y poblaciones que habitaron los estados de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y el sur de Texas con base en las crónicas, confesionarios, diarios y derroteros de los misioneros, cronistas, visitantes y militares de los siglos tempranos de la conquista europea, quienes tuvieron una enorme dificultad por describirlos por el modo de subsistencia de apropiación directa de los recursos naturales y la alta movilidad de tales grupos.

Un mapa nos muestra la ubicación de nueve lenguas y grupos identificados en los documentos virreinales, ubicación que

ha enfrentado bastantes críticas por la ausencia de estos grupos desde el siglo XIX, a más de la escasa investigación arqueológica de esa vasta región del país.

Sin embargo, algunos indicadores arqueológicos artefactuales permiten postular al autor la existencia de un pasado compartido en todo el norte de México en esa etapa tan temprana que denomina “la apropiación de los territorios”. Algunos de estos indicadores son las puntas de proyectil ovoidales y lanceoladas, así como los gasterópodos *Marginella* del Golfo de México, que fueron transportados más de 600 kilómetros por los grupos humanos desde las costas de Tamaulipas hasta el área de Mapimí. Un indicador más de este pasado compartido lo representa el estilo de gráfica rupestre conocido como *Chiquihuitillos* que desde unos 5000 años antes del presente y hasta el primer siglo de nuestra era, caracterizó los estados antes mencionados. Un cuarto elemento compartido lo representan los “mitotes”, cuya parafernalia e ingesta de sustancias que permitían el paso del paisaje profano al ritual y sagrado, fueron practicados por todos los grupos, de lo cual dan cuenta los textos novohispanos.

Una interesante tabla acompaña este artículo. Representa una adecuación de las listas de Swanton, que agrupan las palabras por el modo de vida, creencias, cosmogonía y características físicas de las hoy desaparecidas sociedades indígenas del noreste, con base en los vocabularios del coahuilteco, solano, come-crudo, cotoname y maratino. Encontramos así palabras sobre el entorno natural, las actividades económicas, el atuendo y arreglo personal, la anatomía humana, paisaje, verbos, sustantivos y numerales, entre otras.

Un séptimo artículo corresponde a la sección Miscelánea y es de temática netamente arqueológica. “Los petrograbados de cerro Juanaqueña, Chihuahua. Una discusión en torno a su diversidad iconográfica” es el texto de Alan M. Muñoz, investigador del Centro INAH Baja California que ofrecemos en este número de la revista *Noroeste de México*. Como el título lo señala, trata sobre la gráfica rupestre de ese cerro de trincheras chihuahuense, ampliamente trabajado por los norteamericanos Robert H. Hard y John Roney, característico del periodo de Agricultura Temprana cuya gráfica rupestre no había sido descrita en detalle.

En este texto encontramos, a más de las generalidades del sitio, la descripción de los 67 grafismos registrados que se ubican en las terrazas superiores y en la cima de la elevación montañosa, aunque hay algunos dispersos en la porción sur. La mayoría son representaciones de figuras antropomorfas con máscaras, jinetes, cruces y números de fechas de inicios de 1900; sin embargo, para

el autor se encuentran representaciones más vinculadas con el estilo Jornada Mogollón, con máscaras de kachinas y diseños de tipo cartucho similares a los diseños de cuadros de estilo Paquimé, por lo que concluye que, sin descartar que algunos diseños estén relacionados con la ocupación temprana del sitio, los más representativos darían cuenta de ocupaciones posteriores, siendo este un acercamiento preliminar al tema.

Se acompaña este número de la revista *Noroeste de México*, nueva época, de un dossier fotográfico de la autoría de Yorubyth Nereyda Ruiz Sierra, Yoru. Arqueóloga de profesión, en su desarrollo académico ha participado en proyectos de investigación binacionales y en diversos salvamentos. Su mirada sensible del paisaje sonorenses queda plasmada en las imágenes que comparte con nosotros, el valle de Altar, El Pinacate, la costa sonorenses, Trincheras, Puerto Libertad. Los nombres de las fotografías nos hablan de la vena artística de una muy buena arqueóloga.

Dos reseñas bibliográficas complementan la revista, ambas sobre la obra coordinada por José Luis Moctezuma Zamarrón y Esperanza Donjuan Espinoza, titulada *Temas de Historia y Antropología del Noroeste de México en Homenaje a Raquel Padilla Ramos*, publicada por El Colegio de San Luis en su Colección Investigaciones, en coedición con el INAH, en el año 2023.

Edna Lucía García Rivera del Departamento de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora, aborda la primera parte de los ensayos que comprende esta obra, estudios de corte antropológico acerca de distintos sucesos, problemáticas actuales, nuevos protagonistas y saberes en torno al pueblo *yoeme*, varios de ellos escritos en colaboración con la antropóloga e historiadora homenajeada en esta obra.

El primer ensayo es un trabajo inédito de la homenajeada donde analiza la historia yaqui desde la perspectiva de la deportación, abordando los sucesos del exterminio y genocidio. El segundo ensayo versa sobre la colección de objetos y fotografías existentes en el Museo de las Culturas del Mundo en Suecia; una tercera aportación muy significativa es sobre el papel de las mujeres en la cultura yaqui, sus funciones y sobre todo sobre su estatus como defensoras de la etnia y cultura de su pueblo. Los orígenes y sentido del vestido tradicional yaqui es el tema del ensayo presentado por uno de los coordinadores de la obra y la homenajeada. Un siguiente trabajo alude al periodo cardenista y la restitución de tierras que dieron origen a los asentamientos Loma de Guamúchil y Loma de Bácum. Un último ensayo de la primera parte de la obra ha sido escrito en coautoría con Padilla y

versa sobre los saberes de las mujeres indígenas desde la Sonora colonial hasta el siglo XXI.

La segunda parte de la obra es reseñada por el investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, Edgar Omar Gutiérrez López, bajo el título “El ADN de una historiadora y antropóloga comprometida”, sobre la obra Gutiérrez describe siete de los catorce ensayos que comprenden la obra, los de carácter histórico, los que están estrechamente ligados con los intereses de la homenajeadada en esta obra, a saber, el registro del patrimonio mueble de las iglesias sonorenses, la sublevación y protesta multiétnica de 1739-1741, el papel del líder yaqui Juan Banderas, la historia del convulso siglo XIX, la correspondencia de Tetabiate con el general Peinado, las notas periodísticas del periódico *Regeneración* relacionadas con yaquis y un ejercicio de historia oral, como señala Gutiérrez, que comprende entrevistas con los amigos yaquis de Raquel Padilla Ramos.

Esperamos que el contenido de este número sea del interés de lectores especialistas y no especialistas, como un pequeño acercamiento a la gran diversidad antropológica que existe en noroeste de México y sus áreas vecinas.

**Cristina García Moreno**  
Coordinadora académica de este número  
Hermosillo, Sonora, junio de 2022

# Del río que suena (Jiak batwe) al río muerto. Los estudios sobre el agua entre los yaquis

Gustavo Alfredo García Gutiérrez\*  
José Luis Moctezuma Zamarrón\*\*

Recibido: 16 de diciembre de 2023.  
Aceptado: 22 de febrero de 2024.

## Resumen

Uno de los recursos naturales más importantes del noroeste de México es el agua. El río Yaqui y su delta en el golfo de California han desempeñado un papel significativo en la vida de los yaquis y de quienes han utilizado esos recursos con fines comerciales. La relación entre los yaquis y este río ha tenido su mayor expresión en la competencia por el acceso y por el control de su caudal, lo cual ha implicado una contienda de varios siglos. En este artículo haremos un recorrido por algunos de los estudios que abordan la relación de los yaquis y el agua, donde el río Yaqui ha tenido un lugar central. Los hemos clasificado en cuatro grupos. 1) Los de corte historiográfico: algunos versan sobre los yaquis; y otros, sobre el proceso de colonización y surgimiento del denominado Valle del Yaqui como espacio agrícola. 2) Aquellos cuyo tema del agua está subsumido en el binomio territorio y río tratado como una unidad indisoluble. 3) El grupo en el que surgen temáticas más específicas en torno al agua, como la transferencia del Distrito de Riego 018 Colonias Yaquis a sus usuarios indígenas como parte de la política de hídrica del Estado mexicano, el consumo humano y la relación entre este pueblo indígena y el litoral. 4) Las investigaciones que se ocupan de la lucha de los yaquis para detener la construcción del Acueducto Independencia, hito que detona la publicación de un número considerable de trabajos sobre las distintas aristas de la lucha por el vital líquido.

**Palabras clave:** yaquis, estudios del agua, recursos naturales, lucha por el agua

\* Conahcyt/INAH Sonora. gustavoagarciagt@gmail.com. ORCID 0009-0003-4476-2525.

\*\* Centro INAH Sonora. moctezumajose56@gmail.com. ORCID 0000-0002-9411-4185.

## Abstract

Water is one of the most important natural resources in northwest Mexico. The Yaqui River and its delta in the Gulf of California have played a significant role in the lives of the Yaquis and those who have used these resources for commercial purposes. The relationship between the Yaquis and this body of water has had one of its main expressions in the competition for access and control of its flow, which has involved a conflict of several centuries. In this article we will take a tour of some of the studies of water among the Yaquis categorized into four segments of work: 1) the historiographical studies. Some of them are about the Yaquis. Others, about the process of colonization and emergence of the so-called Yaqui Valley as an agricultural space. 2) Those works, on the Yaquis, where the theme of water is subsumed in the binomial territory-river, treated as an indissoluble unit. 3) The group in which more specific themes arise around water, such as the transfer of the 018 Colonias Yaquis Irrigation District to its indigenous users as part of the water policy of the Mexican State, human consumption and the relationship between this indigenous people and the coastline. 4) The research which examine the watershed that the fight of the Yaquis to stop the construction of the Independencia Aqueduct was, an event that triggered the publication of a significant number of studies on different aspects of the fight for the vital liquid.

**Keywords:** yaquis, water studies, natural resources, water struggle.

## Introducción

Los yaquis son uno de los pueblos indígenas más estudiados del noroeste de México. Por ejemplo, están los trabajos clásicos antropológicos (Beals, 2016; Fabila Montes de Oca, 1945; Spicer, 1994), los que se realizaron entre finales del siglo XX y principios del XXI (Figueroa, 1985; 1994; Gouy-Gilbert, 1985; Moctezuma Zamarrón, 2001; Olavarría, 2003) y los más recientes (Erickson, 2016; Lerma Rodríguez, 2011). Sin embargo, no es sino hasta años más recientes que la investigación en torno a la lucha de esta etnia por el agua se ha incrementado exponencialmente. Por eso, en este artículo, trataremos de exponer algunos de los aportes que consideramos más importantes, con el propósito de analizar la manera en que los estudios han ido evolucionando a partir de dos aspectos: 1) el interés de las investigaciones en torno al agua como una problemática de grandes dimensiones debida al desabasto del vital líquido a escala global. Entre otras cosas, dichas investigaciones dan cuenta de la modificación de la relación entre los yaquis y el río homónimo, así como del despojo del que han sido objeto. 2) Las luchas que han tenido que librar las comuni-

dades yaquis para mantener el control sobre lo que consideran parte de sus recursos naturales y de sus símbolos.

Este artículo no pretende mostrar el estado del arte de esa problemática. Para ello se requiere un estudio más amplio y no todas las publicaciones sobre el tema están incluidas. Se ha optado, en cambio, por presentar solo algunas, acaso las más representativas que, a nuestro juicio, han contribuido a dar cuenta de los cambios graduales en los estudios sobre la relación entre los yaquis, el agua y su río.

Un primer aspecto fue el uso agrícola de su caudal, práctica que contribuía a la mitad del sustento alimentario de los yaquis, porque podían cosechar hasta tres veces al año bajo un sistema agrícola en el que utilizaban las avenidas del río para irrigar las tierras fértiles situadas en sus riveras (Carpenter, 1994:4). Este modelo productivo no requería lluvias ni crear canales de irrigación, como sucedía a otros pueblos de la sierra, como los pimas y los guarijíos, en el caso de las cosechas de temporal, o los ópatas en cuanto al sistema de canales de riego. A su vez, la pesca en el río y en el mar posibilitaba una dieta rica en productos pesqueros (Sheridan, 1981).

A partir de su llegada al territorio yaqui, los europeos se percataron de la importancia del río para la agricultura. Así lo señala Andrés Pérez de Ribas (1992 [1645]:284) —uno de los primeros misioneros encargados de evangelizar a los yaquis a partir de 1617— cuando compara su enorme cauce con el del río Guadalquivir de España y ve la posibilidad de que se construyera en torno de él una ciudad a la usanza española. En aquel entonces la cantidad de agua que corría era el sustento de las ochenta rancherías yaquis situadas en la rivera de su cauce. Cuando se formaron los ocho pueblos de misión en los cuales se reasentaron los “naturales” (en la actualidad siguen funcionando), estaban entre los más productivos del noroeste de México, a tal grado, que tenían la capacidad de enviar insumos para crear las misiones de la llamada Pimería Alta y para coadyuvar al sostenimiento de algunas misiones de Baja California, lo cual sucedió hasta que la corona española expulsó a los ignacianos en 1767.

Este interés en el río y en las tierras fértiles yaquis persistió hasta el naciente Estado mexicano, lo cual ocasionó la sistemática resistencia indígena armada que duraría buena parte del siglo XIX y la primera década del XX. Fue un capítulo aciago, conocido en la historiografía como “las guerras del Yaqui”. No fue sino hasta la cuarta década del siglo XX, mediante el decreto cardenista de 1940, que se restituyó a los yaquis una parte del territorio antes ocupado. La acción supuso que abandonarían la resistencia

armada y que habría una relativa calma. Los primeros trabajos antropológicos sobre esta etnia tienen lugar, precisamente, a partir de finales de la década de 1930.

La visión de los estudios de esa época se enfoca en el territorio, pues la lucha por la tierra era una de las principales reivindicaciones yaquis, puesto que ellos daban por sentado que el río era parte inseparable del territorio. Esto no cambió sino hasta entrado el siglo XXI, cuando comienza claramente la lucha por el agua. Fabila Montes de Oca (1978) es uno de los primeros autores en mostrar las demandas de los yaquis sobre su territorio y en hacer ver que el agua empieza a ser un factor determinante en el proceso de restitución de parte del espacio ancestral y del uso del caudal del río.

Sin duda, el más importante de los estudiosos de ese pueblo indígena ha sido Edward Spicer (1994). Su contribución al conocimiento de este no tiene comparación, sobre todo porque es el primero que analiza de manera exhaustiva la vida de los yaquis desde la década de 1930 hasta la de 1970. Su obra abarca desde el fin del periodo revolucionario hasta los cambios sociales más importantes de la etnia durante la época cardenista y sus secuelas. Spicer también señala la importancia de la relación entre la concepción del territorio y las aguas del río a partir del concepto yaqui de *huya ania*, o *juya ania* en la escritura yaqui (escrito por él *huya aniya*), que puede traducirse como “mundo natural” o “mundo del monte”. Además, el investigador documenta algunas alteraciones del cauce.

Después del extraordinario legado de Spicer, aparecen dos estudios que tocan el tema del agua desde la perspectiva de la relación entre territorio y agua. Gouy-Gilbert (1985) y Alejandro Figueroa (1985) realizan sus investigaciones cuando empieza la década de 1980, y describen la situación imperante durante la lucha continua de los yaquis por sus recursos naturales. En esos años el río Yaqui no contaba con un mínimo caudal ecológico. Empero, la discusión se concentraba en el agua para riego y su distribución en concordancia con el decreto cardenista de 1940. Ambos trabajos abordan los cambios acaecidos a raíz de la intervención del Estado en la modernización agrícola de las tierras yaquis.

El planteamiento de los investigadores de esa época se relaciona con la lucha por el territorio, el cual los yaquis consideran propio por derecho divino. Al mismo tiempo, aunque en menor medida, hacen ver el grave problema que han padecido desde que se edificó el sistema de presas en el río. Es evidente que los yaquis han sido un pueblo protagonista de una histórica lucha por sus



reivindicaciones territoriales frente a los grupos dominantes. Esa contienda que ha vinculado constantemente la defensa territorial y, en los últimos lustros, explícitamente de forma explícita, el agua, ya sea por el caudal del río que les corresponde como por el litoral y sus recursos. La confrontación los ha puesto en el foco de los movimientos indígenas regionales, nacionales e incluso internacionales, así como en el de los movimientos relacionados con la problemática del agua, debido a su activa movilización para detener la construcción y la operación del Acueducto Independencia (AI).

En el presente texto proponemos cuatro grupos de trabajos no exhaustivos, pero que sin embargo consideramos entre los más importantes en torno al tema de que se trata. Primero se abordarán los textos de algunos historiadores que dan cuenta del interés económico que tienen los empresarios privados en el río y de la colonización de su margen izquierda (Valle del Yaqui), en los cuales los yaquis no necesariamente fueron el objeto de atención. Comprenden desde el siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Es un recuento necesario en la medida en que contribuye —aunque a veces de manera indirecta, porque los autores no siempre se refieren a ese pueblo indígena— a presentar un panorama global de los cambios hidrológicos. Posteriormente abordaremos algunas investigaciones en las que el tema del agua está subsumido en el binomio territorio y río, es decir, que se concentran en la reivindicación del territorio y el río que hacen los yaquis. En tercer lugar, se abordará otro conjunto de temas en el que el agua desempeña un papel protagónico, tales como la transferencia del Distrito de Riego (DR) 018 Colonias Yaquis a sus usuarios indígenas como parte de la política hídrica del Estado mexicano, el consumo humano y la relación entre este pueblo indígena y el litoral. Por último, se abordará el hito que fue, para los estudios del agua, la oposición al Acueducto Independencia (AI) y la lucha por el vital líquido.

### **El control y la transformación del Jiak batwe en la mirada historiográfica**

La historia regional se ha ocupado a menudo de aspectos tangenciales a los yaquis, pero necesarios para entender el surgimiento del Valle del Yaqui como espacio agrícola importante. En el proceso, el río, sus aguas y el territorio, otrora ocupado por los yaquis, fueron protagonistas esenciales. La propuesta de nuestro orden obedece, más que a criterios temporales, a los aportes que

dan los trabajos para entender las modificaciones del río y sus aguas en distintos momentos cruciales, con el fin de dimensionar la magnitud en que los cambios trastocaron la relación entre los yaquis y el río.

Aunque hay trabajos que historian la trayectoria de los yaquis desde la etapa prehispánica hasta la independencia (Hernández Silva, 1996; Hu de Hart, 1995; Padilla Ramos, 1995 y 2006), sus intereses no tenían el agua como tema central. No obstante, otros contribuyen al tema en cuestión con información valiosa, como es el caso de Evelyn Hu de Hart, quien en su reflexión sobre la territorialidad prehispánica expone elementos importantes que informan la relación de los yaquis con el río y la influencia de este cuerpo de agua en la vida del grupo. Apunta la autora:

1) la boca del río es en su mayor parte árida y se caracteriza por tener vegetación propia del desierto. Las ranherías que aquí se ubicaban dependían fundamentalmente de la pesca; 2) la sección media de los “extensos valles y espléndidos cañones bañados por el río Yaqui” es la exuberante y fértil zona agrícola donde se establecieron la mayoría de las ranherías, y 3) flanqueando esta sección, al norte, se encuentra una cordillera alargada llamada Sierra de Bacatete, donde los habitantes cazaban y recolectaban (Hu de Hart, 1995:17-18).

La territorialidad yaqui, que es un sistema de ranherías, estaba intrínsecamente relacionada con el río, con sus cambios y con los nichos ecológicos asociados con él. La especialización de las ranherías contribuye a entender la cercanía que tiene un segmento de los pueblos yaquis contemporáneos (Belem, Huírivis, Ráhum y Pótam) con el litoral y su vocación pesquera. En esta misma obra, la autora recupera el testimonio sobre el territorio indígena de un integrante de una de las expediciones que arribó al Yaqui en el siglo XVI: “es de un cuarto de legua de arboleda de gran frescura y raudal y de mucha frescura y cantidad de pescado bueno, poblado de muchas labores de maíz, frijol y calabaza” (Obregón, 1988:231). El río favorecía la existencia de distintos recursos provenientes del entorno ambiental que los yaquis aprovechaban para alimentarse mediante la agricultura, la pesca y la recolección. Otro aspecto se asocia con la introducción de novedades en el trabajo agrícola: el almacenamiento de alimentos cosechados entre temporadas de siembra, la selección de semillas para usarlas después y la construcción de canales y pequeñas presas para irrigar y almacenar el agua, respectivamente (Hu de Hart, 1995). Se trata del inicio de cambios profundos que ulteriormente se profundizarán aún más, entrado ya el siglo XX, para

inducir la modernización agrícola. Otro aporte es el de Raquel Padilla en una publicación póstuma que terminó Esperanza Donjuan. En esta las autoras se ocupan del río como factor determinante en la historia y en la identidad de los yaquis (Donjuan Espinoza y Padilla Ramos, 2020).

El segundo segmento de obras explica cómo el valle fue el “beneficiario” del caudal del río (Dabdoub, 1964; Lorenzana Durán, 2006; 2009; 2011; Revilla Celaya, 2014; Okada, 2000; Padilla Calderón, 2014; 2017; Padilla Calderón y Reyes Gutiérrez, 2015) y versa sobre distintos aspectos de la colonización del posteriormente denominado Valle del Yaqui, que está en la margen izquierda del río.

Claudio Dabdoub pasa revista de los esfuerzos desplegados por los particulares Carlos Conant, la Compañía Constructora Richardson, la Comisión Científica de Sonora, la Comisión Geográfica Exploradora y las instancias militares dependientes del Estado mexicano para colonizar el valle a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Dabdoub, 1964). Atsumi Okada examina el papel de la compañía Richardson durante y después de la revolución entre el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX, periodo en el cual estuvieron activas y vigentes las concesiones que se le otorgaron: en 1909 obtuvo la primera para aprovechar 55 metros cúbicos por segundo ( $\text{m}^3/\text{seg}$ ) y en 1911 recibió la segunda por un volumen de  $125 \text{ m}^3/\text{seg}$ . A cambio, adquirió la obligación de construir infraestructura (presas de almacenamiento, la derivación y continuación del sistema de canales). La autora también refiere las inundaciones de 1904 y de 1923, que causaron pérdidas materiales en los intentos de colonización (Okada, 2000).

La referencia a las crecidas del río es importante, pues permite tener una idea de la forma en que se fue planteando la necesidad de controlar el cauce. No fue sino hasta décadas después que ese planteamiento se concretó mediante la construcción de presas y que se capitalizó la lección legada por tantos años de emprendimientos individuales y estatales: la magna empresa de apaciguar el curso del Yaqui, en ocasión de sus crecidas, no era posible sino mediante el necesario concurso de los particulares y del Estado mexicano. En esta ecuación, los yaquis no eran sino el elemento lesivo de la “modernidad”, aquellos “semisalvajes” a los cuales había que combatir. De hecho, lo hacían: eran tiempos de guerra, destierro y exilio forzado al sur.

Iván Revilla Celaya, por su parte, presenta algunas consignas del ideario colonizador que abarcaron de 1853 a 1867: poblar aquellas tierras agrestes, pero potencialmente dóciles, por “indus-

triosos" colonos y algunos puntos del marco jurídico destinado a contener a los indios, vistos como un obstáculo para la buena fortuna del valle. Estas valoraciones se movilizan en ocasión de las disputas sostenidas por los predios del Babójori y Aguacaliense entre yaquis y *yorim* o *yoris* (blancos o mestizos), es decir, la familia Íñigo (Revilla Celaya, 2014). Demuestra el autor que la promoción de la colonización se fundamentaba en tres cosas: "la fertilidad de la tierra, la abundancia de agua y la mano de obra indígena" (Revilla Celaya, 2014:40), frase que condensa el papel de los yaquis en la colonización: mano de obra antes que titulares de derechos sobre la tierra.

Esther Padilla Calderón y Amparo Reyes Gutiérrez señalan que el papel de la colonización militar en las últimas dos décadas del siglo XIX, en el contexto de la campaña del Yaqui, era una forma de completar la consolidación de la ocupación yori. Su trabajo habla del apoyo gubernamental para que se establecieran colonos en los pueblos yaquis de Cócorit y Bácum, lo cual configuró el arreglo socioespacial que persistiría años después: la ocupación yori en la margen izquierda del río y la indígena, en la margen derecha (Padilla Calderón y Reyes Gutiérrez, 2015). La avanzada yori, en la coyuntura final de la deportación yaqui al terminar el siglo XX, fue el entorno en el que se fomentaron estas medidas que a la postre causaron la pérdida de esos pueblos. En otro trabajo, Esther Padilla subraya la temporalidad de los derechos de la tierra de colonos y hacendados y las formas diversas de labrarla, el riego y la relación con la Compañía Constructora Richardson, Sociedad Anónima (Padilla Calderón, 2014). En otra obra, la misma autora reflexiona acerca del papel que desempeñaron las crecidas del río sobre la adaptación de los yaquis a este fenómeno estacional, así como sobre los cambios en el curso y desembocadura de este cuerpo de agua, previo al control de su caudal mediante las presas (Padilla Calderón, 2017). Hay un estudio (Padilla Ramos y Trejo, 2009) que problematiza el fundamento ideológico de la organización política yaqui, los Ocho Pueblos, e incluye un testimonio acerca de los cambios del río:

[...] así por el mucho caudal de aguas que lo hazen [sic] uno de los mayores o el mayor río de estas provincias, como, principalmente, por lo falso de la tierra en que corre; a cuya causa nunca tiene caxa fixa [sic] ni corre, dos años seguidos, por un mismo cauce, llevándose siempre, ya de un lado, ya del otro, muchas tierras que, con el tiempo, vuelve a restituir y poner el río robándolas de otra parte (P. Lorenzo José García citado en Padilla Ramos y Trejo, 2009:200-201).

A estos ciclos estaban adaptados los yaquis, ejemplo de la lógica cultural relacionada con el río y con el entorno ambiental, el cual se trastocaría eventualmente. Considerando estos aportes, podemos tener una idea de la relación entre los yaquis y el río, primero confrontada por la lógica española y después por la lógica mexicana: plegarse a los ciclos de este cuerpo de agua, ajustarse a sus cambios, antes que intentar afirmar el dominio sobre este mediante construcciones permanentes y el control de sus aguas.

Los trabajos de Gustavo Lorenzana Durán acerca de la última década del siglo XIX y la primera mitad del XX, por otra parte, ponen en relación entre sí el aumento de la superficie cultivada, fundamentada en el riego, y la construcción de la infraestructura hidroagrícola, cuestión que indujo tensiones debidas a la competencia por el agua entre colonos, ejidatarios y empresas privadas (Lorenzana Durán, 2006, 2009 y 2011). En el trabajo de 2006 se mencionan los avances de la labor de los ingenieros militares: la construcción de los canales de irrigación Porfirio Díaz, Vícam y Marco Carrillo. El primero se ideó para irrigar la margen izquierda del río, las tierras de Bácum, Cócorit y San José; el segundo, para irrigar las tierras de Vícam, uno de los Ocho Pueblos yaquis; el tercero llegaría al norte de Pótam (Lorenzana Durán, 2006).

En las primeras décadas del siglo XX estaba claro que la agricultura de riego era una realidad, práctica que perviviría hasta ahora. La añeja estrategia de aprovechar la humedad que aportaban las crecidas, era ya cosa del pasado. En suma, estas son las contribuciones, realizadas principalmente por historiadores y consideradas pertinentes. Se advierte de nuevo que las obras que se eligieron no pretenden agotar el universo total de los estudios que existen: el objetivo es presentar aquellas que se estiman más importantes. En el siguiente apartado se revisará otro grupo de obras, fundamentado, en mayor o menor medida, en la unidad indisoluble entre el territorio y el río.

### **Territorio y Jiak batwe, unidad indisoluble**

Los trabajos que aquí nos ocupan se escribieron a partir de 1940, después del decreto cardenista, y su visión se concentra en el territorio antes que en el agua, pues se veía el río como parte inseparable del territorio yaqui. No pretendemos sugerir, ni mucho menos, que el *Jiak batwe* no sea importante para la territorialidad, identidad y cultura yaqui, sino más bien afirmar que en el

binomio territorio y río se dejaba de lado el agua como objeto específico de estudio. Y es que alrededor de una fuente de agua tienen lugar variadas relaciones sociales.

Además de posibilitar la existencia de los yaquis, el río es un poderoso referente cultural e identitario entre los yaquis.<sup>1</sup> Así pues, el río, el territorio y la identidad forman más bien un trinomio indisoluble. En los trabajos que se revisan en este apartado, el agua, como objeto de estudio, está implícita en el territorio, puesto que se considera uno de sus elementos. En otras palabras, el interés en el agua se antepone a otras cuestiones, entre ellas, la defensa del territorio, la identidad, los cambios de su cauce y la reubicación de los Ocho Pueblos (Fabila Montes de Oca, 1978; 2012; Figueroa, 1985; 1994; Gouy-Gilbert, 1985; Spicer, 1994).

Cuando originalmente se publicó la mayoría de estas obras, en las décadas de 1980 y 1990, la relación entre los yaquis y su río ya se había trastocado: ya estaba construido el sistema de presas (La Angostura en la parte alta de la cuenca; El Novillo en la parte media y el Oviáchic en la cuenca baja) y ya estaban definidos el Distrito de Riego (DR) 041 Río Yaqui y el DR 018 Colonias Yaquis, el cual agrupa las tierras agrícolas yaquis. Si la construcción del sistema de presas alteró la dinámica hidrológica del río, la puesta en marcha del DR 041 le dio el tiro de gracia, pues, a partir de su operación, se derivaron sus aguas mayormente hacia la margen izquierda (Valle del Yaqui), y la materialización del DR 018 modificó el acceso al agua del río para irrigación y para consumo humano. Los yaquis habían practicado la agricultura desde antaño, pero se trataba de una estrategia complementaria a su dieta. Spicer escribió:

Las inundaciones del río llegaban tan regularmente como las lluvias de verano; la agricultura en el suelo aluvial renovado anualmente era sumamente productiva: se podían obtener dos cosechas al año siempre que la gente quisiera plantarlas. Pero no dependían exclusivamente de la agricultura [...]. Es probable que los yoeme<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hoy en día, la expresión "Río Yaqui" se incluye en el nombre de cada uno de los Ocho Pueblos yaquis que aparecen en los documentos oficiales. Antes que otra circunscripción político-administrativa yori (municipio, estado), en las comunicaciones oficiales, al lado del nombre de cada pueblo, aparece este etnónimo: "Pótam, Río Yaqui", "Vícam, Río Yaqui", etcétera (Padilla Ramos, 2015:9).

<sup>2</sup> Yoeme, en singular, o yoemem, en plural, es el término en lengua yaqui (jiak nooki) empleado por los yaquis para referirse a sí mismos y se traduce como "hombre/persona" (singular) u "hombres, personas" (plural). En jiak nooki la terminación para el plural es "m", a diferencia del castellano que emplea la "s" (Spicer, 1994:166).

obtuvieran hasta la mitad de su alimentación de fuentes no cultivables (Spicer, 1994:8).

Otra aportación importante de este antropólogo es la documentación que hizo de la concepción del agua en la visión nativa. En la cosmovisión yaqui, el río es parte del *juya ania* (mundo del monte, la naturaleza), concepción que, a la postre, se iría modificando sin llegar a extinguirse a pesar de los cambios hidrológicos y culturales. Spicer explica este concepto yaqui en los siguientes términos:

La *huya aniya* incluía el río Yaqui bajando de los cerros (la Sierra Madre Occidental) hacia el “mar” (el Golfo de California), Incluía los carrizales; verdes y rumorosos en el verano, verdes y pardos en el invierno, que se extienden a todo lo largo de las orillas del río e invaden el propio lecho del río durante las crecientes. Incluía las zonas de hirsutos mezquites de pesados troncos curvados hacia el suelo y los ocasionales grupos de grandes álamos que destacan por encima de todos los demás en las partes más bajas. Abarcaba las zonas desérticas hasta las estribaciones de la sierra del Bacatete al norte (Spicer, 1994:76, énfasis en el original).

El río es parte del *juya ania*; luego, del territorio mismo.<sup>3</sup> El autor también documentó la última crecida a finales de la década de 1940, cuando aún fluía agua por su cauce. Esa crecida arrasó Bataoncica (pueblo cerca de Bácum) y Guamúchil, catástrofe por la cual sus pobladores se tuvieron que trasladar a Loma de Guamúchil (pueblo tradicional de Cócorit). Menciona, además, la construcción de la primera presa en el río, La Angostura, en 1942, aunque previamente ya se habían construido varios canales de riego en la década de 1920 (Spicer, 1994:330-331). Es justamente esta presa la primera que se erige, de cuyos almacenamientos provienen los derechos de agua que se concedieron a los yaquis por decreto del entonces presidente Lázaro Cárdenas.

Spicer refiere que en 1948 la insuficiencia de agua, represada en La Angostura, se debía al crecimiento de la población y de los cultivadores. Por esta razón se inició en 1945 la construcción

<sup>3</sup> Necesario es señalar, en este punto, que el *juya ania* es tan solo uno de entre otros universos existentes en la cosmovisión yaqui, a la par del *sewa ania*, *yo'o ania* y *baave ania*, entre otros. En conjunto, la valoración cultural de los yaquis sobre el agua y el mundo se inserta en este complejo entramado de significados constituyente de la cosmovisión *yoeme*. Abundar en estos “mundos” rebasa los objetivos del presente trabajo, aunque constituye un enfoque en ciernes sobre los estudios del agua en el mundo yaqui que adelante se comentarán. Sobre los distintos universos entre yaquis y mayos, véase Moctezuma Zamarrón (2014).

de la segunda presa, el Oviáchic, que afectó definitivamente el cauce del río. En 1956 el río no tenía caudal y apenas contaba con pequeños pantanos desde Cócorit hasta el mar, y los yaquis debían pagar por el uso del agua: "Habían perdido [los yaquis] el control de su principal recurso económico: el agua del río". Se anticipaba "una guerra por el agua" (Spicer, 1994:330-331, 352-354). La mirada y las contribuciones de Spicer son fundamentales, por más que las líneas anteriores no le hagan justicia, pues sus aportes sobre los yaquis son múltiples y abordarlos exceden los objetivos del presente trabajo.

Otras obras clásicas son los trabajos de Alfonso Fabila Montes de Oca (1978 y 2012). En la de 1978 proporciona información sobre las demandas yaquis, hasta la fecha todavía sin resolverse, esto es, la restitución del territorio y las aguas del río, las cuales estaban en plena competencia con la "plutocracia revolucionaria" (Fabila Montes de Oca, 1978). El tema del agua se enmarcaba en la modernización agrícola, necesariamente de riego, dado el entorno ambiental semidesértico. La segunda obra, de 1958, pone en evidencia la situación imperante en esos años, o sea, la expropiación que las instituciones federales hacían a los yaquis mediante funcionarios venales y otros actores no indígenas. La observancia del volumen de agua otorgado a los yaquis y las carencias de agua potable en varias localidades son algunos de los temas centrales de esa obra (Fabila Montes de Oca, 2012 [1958]).

Después Cécile Gouy-Gilbert (1985) y Alejandro Figueroa (1985) publicaron sendos trabajos en la década de 1980. Ambos ponen el énfasis en el decreto de Cárdenas y en la desigual distribución de las aguas de las presas La Angostura (Lázaro Cárdenas) y Álvaro Obregón (Oviáchic, inaugurada en 1953). También subrayan el control que ejercían los funcionarios del Banco de Crédito Ejidal sobre la agricultura yaqui. De manera muy sugerente, en la obra de la primera autora hay un apartado titulado "El agua como instrumento de poder", en el cual hace un recuento de las disparidades entre ambos márgenes del río: los agricultores yoris en el Valle del Yaqui sembraron en aquellos años más de cincuenta mil hectáreas, mientras que los yaquis, apenas 6 350. Además de la diferencia en el volumen de agua destinada a cada grupo de agricultores, las razones de esta disparidad en cuanto a superficie irrigada y el volumen de agua aprovechado, de acuerdo con Gouy-Gilbert, reside en las diferencias en la calidad de la tierra y en la infraestructura existente en cada caso (Gouy-Gilbert, 1985:192-194). La solución que propuso el gobierno federal de acopiar mayores volúmenes de agua



mediante la creación de las presas, tampoco resolvió el problema. La autora escribe:

Por otra parte, el desarrollo de la agricultura en esta región condujo al gobierno a construir una segunda presa sobre el Yaqui: la Oviáchic (o Álvaro Obregón), que entró en función en 1953. Pero los yaquis tampoco se beneficiaron con el agua captada por esta nueva presa sobre la cual no se les reconoció ningún derecho. Incluso se perjudicaron con su apertura ya que la nueva retención de agua estaba en parte alimentada por la de la presa La Angostura, situada río arriba. Así, los yaquis que reciben siempre el 50 por ciento de esta última, sólo tienen derecho al 10 por ciento del agua del río Yaqui (Gouy-Gilbert, 1985:193).

La cita apunta a una polémica cuestión: la traducción de los derechos de agua consignados en el decreto cardenista a un volumen concreto. No hay un consenso sobre cuál debe ser el volumen al cual tienen derecho los yaquis y, como dice García Gutiérrez (2017), son distintas las interpretaciones, considerando, además, los escurrimientos no controlados señalados en el decreto. En todo caso, el Oviáchic posibilitó incrementar la frontera agrícola: en 1947 más de cien mil hectáreas eran cultivables en la margen izquierda (Valle del Yaqui). En 1955 se habían abierto doscientas mil hectáreas y quedaban pendientes de habilitar otras cuarenta mil. En la margen derecha el crecimiento fue menor: de 6 530 hectáreas en 1947 pasaron a 6 653 en 1956, es decir, tan solo 123 más en nueve años. En 1952, año de la conclusión de la presa el Oviáchic, únicamente se labraron tres mil hectáreas debido a que se llenó el embalse. No sería sino hasta 1977 que se habilitarían 23 653 hectáreas, con una superficie cultivable de 20 871 en 1980, en función de los cambios en la disposición de agua. El potencial de las tierras yaquis cultivables era de cien mil hectáreas (Figuroa, 1985:117, 131-137).

Otra cuestión que señala Cécile Gouy-Gilbert (1985) es la contaminación de las aguas a causa de fertilizantes, pesticidas y herbicidas. Otros problemas que apunta la autora son el ensaltramiento de los pozos de Tórim, el trazado inadecuado de los canales y la falta de nivelación de las tierras agrícolas. Tema aparte es la organización de sociedades de agricultores, necesaria para tener acceso al crédito para trabajar las tierras. El Banco de Crédito Ejidal impuso esa forma de organización, cuyo resultado fue el desplazamiento de los "propietarios" yaquis en la toma de las decisiones importantes (Gouy-Gilbert, 1985). Se trata de formas organizativas ajenas al sistema de autoridad yaqui.

La implicación que tuvo la situación descrita arriba fueron los cambios en el patrón de cultivos y el hecho de que se pasara de una agricultura de autoconsumo a una agricultura cuyo propósito era la venta de la cosecha, según señala Alejandro Figueroa (1985). De esta suerte, los “productos que antes podían generar mediante su trabajo, empezaron a ser reemplazados por aquellos que podían adquirir en el mercado, y el dinero iba adquiriendo ya una importancia fundamental en la economía yaqui” (117). La subordinación de los campesinos yaquis a las instituciones de crédito agrícola impulsó definitivamente su integración económica, en tanto les fueron impuestos cultivos, requerimientos tecnológicos y financieros, pero, al final, el problema de producción de las tierras devino en el rentismo de ellas a los agroindustriales del Valle del Yaqui (Figueroa 1985:146). Era un círculo vicioso en el cual las “carteras vencidas” fueron, y son aún, un factor decisivo. La producción agrícola a gran escala requirió, además, que se crearan canales de drenaje, pero el problema es que desembocaban en el estuario del golfo de California contaminándolo. En esta situación están los campos pesqueros yaquis de Bahía de Lobos y de Las Guásimas (Figueroa 1985:140; Gouy-Gilbert, 1985:197).

En este escenario, el agua para irrigar era un interés constante de los investigadores, suscitado por las asimetrías evidentes entre ambos espacios productivos. Mientras tanto, el suministro para el consumo humano, los acuíferos, las consecuencias negativas en términos culturales derivadas de estos cambios hidrológicos, el caudal ecológico y la relación entre los yaquis y el litoral recibieron una atención marginal. Sobre este tema versa el siguiente apartado.

### **Del Jiak batwe al río muerto: otras temáticas sobre los usos del agua del río y los acuíferos**

Hasta este punto se han dado evidencias de los cambios hidrológicos en la parte baja de la cuenca del río Yaqui, así como de algunas modificaciones en la relación entre los *yoemem* y el cuerpo de agua. En esta fase, la problemática del agua para riego, sin desaparecer, “compartió escenario” con otras preocupaciones, y fueron otras disciplinas las que aportaron conocimientos y enfoques en torno a la relación entre el agua y los yaquis, que en un primer momento estuviera mayormente centrada en el río.

Una de las temáticas gira alrededor de la transferencia del Distrito de Riego 018 Colonias Yaquis a sus usuarios indígenas. En el caso *yoeme*, la entrega adquiere algunas particularidades.

El asunto de la transferencia de los distritos de riego se ha estudiado como parte de la política hidráulica del Estado mexicano. El fomento a la agricultura en nuestro país tuvo lugar durante la etapa posrevolucionaria, mediante la construcción de infraestructura hidroagrícola, como presas y canales, con la finalidad de estimular la creación de grandes sistemas de irrigación. El mayor destino de tal medida fue el norte de México, en buena parte debido a las condiciones de aridez imperantes (Aboites Aguilar, 1999; Cerutti, 2015). Décadas después, bajo el modelo neoliberal, el cuestionamiento a las funciones del Estado llevaría a que se planteara la necesidad de transferir los distritos de riego bajo el argumento de que eran necesarias la corresponsabilidad de todos los usuarios, la sostenibilidad y la valoración económica del líquido.

Así pues, en 1992 se transfirieron varios distritos de riego, entre ellos, el 041 Río Yaqui pero no el 018 Colonias Yaquis. Este se sitúa por completo en el núcleo agrario indígena de la comunidad Tribu Yaqui. De acuerdo con la normatividad, las presas son de jurisdicción federal. El hecho de que los usuarios o regantes controlaran una parte de la infraestructura, entraña retos y dificultades, por ejemplo, el mantenimiento del sistema. Otra cuestión de importancia era saber hasta qué punto llegaba el mando de los usuarios para tomar decisiones sobre su sistema de riego. En la competencia por el agua que había entre yaquis y yoris, el esquema del poder provocaba suspicacias, a causa de los cuestionamientos persistentes acerca de cómo calcular el volumen de agua que usarían los yaquis, amparado por el decreto de Cárdenas, y el que en realidad recibían (García Gutiérrez, 2017).

Sobre el tema, algunos autores han dado cuenta de este caso de forma indirecta, pues no es su objeto de estudio. Enriqueta Lerma Rodríguez (2011) refiere que la transferencia del DR es una reivindicación de los propios yaquis, junto con territorio y el río, y que la opinión yoeme acerca de la no transferencia es debida a la falta de voluntad política de las autoridades respectivas. Para García Gutiérrez (2015), esto se debe a la falta de consenso entre los yaquis y entre éstos y las autoridades respectivas. La falta de personalidad jurídica de las autoridades yaquis, argumento de los funcionarios, es otro factor que influye en esta situación, pues se requiere la integración de una figura asociativa o ser autoridad agraria para efectos del otorgamiento de las concesiones de agua. Empero, en el sistema normativo yaqui no hay autoridades agrarias y las decisiones en la materia pasan por el sistema de autoridad indígena.

Luna Escalante (2007) aborda el tema con más profundidad. Habla sobre las divisiones, el disenso interno y entre las autoridades hídricas, además de la ausencia de compromiso y de la voluntad política de las autoridades sectoriales. Macrina Restor se refiere a un documento institucional donde se consignan, desde la perspectiva de la autoridad del agua, las razones para retener el distrito de riego: "Este documento destaca como principales obstáculos para la transferencia: el problema de la tenencia de la tierra, también el tipo de organización interna yaqui" (Restor, 2007:148). Por último, Gerardo Valenzuela Valenzuela (2004) alude a los costos de operación, el mantenimiento y la reparación de la infraestructura del distrito, debido al mal estado en que se encuentra. En tales circunstancias, recibir el distrito acarrearía el traslado de los costos a los yaquis, lo que mermaría su margen de ganancias (Valenzuela Valenzuela, 2004) y disminuiría la rentabilidad de una agricultura que tendría la obligación de orientarse hacia mercado.

Otra materia de estudio, que quizá sea la menos analizada, es el uso del agua para el consumo humano. El acceso al agua de calidad para este fin es un derecho que conlleva condiciones mínimas para garantizarlo. Entre los yaquis, el agua potable es un asunto pendiente, porque no todos los habitantes de las localidades tienen acceso a ella. Son muchos los factores que inciden en la cuestión del agua y que van más allá de la mera disponibilidad. Es necesario decir que en lo que respecta al acceso, los derechos, el control y el aprovechamiento de los cuerpos de agua, hay distintas relaciones sociales que favorecen o dificultan el goce del líquido. El agua es asunto técnico, pero también social, y en relación con ella se producen y se reproducen relaciones de poder y una lógica de dominación.

Los pueblos indígenas son colectivos usualmente vulnerables que coexisten con sociedades que ejercen cotidianamente el racismo. En el caso yaqui, se observa esa práctica en dos cosas: el abastecimiento de agua para las localidades indígenas y los trasvases de agua hacia afuera del territorio. En cuanto al primer caso, se sabe que el territorio yaqui abarca la jurisdicción de cuatro municipios: Guaymas, Cajeme, San Ignacio Río Muerto y Bácum, razón por la cual el abastecimiento depende del mismo número de organismos operadores municipales. De la misma forma en que los DR fueron transferidos, en el contexto neoliberal los organismos operadores corrieron una suerte similar y son competencia municipal. Ergo, cada uno de ellos está obligado a administrar sus aguas, actividad compleja si se tiene en cuenta que hay localidades yaquis en cuatro municipios.

Las principales fuentes de agua de los organismos operadores de esta son el río y los acuíferos. El acueducto Yaqui-Guaymas se abastece de una batería de pozos del acuífero, y el agua se trasvasa a la conurbación de San Carlos, Guaymas, pasando por Empalme, que se ubica fuera del territorio yaqui (Luna Escalante, 2007:85-88), lo cual ejemplifica la problemática.

Otro acueducto es el Independencia —que se analizará en el siguiente apartado debido a su trascendencia—, que trasvasa agua del río hasta la capital Hermosillo, ciudad situada en la cuenca del río Sonora desde la cuenca del río Yaqui. En resumen, el acceso al agua potable para las comunidades yaquis sigue siendo un asunto pendiente de materializarse, pero también está la atención académica, pues si bien el tema de los derechos del agua de los yaquis ha sido estudiado, casi siempre se ha referido solo a las aguas del río y al uso agrícola.

Por último, se escudriña en este apartado la relación de los yaquis con el mar. La atención en el mar es subsidiaria de otros intereses. En la visión yaqui, el litoral, el *baawe*, es parte integrante de los distintos universos relacionados con el *juya ania* y del territorio. La pesca yaqui ha sido el principal interés académico relacionado con el litoral principalmente a partir de su articulación con la economía capitalista y su caracterización económica (Delgado Ramírez, 2009), como “ventana” para asomarse a los procesos de la etnicidad yaqui (McGuire, 1986) o como expresión de la territorialidad nativa (García Gutiérrez, 2021). Otro punto de inflexión en la larga carrera por el agua del Jiak batwe es el episodio de la oposición al acueducto Independencia.

## **El Acueducto Independencia y la resistencia yaqui**

Un hito en los estudios sobre el agua en el caso de los yaquis se dio cuando ellos se resistieron a la construcción del Acueducto Independencia. Las investigaciones realizadas antes de la resistencia son muy diferentes de las que se hicieron después, puesto que las últimas integran distintas disciplinas y emplean diferentes enfoques. La lucha comienza cuando el gobernador de Sonora, Guillermo Padrés, presentó el programa Sonora Sí, en el que se incluía la construcción de un acueducto que trasvasaría aguas del río Yaqui, en la cuenca homónima, a Hermosillo, en la cuenca del río Sonora, debido a que había problemas para abastecer de agua la capital del estado. La obra suscitó una batalla entre los grupos del sur del estado y los de la capital, originada por el usufructo del agua de la presa El Novillo. El lema de los pobladores

del valle del Yaqui fue “No al Novillo”, y quienes mostraron la mayor resistencia fueron los yaquis: pelearon por sus derechos junto con los agricultores del Valle del Yaqui y los pobladores de Ciudad Obregón. De acuerdo con su tradición negociadora, algunos yaquis coincidieron en las demandas colectivas y aprovecharon la coyuntura para reivindicar el reconocimiento del 50% del agua de la presa La Angostura que le fue concedido en el decreto cardenista, más los escurrimientos no controlados.

Los yaquis llevaron la lucha a dos frentes, el político y el legal. El político consistió en una movilización que cerró en varias ocasiones la circulación de la Carretera Federal 15 a la altura de Vícam Estación. El movimiento logró crear una extensa red de apoyo no solo estatal sino también nacional e internacional. El problema del agua yaqui se convirtió en ese momento en un conflicto de carácter nacional y global.

En el frente legal, los yaquis llevaron su movimiento a los juzgados, primero procurando que el Estado los reconociera como sujetos con derecho y después para detener la construcción del acueducto. Este ha sido un largo proceso que aún no termina. Llegó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y a los organismos internacionales. Aun así, se terminó la construcción del acueducto y en la actualidad trasvasa agua a Hermosillo, mientras los yaquis siguen a la espera de la resolución sobre su derecho al agua. El presidente Andrés Manuel López Obrador promovió el Plan de Justicia Yaqui, en el que se decreta que debe transferirse el Distrito de Riego 018 a sus usuarios indígenas, ampliar los canales de riego, abrir más tierras de cultivo y abastecer de agua potable a los Ocho Pueblos.

Las líneas de investigación sobre los yaquis y el Acueducto Independencia tienen como sustento los aspectos legales contenidos en el conflicto y los procesos jurídicos que se llevaron a cabo entre 2010 y 2014. También, se han tenido en cuenta los efectos del trasvase (Moreno Vázquez, 2015a, 2015b; Gómez, 2017; López Bárcenas, 2018; Pasillas Pineda, 2018a, 2018b). Moreno Vázquez (2015a) señala que en agosto de 2010 comenzaron los procesos legales cuando las autoridades tradicionales de Vícam y Pótam promovieron un juicio agrario contra la construcción del Acueducto Independencia en el Tribunal Unitario Agrario del Distrito 35. Solicitaron al mismo tiempo que se hiciera efectivo el decreto de Cárdenas según el cual a los yaquis se les concede usar la mitad del agua de la presa la Angostura. La resolución de la medida precautoria (expediente 358/2010) fue a favor de los Ocho Pueblos yaquis: que las cosas se mantengan sin cambios, es decir, que se suspendiera la construcción de la obra, sin afectar

los volúmenes de agua reclamados por ellos (Moreno Vázquez, 2015a:69). No obstante, el Ejecutivo estatal, apoyado por el federal, ambos del Partido Acción Nacional, hizo caso omiso de la resolución y no detuvo la construcción del acueducto.

En el desarrollo de las controversias jurídicas, en abril del 2011 se usa un argumento que contradice las leyes sobre los derechos de los pueblos indígenas, en particular el criterio autoadscripción.<sup>4</sup> El Tribunal Unitario Agrario comunica a los yaquis que en un documento del gobierno federal se informa que no hay peritaje técnico alguno que demuestre la existencia de ese pueblo indígena. Debido al carácter federal del documento, se suscribe que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sea la instancia que no los reconoce. La Dirección General del INAH, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, solicita a Raquel Padilla Ramos y a José Luis Moctezuma Zamarrón, investigadores de esa institución en el Centro Sonora, que convoquen reuniones con los yaquis para manifestarles la posición institucional. En ellas se les aclara que ni el INAH ni ninguna otra instancia gubernamental está facultada para dar el reconocimiento a quienes, según la Constitución y otras leyes internacionales, pueden hacerlo por el solo hecho de reconocerse como indígenas, en función del concepto jurídico de autoadscripción. Mediante el documento firmado por los yaquis y las autoridades del INAH, el 18 de mayo de 2011 se da respuesta al planteamiento contrario a la norma jurídica establecida, nacional e internacional, contenido en el documento enviado por el gobierno federal al Tribunal Unitario Agrario, sobre los pueblos indígenas. Por lo tanto, las instancias gubernamentales no volverán a recurrir a ningún argumento de esa índole (ver Moreno Vázquez, 2015a:83-85).

Se concedieron dos resoluciones en favor de los yaquis, una en 2011 y otra en 2012. Pero, aunque los fallos fueron a favor de los yaquis, el gobierno no detuvo la construcción debido al apoyo que recibió de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales y de la Comisión Nacional del Agua (Moreno Vázquez, 2015b:14-15). Quedó muy claro que no se podía suspender el proyecto por la vía jurídica. Entonces la SCJN atrajo el caso en 2012 y se emitió un amparo en favor de los yaquis el 8 de mayo de 2013, pero se extendió el litigio hasta el 7 de agosto del mismo año por argucias del Poder Ejecutivo federal. Al mismo tiempo,

<sup>4</sup> La autoadscripción es un criterio y concepto jurídico que reconoce la capacidad de una persona para considerarse como integrante de una comunidad o grupo indígena, para efecto del ejercicio de los derechos que en tanto pueblos se les ha reconocido en la normatividad mexicana (Hoyos Ramos, 2017).

el 13 de abril de ese año, la Presidencia municipal de Hermosillo tramitó una controversia constitucional ante las eventuales interrupciones del suministro de agua resultantes de las resoluciones judiciales contra el acueducto. El ministro Jorge Pardo Rebolledo la resolvió rápidamente en favor de la institución de gobierno y de esta forma siguió el trasvase de agua, que continúa hasta el día de hoy, aunque la SCJN no haya concluido el caso. López Bárcenas, especialista en derecho indígena, exhibe la manera de proceder de la SCJN cuando falla en contra de los yaquis y autoriza que prosiga la construcción, aunque se afecte al pueblo yaqui.

Materialmente el argumento era correcto pero no lo era jurídicamente. Era cierto que la autorización de la construcción del acueducto Independencia en sí mismo no constituía una violación de garantías que alegaban los quejosos pero se trataba de un acto de inminente ejecución, pues la autorización implicaba que la obra se iba a llevar a cabo y eso sí violaba el derecho reclamado, por eso la concesión del amparo era correcta; pues como ella misma había razonado líneas atrás, el derecho de consulta a los pueblos y comunidades indígenas no depende de la demostración de una afectación real a sus derechos, sino de la susceptibilidad de que se puedan llegar a dañarse. Además, si la autorización de la realización de la obra no implicaba violación de las garantías alegadas, lo que debió hacerse era no conceder el amparo. Este razonamiento al final sirvió para que la construcción de la obra siguiera adelante, sin dejar de reconocer que su autorización violaba los derechos de la tribu Yaqui (López Bárcenas, 2018:515-516).

También expone que la SCJN asume en su fallo que, de ser negativo el resultado de la consulta, no impediría el funcionamiento del acueducto, por lo que, de antemano, apoya la operación del acueducto (López Bárcenas, 2018:516). A estos cuestionamientos se suma Pasillas Pineda (2018a), especialista en derecho indígena de la Universidad de Granada. Un logro de los yaquis fue el fallo favorable de la SCJN para que se reconocieran su derecho a ser consultados sobre la construcción del acueducto (Pasillas Pineda 2018a:19). Sin embargo, al explicar que, si bien la Corte pedía la consulta, dejaba de lado el hecho de que no se había realizado previo a la construcción del acueducto, tal como lo dispone el Convenio 169 de la OIT y los principios establecidos para la adecuada realización del proceso de consulta: que sean libres, previas e informadas. En el procedimiento dispuesto por el Ejecutivo federal se confundía consulta con consentimiento, dejando por tanto abierto el camino para la continuidad de la operación de la obra (Pasillas Pineda, 2018b:134-135).



Gómez (2017) hace ver que las normas internacionales favorecían a los yaquis en sus recursos jurídicos, pero que la SCJN se rige por otros criterios cuando imparte justicia en relación con los pueblos indígenas. En este orden de ideas, Cossío Díaz *et al.* (2013) expresa su razonamiento para votar contra el fallo del resto de los miembros de la Corte, en el cual sostuvo que se detuvieran las operaciones del Acueducto Independencia.

Dentro del proceso, la SEMARNAT y las autoridades yaquis solicitaron un peritaje antropológico al INAH sobre los efectos sociales y culturales de la operación del AI, para dar una certeza jurídica a la sentencia legal dictada el 7 de agosto de 2013 por la SCJN. El INAH comisionó a un grupo de académicos conocedores de la historia, lengua y cultura del grupo étnico y de especialistas en agua y derechos indígenas. El peritaje se entregó a la SEMARNAT a finales de 2014 y en un acto con las autoridades yaquis, ambos organismos la presentaron en febrero de 2015. Las conclusiones se presentaron en 14 puntos, en los cuales sobresalen el grave riesgo hídrico para la comunidad yaqui debido a la construcción y operación del AI, lo inoperante de valorar el agua únicamente como un recurso material frente a la importancia del río para el pueblo yaqui y la amenaza directa a la identidad, integridad, ritualidad, paisaje y vida cotidiana de la tribu; y la necesidad de garantizar el caudal ecológico del río. El trabajo fue publicado ese mismo año (Moctezuma Zamarrón *et al.*, 2015). El peritaje antropológico sirvió a los yaquis en su lucha por el agua. Durante una reunión celebrada en agosto de 2019 en la guardia de las autoridades tradicionales yaquis de Vícam Pueblo, los yaquis le externaron al entonces titular de la SEMARNAT, Víctor Toledo, su conformidad con el peritaje y sus conclusiones.

Por otra parte, los trabajos de Gustavo A. García Gutiérrez (2015; 2017) toman en consideración buena parte de los actores sociales de este conflicto por el agua, desde las posiciones del gobierno estatal y el apoyo de los hermosillenses y grupos de interés, hasta los yaquis y sus vínculos con los que eran antagonicos antes de la lucha por el agua del río más grande del noroeste de México. A lo largo de su exposición da cuenta de los grupos de uno y otro bando y cómo los intereses de cada uno operan para estar a favor o en contra de la construcción del AI. En esa dinámica deja claro el papel de los yaquis en todo el entramado por la lucha de tan vital líquido para un estado con problemas hídricos muy graves, sobre todo en las últimas décadas. Otro acercamiento que contempla a diferentes actores del problema es el de Argelia Tiburcio Sánchez (2022), quien mediante el concepto de región hidropolitana se refiere a cómo el trasvase entre cuencas con-

figura una compleja red de actores que se benefician del agua del río Yaqui de manera desigual. Red que incluye a las dos ciudades más grandes del estado de Sonora y que propicia desigualdades en el acceso al agua, en detrimento de los yaquis.

Los trabajos del geógrafo Velázquez Velázquez (2014; 2016; 2019; 2023) dan cuenta, desde una perspectiva diferente de la antropológica o jurídica, de las formas en que los intereses del gran capital van por delante de los grupos originarios. Por un lado, están las ideas de los empresarios a quienes el poder político apoya y, por otro lado, están las exigencias de los grupos indígenas para ejercer su derecho sobre los recursos naturales. La falta de voluntad política para resolver a favor de los yaquis que no se abra el AI —lo que la ley ya ha sancionado— ha chocado con un movimiento capaz de aglutinar a todo un pueblo para defender su derecho al agua, un pueblo que se ha visto entrampado entre lo legal, lo político y lo económico.

Enriqueta Lerma Rodríguez (2016) lleva varios lustros investigando a los yaquis. Su interés en las luchas de este grupo étnico la ha llevado a escribir varios trabajos sobre el conflicto relacionado con los recursos naturales y el agua. Analiza la manera en que los yaquis han logrado un posicionamiento político que trasciende sus fronteras, gracias a su gran capacidad negociadora, la cual incluye buscar alianzas con organizaciones de diversas características y posiciones políticas. Eso les ha permitido crear una red de apoyo para que se resuelvan sus demandas, algunas de largo aliento y otras más definidas, como la lucha por el agua derivada de la construcción del Acueducto Independencia (Lerma Rodríguez, 2011).

A lo largo de su historia, los yaquis han sido artífices de la negociación política. Incluso han construido alianzas con sus adversarios en ciertos momentos, situación evidente cuando se incorporaron al movimiento No al Novillo, integrado en parte por los agricultores de Valle del Yaqui, usufructuarios del agua del río. Pero no se quedaron en el ámbito regional. Se vincularon también con organizaciones nacionales o de otras regiones, lo cual los indujo a llevar a cabo, dentro del territorio Yaqui, un foro en defensa del agua en colaboración con el Congreso Nacional Indígena (CNI), en noviembre de 2010. A partir de su movilización y ante los embates de las autoridades del Estado, el Ejército de Liberación Nacional se pronunció a su favor el 9 de julio de 2013. Pero no solo los grupos ligados a los movimientos indígenas de México acompañaron esta lucha por el agua; también lo hicieron otras organizaciones. De hecho, en octubre de 2013 se conforma la Misión Civil de Observación (MCO), un grupo de la sociedad

civil para apoyar y dar seguimiento al proceso de consulta. Esta organización presentó el *Informe preliminar del proceso de consulta de la Tribu Yaqui*, en el que quedaron registradas las anomalías del proceso, así como las prácticas políticas del gobierno de Sonora para desvirtuar a los yaquis y su movimiento (Lerma Rodríguez, 2016:100-102).

Jiménez (2022) muestra una de las aristas del apoyo a los yaquis: los músicos. En los últimos años los artistas mexicanos se han politizado, algunos de ellos específicamente en relación con los movimientos de los grupos originarios. Los yaquis no han sido la excepción y durante su lucha en contra del Acueducto Independencia algunos artistas los han acompañado en sus movilizaciones, entre ellos, Rubén Albarrán, reconocido cantante del grupo Café Tacuba y activista, quien en el Festival Vive Latino de 2016 se pronunció a favor de los yaquis. Al mismo tiempo entre el público hubo manifestaciones en defensa del agua de dicha tribu (Jiménez, 2022:15).

Lucero Radonic (2015) puntualiza los argumentos que el gobernador Padrés y el presidente Calderón esgrimieron en favor de la construcción del acueducto. Sostuvieron que su decisión se relacionaba con el derecho al agua de los habitantes de Hermosillo. Para Padrés y Calderón, el Acueducto Independencia era legalmente válido y moralmente necesario, y dijeron que los opositores a la construcción eran “caciques” que querían seguir monopolizando un bien público. Por esta razón se fundamentaron en la reforma de 2012 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos apelando al artículo 4º, en el que se señala que el derecho al agua está en la lista de las garantías individuales que el Estado protege. Lucero Radonic halla al menos dos falacias en esos postulados: Hermosillo no tenía un problema serio de escasez de agua, pues la tiene con más abundancia que la parte sur de Sonora, según informan los especialistas en el tema (Radonic, 2015:12-13).

El discurso supuestamente reivindicativo de ambos personajes colocó a los opositores a la construcción del acueducto en la posición de mezquinos. El resultado fue la campaña de odio para con los yaquis en los medios de comunicación, que de por sí son proclives a tener una valoración negativa de este grupo por considerarlos violentos. No bastando esa infamia, dividieron el grupo entre colaboradores y oponentes. A los yaquis que estaban en favor del acueducto se les prometió que habría apoyos y que se abrirían miles de hectáreas para el cultivo en su territorio. Fueron promesas que no se cumplieron.

El grupo de los yaquis fue el más visible en el movimiento en contra del acueducto. Esa fue la razón por la que hubo una verdadera embestida del Estado en perjuicio de ellos. Por su territorio pasan o se intenta que pasen varias líneas de abastecimiento e infraestructura de gas (gaseoducto), agua (acueducto) y líneas de conducción eléctrica, que son esenciales para la economía del noroeste de México, muy ligada a los Estados Unidos. La Carretera Federal 15 es una vía de suma importancia y por esa razón los yaquis la usan constantemente como recurso de presión política para que se atiendan sus demandas (Lerma Rodríguez, 2016:101). El intenso debate sobre el acueducto duró varios días en los medios de comunicación y ambas facciones se acusaban mutuamente de ser los causantes del problema del bloqueo de la carretera. Hubo varios conatos de violencia, pero la gran cantidad de elementos de varias corporaciones policiacas rompió el bloqueo el 10 de septiembre de 2011. Hubo trece detenidos, de los cuales diez eran yaquis (Moreno Vázquez, 2015a:105-106). La represión comenzó de manera abierta, sobre todo contra los miembros del grupo étnico.

El acueducto inició operaciones el 30 de marzo de 2013, y el 19 de junio de ese año los yaquis bloquearon de nuevo la carretera en el mismo lugar (Pineda, 2017). La obstrucción se mantuvo de forma intermitente hasta después de la salida de Padrés de la gubernatura. Esta vez no hubo represión directa contra los integrantes del bloqueo. El cambio presidencial, de Felipe Calderón, del Partido Acción Nacional, a Enrique Peña Nieto, del Partido Revolucionario Institucional, el primer día de diciembre de 2012, cambió la correlación de fuerzas entre ambos bandos en conflicto. El gobernador de Sonora ya no tenía el apoyo total de la federación y sí una creciente oposición, incluso en el Congreso del Estado. Entonces la represión se volvió más selectiva.

Las mujeres yaquis han desempeñado un papel primordial en la defensa del agua. Ellas son las más afectadas por la falta de agua potable, necesaria para elaborar los alimentos de la familia. Entre su participación activa se encuentra el desplegado firmado por 49 mujeres yaquis en contra del acueducto, publicado en el periódico local *El Imparcial* (Moreno Vázquez, 2015a:284). En el plano de lo cotidiano ellas eran parte de las movilizaciones, del bloqueo y preparaban la comida para los que hacían las guardias en los retenes de Vícam Estación. Fueron ellas las que el 8 de junio de 2013 detuvieron a Francisco Delgado Romo, secretario de las autoridades tradicionales de Vícam Pueblo, cuando transgredió la normatividad yaquí al tratar de pasar el retén en el vehículo que conducía, acción que terminó en un choque y

recibió la correspondiente sanción a la usanza de los yaquis. La cosa no quedó ahí, pues sobrevino la represión contra los líderes yaquis (García Gutiérrez, 2015:202).

Rivera Cohen (2017) hace notar la labor de las mujeres frente al estrés hídrico en los poblados yaquis, y describe sus ideas y sus prácticas ante esa situación. En otro trabajo (2020) inquiriere sobre la narrativa de las mujeres sobre el agua, haciendo ver las dificultades para contar con el vital líquido y la manera negativa en que ven la operación del acueducto. También explora un poco sobre el efecto cultural que tiene el agua para los yaquis.

El gobierno del estado usó como pretexto la detención de Francisco Delgado por parte de los yaquis de Vícam Estación, para girar órdenes de aprehensión en contra de Mario Luna Romero, Tomás Rojo Valencia y Fernando Jiménez Gutiérrez, entre otras personas, por privación de la libertad. Ellos ni siquiera habían estado presentes el día del incidente en el lugar del bloqueo. Da inicio entonces la persecución de los líderes visibles del movimiento hasta que el 11 de septiembre de 2014 es detenido Mario Luna Romero en Ciudad Obregón y llevado al CERESO número dos de Hermosillo, mientras el 23 del mismo mes y año detienen a Fernando Jiménez en Vícam y es encarcelado en el CERESO uno de Hermosillo. Tomás Rojo se ve obligado a ocultarse en la Ciudad de México para no ser aprehendido. En el último año de la administración de Padrés, ambos líderes lo pasan encarcelados y Rojo Valencia se mantiene fuera de Sonora. Regresa al estado cuando Claudia Pavlovich, del PRI, gana la gubernatura. Aunque ella había sido una de las opositoras al acueducto, no hizo nada para detener su operación, aunque sí hizo gestiones para que Luna Romero y Jiménez Gutiérrez salieran de la cárcel y para que Rojo Valencia regresara a Sonora y se uniera a su proyecto político. Los otros dos líderes prefirieron mantenerse al margen del nuevo gobierno estatal.

Las detenciones de Mario Luna Romero y Fernando Jiménez Gutiérrez provocaron una gran movilización nacional e internacional, sobre todo a favor de aquel, el más visible de los líderes, porque era el secretario del gobierno tradicional de Vícam Pueblo y vocero del movimiento junto con Tomás Rojo Valencia, quien, desde la Ciudad de México, estuvo muy activo políticamente en gran cantidad de actos en favor del movimiento contra el Acueducto Independencia.

Luna Romero (2015), Jiménez Gutiérrez (2015) y Rojo Valencia (2017), los tres líderes objeto de la represión del gobernador Padrés, escribieron su punto de vista en sendos documentos sobre la lucha por el agua y expresaron la coacción que sufrie-

ron a causa de su activismo. Sus textos lúcidos explican su ser yaqui, la importancia de la naturaleza y del río como elemento significativo para su cultura e identidad. Narran la represión que sufrieron por querer defender lo que les pertenece. Sus textos están colmados de significado y revelan su origen y su lugar en las luchas yaquis, las cuales continúan a pesar de la represión.

La relación del agua con la cultura yaqui es el tema menos estudiado, aunque hay trabajos acerca de su historia, de su cultura y de su identidad (Padilla Ramos, 2020a; 2020b; Restor, 2017). Una de las cuestiones más importantes que deben considerar los programas del Estado y los proyectos económicos respecto de los derechos indígenas, es la importancia que tiene el reconocimiento de sus respectivas culturas. En el caso de los yaquis, el abordaje académico ha sido muy general, sobre todo en lo referente a los efectos que tiene el acueducto Independencia en su cultura. Los trabajos de Moctezuma Zamarrón (2015), Padilla Ramos (2015), Padilla Ramos y Moctezuma Zamarrón (2017), así como el de Moctezuma Zamarrón (en prensa) representan los primeros acercamientos a la relación del agua vista desde la perspectiva de la cultura yaqui. En ellos se plantea la importancia del agua en la vida de los yaquis, tanto en lo ritual como en su visión del mundo, los cuales trascienden lo cotidiano. La flora y la fauna son elementos fundamentales en sus rituales y se representan en múltiples símbolos. El *juya ania* y el *baawe ania* son universos donde se recrean los ámbitos del agua, tanto el río Yaqui como el mar. De ahí la importancia de tener en cuenta un complejo sistema ritual y mitológico que le ha dado sustento a la cultura yaqui a través de los siglos y que en tiempos de defensa del agua es uno de los factores más importantes para el sostén de su identidad. Es un elemento aglutinador de los otros aspectos para mantener un movimiento que lleva mucho tiempo y que se recrudeció con el proyecto del acueducto.

El artículo de Bax (2023) sigue la línea de los autores mencionados en el párrafo anterior y reivindica los estudios culturales y políticos en torno al problema que enfrentan los yaquis debido a la construcción de presas. En particular, estudia los efectos negativos que produce en ellos el acueducto Independencia. Para ello plantea un análisis mediante la ecología política, pero poniendo el énfasis en algunos de los aspectos culturales que resienten la falta del vital líquido, necesario para la reproducción de su cultura.

## Corolario

Aunque el presente artículo es sobre los yaquis, también puede aplicarse a los mayos. Las presas retienen los caudales de los ríos Yaqui y Mayo y los distribuyen de acuerdo con las necesidades agrícolas, industriales, mineras y, en menor medida, con el consumo doméstico de las grandes poblaciones. Este reparto no toma en cuenta el derecho sobre el volumen de agua que le corresponde a los grupos originarios, que reciben apenas una ínfima cantidad para sobrevivir. El caudal ecológico mínimo sigue esperando ser una realidad. Mientras tanto, la parte baja de los ríos Yaqui y Mayo se secan aceleradamente, lo cual afecta el sistema ecológico de todo el sur de Sonora debido a la merma de los recursos naturales gracias a los cuales yaquis y mayos han subsistido durante siglos. El menoscabo de la naturaleza coloca en una situación crítica la cultura de ambos grupos originarios y, por lo tanto, su identidad étnica.

La preservación de sus rituales y visiones del mundo está en un serio peligro a causa de la insuficiencia de recursos naturales y simbólicos que antaño estaban contenidos en los grandes ríos que hoy son lechos muertos o exiguas corrientes de agua muy contaminadas, peligrosas para la salud de unos habitantes que tienen un ecosistema frágil. El "progreso" y los intereses económicos, políticos y jurídicos siguen siendo contrarios a los recursos, a la cultura y a la identidad de estos pueblos. Ambos grupos originarios están esperando que los Planes de Justicia y Desarrollo Integral de los Pueblos y Comunidades Indígenas, propuestos en el sexenio del presidente López Obrador, cambien la situación. Las próximas investigaciones han de dar cuenta del resultado de esos planes.

## Referencias

Aboites Aguilar, Luis

1999 *El agua de la nación. Una historia política de México (1888-1946)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

Bax, Michael

2023 An Analysis of the Impact of the Construction of Aqueducts and Dams Along the Río Yaqui on the Yaquis of Sonora, México, through the Lens of Political Ecology.

*AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*,  
19(4):914-922.

Beals, Ralph L.

2016 *Etnografía del noroeste de México*. Vol. 2. Siglo XXI Editores,  
El Colegio de Sinaloa, Ciudad de México.

Carpenter, John

1994 The Cahitan Connection: Modeling Mesoamerican-Southern Interaction in the Gran Chichimeca. *59th Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, Anaheim, California.

Cerutti, Mario

2015 La agriculturización del desierto. Estado, riesgo y agricultura en el norte de México (1925-1970). *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, 42(77):91-127, DOI: <https://doi.org/10.21678/apuntes.77.740>.

Cossío Díaz, José Ramón, Raúl M. Mejía Garza, Laura P. Rojas Zamudio, Carmen Vergara López y Luz Helena Orozco y Villa

2013 Derecho al agua y el conflicto yaqui. *Derecho Ambiental y Ecología*, 57:9-11. Disponible en [https://ceja.org.mx/IMG/Derecho\\_al\\_agua\\_y\\_el\\_conflicto\\_Yaqui.pdf](https://ceja.org.mx/IMG/Derecho_al_agua_y_el_conflicto_Yaqui.pdf), con acceso el 10 de diciembre de 2023.

Dabdoub, Claudio

1964 *Historia de El Valle del Yaqui*. Editorial Manuel Porrúa. Ciudad de México.

Delgado Ramírez, Claudia E.

2009 Los pescadores seri, yaqui y kineños: un estudio comparativo sobre la inserción del capitalismo en tres comunidades pesqueras del golfo de California. Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Chihuahua, Chihuahua.

Donjuan Espinoza, Esperanza y Raquel Padilla Ramos

2020 El río Yaqui como elemento aglutinador y articulador de una cultura. *Noroeste de México*, (2):25-39.



Erickson, Kirstin C.

2016 *Yaqui Homeland and Homeplace. The Everyday Production in Ethnic Identity*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Fabila Montes de Oca, Alfonso

2012 [1958] *Los yaquis de Sonora. Restitución de tierras, paz y trabajo. Informe etnográfico de Alfonso Fabila (1958)*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Ciudad de México.

1978 *Las tribus yaquis de Sonora: su cultura y anhelada autodeterminación*. Instituto Nacional Indigenista. Ciudad de México.

1945 *Los indios yaquis de Sonora*. Secretaría de Educación Pública. Ciudad de México.

Figueroa, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. Dirección General de Culturas Populares. Ciudad de México.

1985 Los que hablan fuerte, desarrollo de la sociedad Yaqui. *Noroeste de México*, (7):15-161.

García Gutiérrez, Gustavo Alfredo.

2021 *Entornos acuáticos y normatividad ambiental. De pesca, ríos y conservación ecológica en el golfo de California: estudio comparativo entre los yaquis de Sonora y los cucapás de Baja California, México (1990-2018)*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

2017 Entre yaquis y yoris: el Acueducto Independencia y el conflicto por el agua en Sonora. En *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*, coordinado por José Luis Martínez, Daniel Murillo y Luisa Paré, pp. 107-126. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, Morelos.

2015 *Resistencia, travase y conflicto por el agua en Sonora: la oposición al Acueducto Independencia*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

Gómez, Magdalena

2017 Derecho indígena al territorio y a la consulta: el caso yaqui en México. *E- cuadernos CES*, 28:141-164, DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.2511>.

Gouy-Gilbert, Cécile

1985 *Una resistencia india. Los yaquis*. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Hernández Silva, Héctor C.

1996 *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Hoyos Ramos, Yuteita Valeria

2017 Autoadscripción e identidad en el texto constitucional mexicano, crítica a la tendencia jurídica monocultural actual. *Diké*, (11)21:125-143.

Hu de Hart, Evelyn

1995 *Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los yaquis durante la Colonia*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Jiménez Gutiérrez, Fernando

2015 La defensa de las aguas del río Yaqui... ¿por qué? *Diario de Campo*, (8):22-23.

Jimenez, Stephanie

2022 Situating Music and Solidarity Within the Yoeme Water Struggle. *Pittsburgh Undergraduate Report*, 2(1):2-1, DOI: <https://doi.org/10.5195/pur.2022.32>.

Lerma Rodríguez, Enriqueta

2016 La autonomía yaqui y su lucha por el agua. Los retos de una comunidad frente a una consulta cuestionable. En *Pueblos originarios en luchas por las autonomías. Experiencias y desafíos en América Latina*, coordinado por Pavel López y Luciana García, pp. 89-112. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

2011 *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*. Tesis de Doctorado en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

López Bárcenas, Francisco

- 2018 El Acueducto Independencia. Entre los derechos y la política. En *La disputa por el derecho: la globalización hegemónica vs. la defensa de los pueblos y grupos sociales*, coordinado por Aleida Hernández y Mylai Burgos, pp. 489-526. Bonilla Artigas Editores, Ciudad de México.

Lorenzana Durán, Gustavo

- 2011 La Compañía Constructora Richardson y los ejidatarios de Cócorit, Bácum y San José, Sonora: controversias por el recurso agua para riego (1938-1939). En *Usos y desusos del agua en cuencas del norte de México*, coordinado por Cecilia Sheridan y Mario Cerutti, pp. 155-179. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- 2009 Las aguas del canal Porfirio Díaz. Una disputa entre la Compañía Richardson y los colonos de Cócorit, Bácum y San José, 1911-1912. En *Negociaciones, acuerdos y conflictos en México, siglos XIX y XX. Agua y tierra*, coordinado por Aquiles Ávila, Jesús Gómez, Antonio Escobar y Martín Sánchez, pp. 225-244. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán y Universidad de Aguascalientes, Ciudad de México.
- 2006 El avance de la frontera agrícola en el sur de Sonora (1890-1941). En *Agricultura comercial, empresa y desarrollo regional en el Noroeste de México*, coordinado por Arturo Carrillo Rojas y Mario Cerutti, pp. 143-163. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Autónoma de Nuevo León, Culiacán, Sinaloa.

Luna Escalante, Gustavo

- 2007 *Derechos, usos y gestión del agua en el territorio yaqui*. Tesina de Especialidad en Gestión Integrada de Cuencas Hidrológicas. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora.

Luna Romero, Mario

- 2015 No dejar rastro para dejar huella. *Diario de Campo*, (8): 20-21.

McGuire, Thomas

- 1986 *Politics and Ethnicity on the Río Yaqui: Pótam Revisited*. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Moctezuma Zamarrón, José Luis.

(En prensa) El agua como recurso simbólico e identitario de los yaquis. En *El sonido del agua: agua, naturaleza, saberes y oralidad*, coordinado por Ana Pintado y Francisco López. El Colegio de San Luis e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2017 The Yaquis and their Constant Struggle for Water. *International Journal of Hydrology*, 2(1):17-18, DOI: <https://doi.org/10.15406/ijh.2018.02.00043>.

2015 Lengua y cultura como factores de resistencia e identidad étnica yaquis. *Diario de Campo*, (8):24-31.

2014 El *huya ania* 'el mundo del monte' y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo. En *Lenguas estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*, coordinado y editado por Rebeca Barriga y Esther Herrera, Vol. II, pp. 1125-1148. El Colegio de México, Ciudad de México.

2001 *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. Siglo XXI Editores y El Colegio de Sinaloa, Ciudad de México.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, Raquel Padilla Ramos, Francisco López Bárcenas y Víctor H. Villanueva Gutiérrez

2015 Jiak Batwe. El río que suena, el río Yaqui. Peritaje antropológico. Impacto social y cultural por la operación del Acueducto Independencia. *Rutas de Campo*, (8):1-56.

Moreno Vázquez, José Luis

2015a *Despojo de agua en la cuenca del río Yaqui*. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora.

2015b La lucha por el agua de los yaquis. *Diario de Campo*, (8):13-19.

Obregón de, Baltasar

1988 [1584] *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*. Editorial Porrúa S.A., Ciudad de México.

Okada, Atsumi

2000 El impacto de la Revolución mexicana: la Compañía Constructora Richardson en el Valle del Yaqui (1905-1928). *Historia Mexicana*, 50(1):91-143.

Olavarría, María Eugenia

- 2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis.* Universidad Autónoma Metropolitana y Plaza y Valdés Editores, Ciudad de México.

Padilla Calderón, Esther

- 2017 Los yaquis y las crecientes del río. Una historia del control hidráulico del río Yaqui. *Culturales*, 1(2):67-106.
- 2014 Usuarios del agua en el Valle del Yaqui durante la gestión de la Compañía Richardson, 1906-1919. Una caracterización sociocultural. *Secuencia*, (89):27-54.

Padilla Calderón, Esther y Amparo A. Reyes Gutiérrez

- 2015 El valle de los yaquis y la colonización 'oficial' en un contexto de guerra. En *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*, coordinado por José Medina y Esther Padilla, pp. 275-309. El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Baja California y University of North Carolina, Chapel Hill y México.

Padilla Ramos, Raquel

- 2020a Agua es territorio. Un panorama de las luchas yaquis por la defensa de sus recursos naturales. *Noroeste de México*, (2):40-52.
- 2020b Cicatrizando el territorio. Los ductos y la criminalización de las luchas yaquis. *Noroeste de México*, (2):53-63.
- 2015 El río en la vida de los yaquis. *Diario de Campo*, (8):6-12.
- 2006 *Libertad y progreso: los yaquis en la víspera de la repatriación.* Instituto Sonorense de Cultura, Hermosillo, Sonora.
- 1995 *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato.* Gobierno del Estado de Sonora y Secretaría de Educación y Cultura, Hermosillo, Sonora.

Padilla Ramos, Raquel y José Luis Moctezuma Zamarrón

- 2017 The Yaquis, a Historical Struggle for Water. *Water History*, (9):29-43, DOI: <https://doi.org/10.1007/s12685-017-0194-1>.

Padilla Ramos, Raquel y Zulema Trejo

- 2009 Los ocho pueblos como concepto. En *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, coordinado por Raquel Padilla Ramos, pp. 195-212. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.

Pasillas Pineda, Enrique F.

2018a Derechos de los pueblos indígenas, extractivismo y lucha del pueblo Yaqui. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, (10):119-146.

2018b Multiculturalismo y derechos fundamentales en el noroeste de México: El caso de la tribu yaqui. *Estudios Fronterizos*, (19):1-26.

Pérez de Ribas, Andrés

1992 [1645]) *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo orbe*. Siglo XXI Editores y Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, Ciudad de México.

Pineda, Nicolás

2017 Who Gets What with the Independencia Aqueduct in Sonora, Mexico. *Journal of the Southwest*, 59(1):227-244, DOI: <https://doi.org/10.1353/jsw.2017.0012>.

Radonic, Lucero

2015 Environmental Violence, Water Rights, and (Un) Due Process in Northwestern Mexico. *Latin American Perspectives*, 20(30):1-21.

Restor, Macrina

2017 La identidad yaqui y el agua. En *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*, coordinado por José Martínez, Daniel Murillo y Luisa Paré, pp. 83-97. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, Morelos.

2007 *La influencia de las instituciones y programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora 1970-1994*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Revilla Celaya, Iván Arturo

2014 *Utopías liberales: proyectos de colonización y rebeliones indígenas en los valles del Yaqui y del Mayo, 1853-1867*. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora.

Rivera Cohen, Aracely

2017 *Acceso al agua y los alimentos: estrategias de adaptación de mujeres yaquis, caso pueblos yaquis, Sonora*. Tesis de Doc-

torado en Ciencias Sociales, Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora.

- 2020 Memoria sobre las aguas del río Yaqui del sur de Sonora, México, desde las narraciones de mujeres Yaquis. *Revista Cambios y Permanencias*, 11(1):878-896.

Rojó Valencia, Tomás

- 2017 Los yaquis y el agua. En *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*, coordinado por José Martínez, Daniel Murillo y Luisa Paré, pp. 98-106. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, Morelos.

Sheridan, Thomas

- 1981 Prelude to the Conquest: Yaqui Population, Subsistence and Warfare during the Protohistoric Period. En *The Protohistoric Period in North American Southwest ad 1450-1700*, editado por David Wilcox y Bruce Masse. Arizona State University, Anthropological Research Papers No. 24, pp. 71-92, Tempe, Arizona.

Spicer, Edward

- 1994 [1980] *Los yaquis: historia de una cultura*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Tiburcio Sánchez, Argelia

- 2022 Transformación del territorio hidrosocial del río Yaqui. El surgimiento de la región hidropolítica del suroeste de Sonora. En *Geopolítica, gobernanza y multinivel. XVII Encuentro de Geógrafos de América Latina*, editado por Gilda Guerrero y Juan Valarezo, pp. 179-219. Pontificia Universidad Católica de Ecuador, Quito, Ecuador.

Valenzuela Valenzuela, Gerardo

- 2004 *Las políticas de desarrollo autogestivo en comunidades indígenas. El caso del Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora, México.

Velázquez Velázquez, Giovanni

- 2023 Espacialidad del conflicto por el agua en la historia del pueblo yaqui. *Espacio. Revista de Debates y Diálogos en Geografía*, 4(6):84-89.
- 2019 Espacialidad de la barbarie capitalista: espacio hidropolítico en torno al despojo del río Yaqui en el noroeste de

- México. *Revista Cardinalis*, 13:60-81. Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/issue/current>, con acceso el 10 de diciembre de 2023.
- 2016 *Oposición indígena al proyecto Acueducto Independencia en la cuenca del río Yaqui, Sonora, México*. Tesis de Maestría en Geografía. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- 2014 Los pueblos indígenas de México ante nuevas formas de despojo. El caso de los yaquis de Sonora. En *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, compilado por Claudia Composto y Mina Lorena Navarro, pp. 269-285. Bajo Tierra Ediciones, Ciudad de México.



# De los nombres propios en la cultura seri

Stephen A. Marlett\*

Recibido: 7 de junio de 2023.  
Aceptado: 21 de febrero de 2024.

## Resumen

Los nombres propios, a menudo pasados por alto en la documentación y la descripción lingüísticas, representan una faceta esencial que conecta de manera creativa a los hablantes con su entorno y su historia. El presente ensayo explora cómo el estudio de los nombres propios puede ofrecer información significativa sobre una cultura, en este caso la de los seris (*comcaac*) de Sonora. Se demuestra que los nombres propios de individuos, animales, lugares, estrellas o plantas, entre otros entes, ofrecen ideas y perspectivas acerca de la cultura de un pueblo. Por lo tanto, es importante entrar en esta área de la documentación y reflexionar sobre lo que en ella se encuentra.

**Palabras clave:** nombres propios, seris, comcaac, cultura, historia, contacto transcultural.

## Abstract

Proper names, often overlooked in language documentation and description, represent a creative and important link between the speakers and their environment and history. This essay explores how the study of names reveals significant information about a culture, drawing especially from the experience of the Seri people (*Comcaac*) of Sonora. It is shown that various details regarding the use of proper names for people, animals, places, stars, plants, and more present us with ideas and perspectives about the culture of a people. It is therefore important to enter into this area of documentation and to reflect on what is found.

**Keywords:** proper names, Seris, Comcaac, culture, history, cross-cultural contact.

\* Instituto Lingüístico de Verano. [stevemarlett@me.com](mailto:stevemarlett@me.com). ORCID 0000-0003-2604-2017.

## Introducción

No existe ningún aspecto del lenguaje que deje de desafiar a los interesados por sus características particulares. Por más que estudiemos, nos quedan muchas cosas por explorar. Las opciones para la investigación se hacen aún más numerosas cuando se conecta el sistema lingüístico con su uso social, como pretendo hacer en este breve ensayo.<sup>1</sup> El tema que abordo se ubica en una intersección entre la lingüística, la antropología y la historia: los nombres propios.

Algunos autores han buscado rasgos universales en las lenguas, ya que se sabe que en muchos aspectos estas pueden variar, como el orden de las palabras en la oración, el orden de estas en las frases, el tipo de morfología, las restricciones, las categorías de las palabras y los sonidos, entre otros.<sup>2</sup> Un aspecto universal que casi nunca se menciona, dado su carácter evidente, es la presencia en todas las lenguas de las formas de nombrar cosas (sustantivos comunes), acciones y cualidades (verbos y adjetivos) y personas (nombres personales).

Una distinción tradicional, aunque sujeta a debate en el ámbito lingüístico, radica en la diferencia entre los nombres comunes y los nombres propios. Anderson (2007) propone la utilización de términos distintos para estos conceptos: emplea simplemente *noun* para lo que se ha denominado *nomen appellativum* y *name* para *nomen proprium*, por considerarlos entidades muy diferentes. Sin embargo, en la práctica, la distinción no siempre está clara y sigue siendo objeto de controversia.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Este trabajo se basa en una presentación que se hizo en el *X Coloquio Leonardo Manrique* (2022). El tema concuerda con otros de mucho interés sobre los nombres propios y la toponimia en el mismo evento. Agradezco mucho los comentarios y sugerencias de mi esposa Cathy Marlett, José Luis Moctezuma Zamarrón, Martha Muñoz, Carolyn O'Meara y dos dictaminadores anónimos; también a Nilda Sánchez Namuche y Reyna Verónica Quintanar Najera por su valiosa ayuda en la preparación del trabajo.

<sup>2</sup> Véase la extensa literatura representada por obras como las de Comrie (1989), Croft (2003) y Greenberg (1963; 1978).

<sup>3</sup> Véanse, por ejemplo, Gómez de Silva (1994). López Franco (2007; 2014), Van Langendonck y Van de Velde (2016), así como las obras citadas en esas contribuciones. No entro en el debate, pero resulta pertinente señalar que Lyons (1971:338) mantenía una perspectiva diferente: "The most typical nouns [...] are those which denote individual persons and things. Their normal syntactic position [...] is that exemplified in *John ran away*". Los dos tipos de palabras también deben distinguirse de las descripciones de entidades. Por ejemplo, el nombre de un tipo de perro, como *pastor alemán*, difiere de un nombre específico de perro, como *Róver*, y también es distinto de una descripción de cierto perro o tipo de perro, como *perro grande y feroz*. En la antigua historia hebrea presentada en

Esta presentación se concentra específicamente en los nombres propios, los cuales serán referidos de ahora en adelante simplemente como *nombres*. El objetivo es establecer vínculos entre este tema lingüístico y diversos aspectos relacionados con la experiencia humana, incluidos la historia, la vida social y las relaciones interculturales. La exploración del uso de nombres para personas, animales, lugares, estrellas, plantas, entre otros entes, sienta las bases para una reflexión sociocultural significativa.

En relación con la universalidad de los nombres, se han hecho afirmaciones notables, como las siguientes. Según Hough (2016), "names are a linguistic universal. All known languages make use of names". Y de acuerdo con Pulgram (1954): "we know of no people or race in the world today among whom the usage of proper names in some form is totally lacking".

La falta de información detallada sobre los nombres en muchas gramáticas a pesar de la importancia del acto de nombrar entidades particulares y del uso de los nombres en las lenguas humanas, es un fenómeno digno de atención. Anderson (2007:75) lo subrayó en su obra *The Grammar of Names*.<sup>4</sup> En la gramática de la Real Academia Española (RAE-ASALE, 2009) se dedican dos

Génesis 2.19-20, donde Yahvé Dios llevó a "los animales del campo y todas las aves del cielo [...] ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre le diera" (La Biblia de Jerusalén, 1976), observamos el uso del término "nombre" en el sentido de *nomen appellativum*. En la cultura seri, los seres que se convertirían en animales aún no tenían nombres (en el mismo sentido). Se presentaron ante un personaje específico, llamado *Hant liha Quimx* ('el que habla de las posesiones de la Tierra') o el *Cmaacoj Cmasol* ('anciano amarillo') para recibir sus nombres (Felger y Moser, 1985:102). Algunos de estos nombres se mencionan en el estudio de los moluscos de C. Marlett (2014:159, 168), obra en la cual también se aborda la diferencia entre un nombre (*nomen appellativum*) y una descripción.

<sup>4</sup> Es cierto que la documentación de muchas lenguas a menudo carece de información detallada sobre dos aspectos relacionados con los nombres. En primer lugar, la falta de documentación específica sobre los nombres mismos es evidente en muchos diccionarios, donde no se incorporan nombres propios, posiblemente debido a diversas razones. Por ejemplo, en el *Diccionario del Español de México* (2010) se puede encontrar la palabra *sonorense*, pero no el nombre propio *Sonora*. Algunos diccionarios, como el *American Heritage Dictionary* (2000), han subsanado esta falta incluyendo una amplia gama de nombres propios. Además, ha sido común publicar libros al estilo de enciclopedia que presentan selecciones de nombres, como los topónimos (por ejemplo, Albaigès Olivart, 1998). En segundo lugar, otro aspecto que a menudo falta es la información pormenorizada acerca del uso de los nombres en frases y oraciones. Esta documentación se relaciona directamente con la gramática y es la parte a la que Anderson (2007) hace referencia. La falta de atención al modo en que se utilizan los nombres en contextos más amplios puede limitar la comprensión completa de su función en la comunicación.

secciones (doce páginas), aproximadamente el 0.67% de la obra, a los nombres propios. En Huddleston y Pullum (2002), una gramática importante del inglés, se consagran ocho páginas, aproximadamente el 0.32%.<sup>5</sup> En algunas otras gramáticas la información sobre los nombres es casi inexistente. Este vacío en la cobertura gramatical podría reflejar una subestimación histórica de la importancia lingüística y cultural de los nombres en contraposición con otras categorías gramaticales.

La mayoría de los ejemplos en este trabajo se han tomado de la cultura seri de Sonora, aunque es evidente que muchos de los puntos podrían ilustrarse con facilidad utilizando ejemplos de otras sociedades. Los pormenores estructurales de los nombres en seri ya se han presentado en Moser y Marlett (2001) y en S. Marlett (2008);<sup>6</sup> por eso no los repito aquí. El objetivo actual es conectar los nombres con la experiencia humana.

### Uso de los nombres propios

En diversas lenguas y culturas asignamos nombres a una amplia gama de entidades: individuos, grupos de personas, etnias, lugares (incluidos países), eventos, organizaciones, animales (principalmente mascotas, pero también caballos de carreras y otros animales notables), estrellas, constelaciones, lenguas, dioses, personajes legendarios, edificios y mucho más. Estos nombres abarcan tanto cosas visibles como aquellas que no lo son, cosas objetivamente existentes y creaciones de nuestras mentes.

La existencia del nombre, o el nombre mismo, nos ofrece información valiosa sobre la historia, las experiencias, las relaciones interculturales, la cosmovisión y los valores. Este estudio explorará ejemplos concretos, tanto del presente como del pasado, que

<sup>5</sup> Es importante señalar que esas ocho páginas fueron muy útiles y sirvieron como una guía clave para mi trabajo en este tema.

<sup>6</sup> Los datos utilizados provienen de diversas fuentes, entre las que se incluyen el diccionario de Moser y Marlett (2010) y varios textos, como Herrera Casanova (2012), Moreno Herrera (2012), Montaña Herrera *et al.* (2022), Moreno Herrera y Marlett (2022), y otros recientemente publicados en S. Marlett (2022). Además, se han consultado fuentes históricas citadas, notas de trabajo de campo personales, así como conversaciones que se mantuvieron con miembros de la comunidad a lo largo de varios años y comunicaciones personales con Mary B. Moser y Cathy Marlett. Agradezco sinceramente la colaboración de varias personas de la comunidad, incluidas María Luisa Astorga, Mayra Estrella, Javier (anteriormente, Xavier) Moreno y René Montaña. Asumo la responsabilidad por cualquier error que pueda aparecer en la presentación de estos datos.

ilustran la manera en que los nombres actúan como ventanas que nos invitan a contemplar el mundo desde perspectivas diversas. Cada ejemplo está intrínsecamente vinculado a la cultura de manera más íntima que los nombres comunes.

¿A qué entidades ponemos nombres? A aquellas que nos son importantes, aquellas que nos resultan llamativas, a aquellas con las que nos conectamos por alguna razón, o las que queremos que existan mediante un acto creativo. La observación de Bonfil (2019:37) es muy cierta: “lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre”. Por lo tanto, no dudo de la importancia de incluirlos en los registros de las lenguas, aunque una entrada en un diccionario no es suficiente.

El acto de nombrar entidades es algo común, incluso más frecuente que la creación de sustantivos y verbos: pocos de nosotros inventamos sustantivos o verbos, pero muchos hemos creado nombres para algo. Este hecho en sí mismo representa algo significativo.

### *Personas*

Los nombres de personas (antropónimos) son los nombres más conocidos y estudiados en muchas lenguas. En el diario del soldado Juan Bautista de Escalante, de 1700 (Sheridan 1999:37-60), se presenta una lista de nombres “chichimecos” de “gentes salineros” para referirse a un grupo de seris que supuestamente fue responsable de la muerte de “tepocas” en un lugar específico.<sup>7</sup> La lista incluye nombres como Imimasli, Amcanononcusi, Amacusasaqq, Caialg, Xapcuxssi y Sefluy —algunos se repiten en el diario con ligeras variaciones—; también se menciona a una persona llamada Xatalcamassaca. El diario registra otros nombres, como Quipati, Fachicumin, Astcuimel, Nomiil, Xeselxasimt, Astquil, Casama, Pini y Guepague. Aunque estas formas claramente intentaban representar nombres autóctonos, carecen de interpretación en este momento, aunque algunas secuencias de sílabas muestran similitudes con palabras modernas (veremos ejemplos modernos similares más adelante). La mención de estos nombres, junto con otro, Catapca, que consigna Juan Ortiz Zapata en 1678 (Sheridan 1999:28), constituye uno de los primeros intentos registrados y accesibles de escribir algo relacionado con la lengua seri.

<sup>7</sup> Según Sheridan (1999:38), los seris salineros atacaban el pueblo de Santa María Magdalena de los Tepocas, situado entre Cucurpe y Tuape en la cuenca del río San Miguel.

La siguiente lista de nombres a la que tenemos acceso está en el censo de 1890. Esta presenta la mayoría de los miembros de la etnia seri. Aunque muchos de ellos nacieron en la isla Tiburón y eran monolingües, se observan nombres y apellidos típicos de la cultura mestiza. Una página de ese documento se muestra en la figura 1.

El uso frecuente de nombres como José y María, así como de apellidos como Perales y Morales, no tiene una larga historia en la cultura seri. La historia de cómo estos nombres y apellidos llegaron a generalizarse en la comunidad es crucial para entender la intersección entre la lingüística y la historia. Ya hacia mediados del siglo XIX, nombres de este tipo estaban en uso. ¿Cómo ocurrió este cambio?<sup>8</sup>

Lo que se nos ha transmitido es que, durante el siglo XIX y hasta el siglo XX, cuando los seris visitaban los ranchos, sobre todo ganaderos, establecidos durante el siglo XIX en territorio comacáac (Ramírez Zavala, 2018), para trabajar o solicitar ayuda, los rancheros les asignaban nombres, tanto a los adultos como a los bebés. A aquellos les daban nombres completamente inventados, lo que resultaba en que una persona podía tener un nombre diferente en sendos ranchos. En consecuencia, cuatro hermanos podían tener cuatro apellidos diferentes e incluso uno de ellos podía tener más de uno. Esta práctica dio origen a los apellidos que han perdurado hasta el día de hoy en la comunidad. No es casualidad que algunos de estos apellidos de los seris sean idénticos a los de personas reconocidas en la historia de Sonora, sin compartir el ADN.

En algunos casos, los rancheros u otras personas tomaban la iniciativa de bautizar a los bebés seris asignándoles nombre y apellido. Así se originaron ciertos nombres en la historia de la comunidad. A veces el nombre del bebé —algunos viven todavía— se ponía durante el bautizo en una iglesia católica, aunque no hay ningún templo católico en el territorio seri. Alguien asignaba el nombre al bebé en ese momento si los padres no lo habían hecho.

<sup>8</sup> Ciertamente, la evolución de la adopción de nombres y apellidos puede variar significativamente entre las diversas culturas de México. Moctezuma Zamarrón y Nava (2011) señalan que entre los mayos y yaquis, por ejemplo, algunos nombres se transforman en apellidos con el tiempo. Por otro lado, entre los kickapoos, las personas comenzaron a añadir a sus nombres nativos tanto nombres propios como apellidos “de sus patrones o simplemente aquellos que les agradaran” (Moctezuma y Nava, 2011:114). Estas variaciones pueden atribuirse a diferentes contextos históricos y a las distintas dinámicas culturales presentes en cada grupo étnico.

# Secretaría de Gobierno del Estado de Sonora.

1890

*copiada*

## Padrón de la tribu de seris sometidos á la paz, con expresión de sus nombres, sexo, edad y lugar de su nacimiento.

FECHAS DE PAZ.		SEXOS.	NOMBRES.	LUGAR DE SU NACIMIENTO.	Educa- ción.		LUGAR DE SU RESI- DENCIA.	CONOCIMIENTOS EN EL IDIOMA.	OBSERVACIONES.
D.	M.				A.	M.			
25	Nbre.	1890	Hombre	José Paulino de la Cruz, (6) El Cuyo.	32	Isla del Tiburón	Casada, 1 71.	Rancho del Centro.	Habla y entiende es- pañol.
"	"	"	Mujer	Maria Jerencia de la Cruz	69	El Jasiñote	Casada, 1 60.	"	id. id.
"	"	"	Niña	Domingo de la Cruz	8	Hermosillo	Célibe, 1 27.	"	Mujer del anterior. <i>40</i>
"	"	"	Mujer	Mariana de la Cruz	30	Isla del Tiburón	Casada, 1 63.	"	No habla y entiende <i>40</i>
"	"	"	Niña	Margarita de la Cruz	7	Costa Rica	"	"	id. id.
"	"	"	Niño	José Cruz	6	Costa Rica	"	"	Mujer de José de la Cruz
"	"	"	Niño	Dolores de la Cruz	5	Isla del Tiburón	"	"	Hija de la anterior y de José
"	"	"	Niño	Francisco de la Cruz	3	Isla del Tiburón	1, 7 92	"	Hija de la anterior y de José
"	"	"	Hombre	Ramón Blanco	13	Isla del Tiburón	1 61.	San Fernando.	Hijo de los anteriores, murió <i>40</i>
"	"	"	Hombre	José María Estorga	25	Tasquiote	Casado, 1 77.	"	Hermano de Mariana y es- tado de J. de la Cruz.
"	"	"	Mujer	Mariana de Estorga	34	Isla del Tiburón	Casada, 1 61.	Costa Rica.	Con tres hijos.
"	"	"	Niño	José María de Estorga	6	"	"	"	No habla ni entiende.
"	"	"	Niño	Justo Estorga	5	El Carrizal	1 15.	"	Hijo de los dos anteriores.
"	"	"	Niña	Maria Antonia Estorga	3	"	1 83.	"	id. id.
"	"	"	Hombre	Pedro Robles	33	Rcho. de S. Juan	Casado, 1 73.	San Fernando.	Con cinco hijos.
25	"	"	Mujer	Maria de Robles	36	Isla del Tiburón	Casada, 1 63.	"	No entiende ni habla.
"	"	"	Niña	Elena Robles	7	"	"	"	id. id.
"	"	"	Niña	Andrea Robles	6	"	1 10.	"	Hija de los anteriores.
"	"	"	Niña	Francisca Robles	3	"	97.	"	id. id.

FIGURA 1. La primera página del censo de los seris de 1890.

Cuando el antropólogo estadounidense W. J. McGee visitó la costa de Sonora a finales del siglo XIX, encontró personas seris en el rancho Costa Rica, de quienes obtuvo gran parte de la información para su extenso informe (McGee, 1898). Los nombres de las mujeres mencionadas por McGee eran de tipo occidental, como Juana María o Candelaria (McGee, 1898:165). La presencia de estos nombres y otros similares refleja el efecto del contacto entre dos culturas, una con influencia y poder y la otra en situación de subordinación. Así se ejemplifica de manera particular lo que se observa en el léxico de una lengua cuando no hay igualdad social, como ocurrió en Inglaterra después de la conquista normanda, cuando se introdujeron en el inglés palabras francesas. En la actualidad, debido a la influencia de diferentes medios, incluidos los cibernéticos, podemos acceder, y elegir, a las bases de datos que contienen los nombres de pila registrados en actas del Registro Civil.

Antes era frecuente en la cultura seri no asignar un nombre a un bebé recién nacido. Después de cierto tiempo, quizás varios meses más tarde, se le daba un apodo al niño. La razón podría estar relacionada con la gran tasa de mortalidad infantil, por lo cual se esperaba cierto tiempo antes de darle un nombre, aunque también podría deberse a otras razones. Además, el apodo no era permanente ni único.

El uso de apodos, también conocidos como motes,<sup>9</sup> era característico. Hoy, dentro de la comunidad, los hablantes pueden usar el apodo junto al nombre registrado o en lugar de él. Un ejemplo reciente que he conocido es el de una persona a la que se le llamaba [koŋko] porque cuando era un niño y escuchaba un ruido, decía *xocomca* ([xo'komka], ¡es ruidoso!) con pronunciación infantil, y ese nombre se le quedó. Esos nombres probablemente variaban. Algunos los utilizaba la familia; otros, los amigos. Algunos se usaban directamente en presencia de la persona, otros no. Además, los apodos podían cambiar con el tiempo.

El informante e intérprete del que se valió McGee durante su breve visita al territorio comcáac se llamaba Francisco Estorga o Juan Estorga, con el apodo Mashém según McGee, que se presume se pronunciaba [ma'ʃi.m] (McGee, 1898:110). Es posible que el propio hablante haya proporcionado ese nombre. Aunque McGee no sugiere una explicación para el nombre, podríamos presuponer que se deriva del habla de un niño, posiblemente de

<sup>9</sup> Es posible que esta palabra no tenga un uso amplio en México. Aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE-ASALE, 2019) con esta definición: "Sobrenombre que se da a una persona por una cualidad o condición suya".



Mashém mismo, al decir *imaziim* ('lo que no es bonito'), *imaziim iha* ('no es bonito') o *maziim* ('es bonito', forma finita) — no para aplicárselo a sí mismo, sino para alguna cosa en su entorno—. Sin embargo, en realidad no lo sabemos. Incluso hoy se necesita casi siempre más explicación para comprender un apodo, pues los apodos pueden ser muy obvios ("nariz grande", por ejemplo), pero otros son formas cortas o distorsionadas (como "koŋko") de otras palabras, o aun si se entienden, no tenemos la menor idea de por qué tenían ese nombre.

En ciertos casos, el nombre empleado para referirse a un individuo era más bien una descripción de la persona y probablemente tenía un uso general, sin que la persona dijera "así me llamo". En la tradición oral, se han registrado algunos de estos nombres descriptivos, como Cmaam Quiscama ('mujer que tiene una balsa'), Cmaam Coostim ('mujer que canta'), Oficj Cooil ('el cuya camisa es azul'), Ctam Barriil ('hombre barril'), Comcaii Ilít Cooxp ('anciana con cabello blanco') y Haajö Itaast ('el cuyo diente es de excremento'). Probablemente, este tipo de nombres es similar a los que se encuentran en la lista de nombres escrita por Juan Bautista de Escalante (Sheridan, 1999) y que se presentó al principio de esta sección. En relación con estos nombres, tengo la impresión de que se emplean menos ahora para los miembros de la comunidad. Si este fuera el caso, posiblemente se deba a que muchas veces los apodos no son favorables a la persona referente.

Sin embargo, los apodos descriptivos siguen siendo populares para personas ajenas a la comunidad, y a menudo implican una historia de relación y experiencia. Es posible que los apodos se utilicen para mantener un cierto control, ya que los extraños pueden no percibir, entender o apreciar el significado detrás del apodo. Además, son más personales y fáciles de recordar que un nombre y apellido foráneo. Algunos ejemplos se presentan en S. Marlett (2008): Maricaana Coojöquim ('americano que ladraba'); Iif Caacoj ('el cuya nariz es grande'), Cmaacoj Haari ('viejo howdy'<sup>10</sup>); Moosni Ilít ('cabeza de caguama'); Siip Imitóm ('joven que no tiene dinero'); Ilít Cozazni ('el cuyo cabello está enredado').

En Anderson (2007) se introduce el concepto de *lall name*, nombres que tienen su origen en el habla de los niños o en la imitación de esta y que son frecuentes en la comunidad seri. Mary Moser ha registrado muchos de ellos. Son interesantes en varios

<sup>10</sup> "Howdy" es una versión muy coloquial para "hola" entre los estadounidenses que aparentemente proviene de la frase "How do ye?" Fue registrada por primera vez en los principios del siglo XIX.

niveles. Muchas veces es necesario estar en contacto con la familia misma para entenderlos bien. Un ejemplo típico es Lapisiin, habla de niño para decir *saraapi caziim* ('sarape bonito'). Estos nombres demuestran la atención prestada al niño y al ambiente jocoso en el que vive.

Se utilizan varios vocablos en combinación con un nombre para indicar respeto, etnicidad u otra seña. Algunos ejemplos son: *cmiique* Roberto ('persona seri Roberto'), *comcaii* Saara ('anciana Sara'), *cmaacoj* Antonio ('anciano Antonio') y *cocsar* Luis ('mexicano no indígena Luis'). Un estudio de los nombres usados en una cultura también tiene que describir este tipo de embellecimientos (*embellishments*, usando la terminología de Huddleston y Pullum [2002]). Estos términos son indicativos de los valores culturales, como el respeto a las personas mayores.

En la cultura seri, el respeto a una persona muerta se manifiesta evitando el uso de su nombre por un tiempo. Si el nombre era un apodo que se relacionaba con cierta palabra, esta costumbre ha impulsado la creación de expresiones nuevas en la lengua para reemplazar esa palabra, por lo menos localmente y por tiempo extendido. Véase la discusión de algunos ejemplos en C. Marlett (2014). También ha impulsado el uso de expresiones respetables con el nombre del difunto después de cierto tiempo. Algunos ejemplos son: *ziix cmiique caii ctam* Jesús Félix ('cosa persona seri adulto hombre Jesús Félix'), *ziix ctam* Porfirio ('cosa hombre Porfirio'), *ziix caaixaj quipnaail* Ramona ('cosa fuerte con falda Ramona'), *ziix cmotomn* Pedro ('cosa débil Pedro'). Más ejemplos se dan en S. Marlett (2008). El uso de este tipo de expresiones que acompañan al nombre señala de manera muy importante el respeto y cuidado que las personas en esta cultura tienen para con las personas que han perdido a un ser querido. Es importante documentar la existencia de estas costumbres que casi nunca figuran en el diccionario típico.

La costumbre de nombrar también se extiende a las muñecas creadas o adquiridas por las niñas, nombres similares a los apodos que se le ponen a los adultos. En la siguiente sección se explora más sobre los nombres de ciertos animales y una forma antigua de nombrar a las personas.

## Animales

Una costumbre de antaño era ponerle a un perro el nombre de un cerro o de un lugar (Moser, 2003). Por ejemplo, *Cámota* es el nombre de un cerro ubicado en el área ancestral de Manuel Encinas (circa 1870-circa 1931), quien dio ese nombre a su perro. Otro ejemplo es el de María Luisa Astorga, quien, cuando era niña, nombró a su perro *Cotj Ata Iti Ihijj*, que es el nombre de un lugar en el área donde vivía. Según ella misma, este acto servía para recordar un lugar importante.

Sin embargo, hoy en día esta costumbre se ha perdido y es frecuente usar nombres de la lengua española para los perros, nombres bastante simples, como Canela, Güera, Negra, Diamante, Bengala, Tránsito, Max y Pancho Moreno, entre otros. Este cambio probablemente refleje una transición cultural relacionada con la sedentarización de la población y la influencia del español en la vida cotidiana.

Asimismo, se ha registrado el nombre del primer perro que existió en la isla Tiburón, aunque no se sabe más acerca de su origen: *Yoodli*. El nombre incluye un sonido inusual, la *d*, y un sonido atípico en la lengua seri, la aproximante lateral sonora /l/.

A los dueños de perros con nombres provenientes de topónimos se les llamaba, por ejemplo, *Popocatepetl quih ai*, 'padre de Popocatepetl',<sup>11</sup> si era hombre y el perro era macho; o *Popocatepetl quih ata*, 'madre de Popocatepetl', si la persona era mujer. Esta costumbre reforzaba aún más el recuerdo de los topónimos y la conexión entre la persona y el territorio. Un ejemplo es *Xaasj Ihamoc quih ai* ('padre del [perro llamado] *Xaasj Ihamoc*'), topónimo de un lugar lleno de cardones al este de Bahía de Kino, para referirse al señor también conocido como Santo Blanco.

Explorando un momento fuera de México, me sorprendió encontrar por casualidad una discusión en torno a los nombres de los caballos (*horse names*) utilizados por las personas de la nobleza etíope (Mehari, 2007). Un ejemplo era *Abba Garay* ('padre de Garay'), donde *Garay* era el nombre de un caballo de guerra. El uso estructural paralelo a la costumbre relacionada con los perros en la cultura seri nos hace preguntarnos si en otras culturas el patrón se utiliza con otros animales.

<sup>11</sup> Este término en particular implica que el perro es macho. Creo que era más conveniente tener un macho para la cacería que una hembra.

*Grupos de personas*

Existen términos para referirse a los grupos de personas, como *cocsar* (persona o personas mexicanas no indígenas); *yetz* (singular, *yequim*), personas de la etnia yaqui; *hápatsoj* (singular, *hápats*), personas de la etnia apache; *hapaay* (variante: *mopaay*), persona o personas de la etnia o'odham. La existencia de estos gentilicios es un reflejo de la historia de los contactos entre los seris y otros grupos. El primero (*cocsar*) es un préstamo que señala la interacción con otros grupos lingüísticos cuyos nombres no han sido documentados. Puede observarse la palabra en lengua eudeve *kóksor* ('español') (Lionnet, 1986) posiblemente desde hace algunos siglos atrás. Es importante subrayar que estos nombres utilizados por los seris no coinciden exactamente con los autoetnónimos de los grupos mencionados. Las implicaciones de esa observación quedan por explorar.

En cuanto a los nombres usados para autodenominarse, encontramos *comcaac*. Este es un sustantivo plural. En la actualidad se pronuncia [kon'ka:k], mientras que en el siglo XIX se pronunciaba [kom'ka:k].<sup>12</sup> La forma singular es *cmiique*. Hoy se pronuncia ['kwĩ:kɛ], pero en el siglo XIX y principios del siglo XX se pronunciaba ['kmi:kɛ]. Estas palabras importantes han planteado desafíos para los no familiarizados no solo en términos de pronunciación, sino también en cuanto a la escritura. Nadie sabía escribirlas a causa de los sonidos que contienen y por falta de análisis. Más tarde hubo intentos problemáticos para escribirlas, adornándolas con letras o tildes innecesarias, incluso en documentos y sitios gubernamentales nacionales. Por lo tanto, hasta hace poco, ha sido mucho más común usar el exónimo seri. La diferencia entre singular y plural ha producido confusiones en los extraños: expresiones como 'niño *comcaac*' suenan curiosas debido a la yuxtaposición de un sustantivo singular y una palabra en plural. En español, como en algunas otras lenguas, es frecuente emplear la misma forma como sustantivo o adjetivo. Dado que estas palabras no son adjetivos en la lengua seri sino sustantivos que se refieren directamente a personas, expresiones como 'ropa *comcaac*' o 'perro *comcaac*' suenan más que curiosas: suenan terribles. El intento de respetar la cultura mediante el uso del autoetnónimo se enfrenta a diferencias gramaticales en las dos lenguas que no se resuelven fácilmente.

<sup>12</sup> La evidencia de cómo se pronunciaba en el siglo XIX se encuentra en las listas de palabras recopiladas por Bartlett (1852) y Pinart (1879).

Los nombres de los subgrupos de los *comcaac* no se registraron en la época colonial ni en el siglo posterior. Se inventaron nombres, como *tepcas*, *salineros*, *tiburones*, *guaimas*, *upanguaimas*, *cocomagues* y *seris* (Orozco y Berra, 1864:42), variantes de nombres que aparecen en el mapa de Venegas (1757). Este hecho refleja la distancia cultural entre los seris y los nuevos pobladores que los querían “reducir”. Los subgrupos importantes cuyos nombres se registraron en E. Moser (1963; 2017) son: *xiica hai iicp coii*, *xiica xnaai iicp coii*, *Tahejöc comcaac*, *heeno comcaac*, *xnaamotat* y *xiica Hast ano coii*. Cada nombre tiene su significado y su historia, igual que el grupo que representa. Seguramente también había otros nombres no registrados y ahora olvidados. El registro de los nombres existentes indica el reconocimiento de una diversidad interna en la cultura no solo en términos de región, sino también, en algunos casos, de habla y costumbres.

Se ha registrado el nombre de una pandilla, un grupo famoso de doce hombres considerados malhechores por los seris: *Ctamcö Catl* (literalmente, ‘hombres broncos’). Uno de ellos tenía el apodo *Ziix Coojoj* (‘cosa chaparra’ o posiblemente ‘cosa impaciente’). Otro malhechor tenía el apodo *Hant Ihiisax* (‘vida de la tierra’), nombre que no se explica fácilmente. Es importante reconocer la existencia de estos nombres, ya que reflejan parte de la historia, la vida social y la percepción de los personajes. Se han registrado nombres tanto de personas que hicieron el mal como de aquellos que no lo hicieron. Con cada generación se pierde más esa historia: muy poco se ha grabado y aún menos se ha descrito.

### *Lenguas*

Sobre los nombres de las lenguas usadas en la cultura seri, no hay más información que la que se consigna en la sección anterior. Se usa el nombre singular del gentilicio seguido por una nominalización del verbo *caaitom* (‘hablar’), *iitom*, que significa ‘con que habla’. Ejemplos de ello son *cmiique iitom* (lengua seri), *yequim iitom* (lengua yaqui), *cocsar iitom* (español) y *maricaana iitom* (inglés).<sup>13</sup>

### *Lugares*

Se han registrado más de seiscientos topónimos en el diccionario seri (Moser y Marlett, 2010). Cada uno de ellos es un testimonio de una conexión íntima con el territorio y con una larga historia

<sup>13</sup> Para obtener más detalles, se pueden consultar S. Marlett (2008) y Nava (2021).

(Martínez Tagüeña y Torres Cubillas, 2018).<sup>14</sup> Es probable que se hayan perdido muchos más nombres de lugares habitados en anteriores siglos.<sup>15</sup>

Algunos nombres son básicos o primarios: Hoona, Sana, Saps, Soosni, Tahejöc y Xnit, entre otros. Es evidente que no todos los nombres son descriptivos, a diferencia de lo que ocasionalmente se ha afirmado de manera muy general para lenguas indígenas.

Muchos nombres se refieren a lugares muy importantes en la historia, como Hast Cacöla.<sup>16</sup> Muchos de estos nombres incluyen algún tipo de descripción de aquello que designan, como Zaaq Án Cooxp ('cueva cuyo interior es blanco'). Muchos de estos nombres son bastante sencillos en cuanto a lo que expresan, como Hast Cacösxaj ('cerro alto', en referencia a Pico Johnson). Algunos nombres indican una relación con alguna leyenda, aunque esta información se haya perdido con el tiempo, como Xepenocaaytaj Oxápaxam ('lo que los caballos del mar [seres fabulosos] escarbaron'). Otros nombres son realmente llamativos, como el que se emplea para referirse a isla Las Ánimas, según nos informó don Alfredo López: Hant Iicot Conttaca Toii Hant Cöicaap Hast ('cerro donde uno pasa para ir al mundo más allá'). Algunos nombres están relacionados con experiencias específicas, como An Iquitj Quih An Him Ipácatx ('donde se tiró el pantalón', descrito en O'Meara *et al.*, 2012). Además, ciertos nombres sirven como enlaces con un pasado diferente y lejano, los cuales podrían pasar inadvertidos y sin un estudio adecuado. Un ejemplo es el nombre para la isla Rasa, Tosni Iti Iiquet ('donde los pelícanos tienen sus crías').<sup>17</sup>

Lo que no se percibe en estos nombres es evidencia de una cultura anterior a los seris en la zona, como se ha registrado en Inglaterra con los nombres que han sido documentados y expli-

<sup>14</sup> La cantidad de nombres, sus formas y sus usos indican una relación íntima con el entorno físico. Ahora, reflexionando que solo eran dos nombres los que usábamos para lugares en las 64 hectáreas donde crecí en el estado de Nueva York, la toponimia de la cultura seri me parece impresionante.

<sup>15</sup> Para conocer un análisis estructural de los nombres, pueden consultarse Moser y Marlett (2001) y S. Marlett (2008). Se reconocen los esfuerzos y la documentación de Luque Agraz y Robles Torres (2006), Henzi (2017) y O'Meara y Henzi (2021).

<sup>16</sup> Para más detalles, consúltense Moreno Herrera (2012) y S. Marlett (2022).

<sup>17</sup> Lo que se ha afirmado en otro contexto sobre las lenguas originarias parece ser correcto aquí también: hay ausencia de topónimos que incluyan el nombre de alguna persona, a diferencia del inglés (por ejemplo, Washington) y el español (por ejemplo, Pueblo Miguel Alemán o Ciudad Juárez). Se puede consultar una significativa investigación en Bowen *et al.* (2015) y en Bowen (2022).

cados en varias obras. Sin embargo, no podemos descartar esa posibilidad.

Es notorio que ningún topónimo seri aparezca en documentos históricos,<sup>18</sup> lo cual puede deberse a diversas razones, incluidas la indecisión sobre cómo escribir los nombres y la falta de interés debido a los intentos de exterminio de esta etnia. Aún hoy los nombres de los pueblos donde viven los seris, que tienen poca historia oficial, se han registrado en español en vez de registrarse con los nombres autóctonos: Punta Chueca (Socaaix) y El Desemboque (Haxöl lihom).<sup>19</sup> A la vez se observa que, incluso entre los seris, se utilizan a veces los nombres en español en reuniones internas.

También es notorio, aunque no sorprendente dada la historia, que no existan topónimos en el español de la región que provengan del seri, a diferencia de lo que ocurre en muchos otros lugares de la república.<sup>20</sup>

### *Estrellas y constelaciones*

Cuando uno mira hacia el cielo en la noche, se percata de la enorme variedad de opciones para nombrar las estrellas y las constelaciones. Cualquier nombre es una construcción creada, heredada o tomada como préstamo. Por lo tanto, la comparación de los nombres de estas puede ser interesante.

Algunos nombres reflejan una percepción similar; la congruencia de significado se debe a eso. La estrella polar, Azoj Canoj Imatax ('estrella que no anda'), tiene nombres que expresan ideas similares en varias otras lenguas de América del Norte (Miller, 1997) y probablemente del mundo. Ihamoquixp (derivado de 'noche blanca') para la Vía Láctea no es un nombre sorprendente.

En otros casos, los nombres que comparten algunas culturas pueden indicar la existencia de contacto cultural durante miles de años, que ha dejado indicios en los nombres. Los seris llaman Cmaamc a la constelación Pléyades. Este nombre probablemente

<sup>18</sup> Descarto la presencia de los nombres Sierra Kunkaak y Bahía Kunkaak en algunos mapas, porque eran invenciones de un extraño; no son nombres que provengan de la cultura seri ni se conforman con los patrones autóctonos.

<sup>19</sup> Este hecho me recuerda lo que alguien me contó en un pueblo de la cultura tlapaneca (los me'phaa) en Guerrero. El pueblo se había fundado hacía pocos años y cuando las autoridades intentaron registrar el nombre autóctono usado entre ellos, la oficina del gobierno estatal les dijo que no era posible, que el nombre tenía que ser en español. Estas experiencias indican que todavía existe discriminación para con las lenguas originarias y falta de poder en materia lingüística.

<sup>20</sup> Véase la discusión en Bonfil (1990:36), sobre la situación en otros lugares.

es una forma plural arcaica para *cmāam* ('mujer'). La forma plural actual es *cmājiic*. Para los seris, esta constelación representa un grupo de siete mujeres dando a luz.<sup>21</sup> En varias otras culturas de América del Norte, las estrellas representan mujeres jóvenes (Miller, 1997), aunque en algunas lenguas muy próximas al territorio seri (maricopa y pima) representan algún tipo de animal pequeño.

Los nombres pueden estar relacionados con leyendas que tienen moraleja, con costumbres y con lunaciones importantes para la vida de la comunidad. Por ejemplo: Ihamoquixp Quizjoj ('los que llevan la Vía Láctea') (Montaño Herrera y Marlett, 2016; Perales *et al.*, 2019); Azoj Canoj Hant Ifii Caa ('estrella que pasa en la mañana'), también llamado Coneaax Oaacta ('lo que la que se lava las manos mira'), Naapxa ('zopilote') para referirse al planeta Venus y Naapxa *yaa* ('cuando pasa [la estrella] Naapxa' en diciembre) (Hernández Santana, 2015:98-99).

La comparación de los nombres en diferentes culturas puede revelar otras cosas interesantes. En Montaño Herrera (2007) se ha descrito Hapj, una constelación que corresponde, más o menos, al cinturón de Orión. Las tres estrellas en la constelación son Haamoja ('antílope'), Hap ('venado bura') y Mojet ('borrego cimarrón'). Este grupo se relaciona con Azoj Cmiiique (una constelación que representa una persona). Lo que hallamos en Miller (1997) es que en ciertos grupos yumanos, más al norte en México y en los Estados Unidos, la identificación es exactamente la misma, como explica Montaño, un cazador zurdo que está tirando una flecha. Aún más, algo similar se encuentra en grupos que no están cerca de la zona y que tienen una filiación lingüística diferente (yutonahua). Esta información, nos permite ver claramente que había contacto entre varias culturas que en algunos casos no se relacionaban genéticamente. Esta información también ha servido para un importante estudio de la ecología histórica (Wilder *et al.*, 2014).

### *Personajes legendarios, gigantes y otras entidades*

Hay nombres de personas y personajes legendarios, incluidos los gigantes. Entre ellos: Cmaam Ipca Cöcoos ('mujer que cantaba de la lluvia', una mujer con poder espiritual relacionada con la lluvia), Ziix Tisil Ziix Coox Cöcoos ('cosa que siendo pequeña cantaba de todo', un muchacho que podía cantar de todo),

<sup>21</sup> La versión que Kroeber (1931) registró es un poco diferente: la constelación es una mujer y sus hijas (el original dice *children*) que salen a orinar.



Ziix Anxö Coohit ('cosa que comía mucho', un gigante comelón), Hooro Cöicaasitim Quiya ('el que podía engañar con oro', un engañador famoso, posiblemente una persona ficticia que proviene de otra cultura).

Entre los personajes sobrenaturales, están Hant Caai ('creador del mundo'), Yooz (nombre alternativo para Hant Caai; también es el dios cristiano; proviene de Dios), Hant Hasooma (creador del primer seri y dueño de todos los animales), Hant Iiha Cootni (espíritu de la cueva Haapis Iihom), Hant Iinojaacoj (entidad debajo de la tierra que causa temblores [Herrera Casanova, 2012]) y Sloomxöla ("una mujer misteriosa que vive en una cueva y quien viene por aquellos niños que lloran sin parar [...]. Al traer a los niños o bebés a su cueva, los pone a asar sobre un fuego debajo del cual pone unos berberechos para recoger la grasa que cae del niño mientras se está asando. Prefiere niños gorditos dado que son más jugosos" [Morales *et al.*, 2019:327]). Todos estos nombres nos vinculan con la historia, las creencias y la creatividad de una cultura.

### *Plantas*

También se ha dicho que a veces se ponían nombres de personas a ciertos árboles. Un ejemplo es el mezquite llamado María Ignacia, que fue reclamado por una mujer de ese nombre. La dulzura de su fruto, utilizado para la harina de mezquite, era reconocida.<sup>22</sup> Además, en la isla Tiburón, había un árbol guayacán conocido como Mocni Hasípitxot ('guayacán limpiado [como con papel higiénico]'), que fue reclamado por una mujer y compartido con otras personas. Este árbol proveía una buena cantidad de resina usada en la producción de un barro azul (M. Moser, 1964). También se registra un palo fierro con el nombre Comitín Güera ('palo fierro güera'), aunque no se han preservado las razones detrás de este nombre. Además de que habría que hacer notar que la palabra "güera" no se usa normalmente en la lengua seri.

Más de un cactus cardón tiene un nombre particular, aparentemente derivado de alguna característica distintiva y de su ubicación en un área donde había pocos. Algunos ejemplos incluyen Xaasj Xepe Iti Coyai Iteems ('cardón barba de pirata'),

<sup>22</sup> Este ejemplo me recuerda la costumbre de mi abuela materna de nombrar ciertas matas en su casa con los nombres de las mujeres que se las dieron. Por ejemplo, a una planta específica le llamaba Mrs. Jones. Este tipo de práctica refleja el tema presentado arriba en la sección sobre los animales, donde el nombre se utiliza para recordar algo importante, en este caso, una amiga.

Xaasj Cacöla ('cardón largas', el nombre indica algo de ranuras grandes), Hatni Ocáptaxlca (el nombre indica que los pájaros carpinteros lo han picado).

### *Edificios, calles y negocios*

En la comunidad seri, no hay una rica historia de edificios, calles y negocios, lo que posiblemente explica la escasez de evidencia de nombres en esta área semántica.<sup>23</sup> Generalmente, cuando se ve un nombre escrito en un edificio, como el Centro Cultural Comcaac "Coyote Iguana" en Punta Chueca, se entiende que el nombre fue creado o promovido por un extraño, lo cual representa una forma de imposición cultural. Un ejemplo de un nombre más interesante es Zeme Yapxöt ('flor de la puesta del sol'), nombre que René Montaña ha dado al edificio donde da clases.

Cuando se llevó a cabo un proyecto de construcción de edificios y calles en la década de 1970 (Esparza, 1975), los coordinadores del proyecto asignaron nombres a las calles que crearon. No obstante, hasta donde se sabe, estos nombres nunca se han utilizado.

En general, no se han usado nombres autóctonos para los negocios en las comunidades; a menudo, estos negocios ni siquiera tienen nombres. Sin embargo, durante un tiempo, hubo una tienda de una mujer seri en Punta Chueca que llevaba el nombre pintado en letras grandes: Abarrotes Tahejöc ("Isla del Tiburón").

### *Fechas, eventos y grupos*

Los nombres de las lunaciones empleados en la cultura seri aparecen por primera vez en Pinart (1879) y luego en Kroeber (1931). Se actualizan en Moser y Marlett (2010) y se explican en Hernández Santana (2015). La última obra subraya la importancia no solo de registrar el tema, sino también de estudiarlo, ya que el sistema de lunaciones seris "sirvió como un marcador de actividades culturales relacionadas con los ciclos naturales, pues cada nombre con el que se conocían las lunaciones hace referencia a situaciones ambientales o astronómicas distintivas y relativas a cada periodo" (Hernández Santana, 2015:76). El hecho de que estos nombres, desde hace mucho tiempo, tengan poco uso, refleja los cambios culturales que han ocurrido.

<sup>23</sup> Esto contrasta con la costumbre en Inglaterra (mucho menos común en los Estados Unidos) de dar nombres a casas particulares.

No es sorprendente la falta de nombres para los días de la semana, puesto que la existencia de la semana como tal es una invención de otra cultura, que no tiene importancia en el contexto seri. En el diccionario aparecen dos nombres que reflejan el contacto que los seris tenían con los ranchos para trabajar o pedir ayuda en el siglo pasado. La palabra para “semana”, cuya etimología incluye un prefijo que proviene de una lengua yuto-nahua, es *icatoomec*,<sup>24</sup> y usa la raíz ligada *toomec* de ‘domingo’ (S. Marlett, 2014). Con base en esta palabra, existen dos nombres: *icatoomec caacoj* para ‘domingo’ (literalmente ‘icatoomec grande’) e *icatoomec heeque* para ‘sábado’ (literalmente ‘icatoomec pequeño’).

Se hace referencia a cierto evento catastrófico de la prehistoria seri, en el cual las personas se convirtieron en animales, con el nombre Hant Haaco lima, que es *hant* (‘tierra’) seguida por una nominalización de la expresión *haaco cama* (‘tener poder espiritual, como de brujo’).

Por último, me gustaría referirme a los nombres creados por personas de la comunidad en los últimos años y que ya tienen un alcance nacional e incluso internacional. El grupo de rock Hamác Caziim (literalmente ‘fuego bonito’, traducido en su material promocional como fuego divino) ha dado conciertos en muchos lugares durante más de diez años. Los miembros de este grupo también son responsables de la creación de una actividad cultural de música que se realiza anualmente: Xepe Án Cöicoos (literalmente ‘canción acerca de la zona del mar’). Es posible que, aparte de la palabra *comcaac*, estas sean las primeras palabras (y nombres) de la lengua seri que se han reconocido y popularizado fuera de la cultura seri.

## Conclusión

El tema que nos ha ocupado en este artículo aún es extenso, no abordamos la cuestión sobre las entidades que no reciben nombres en la cultura seri, como en otras culturas en las que es frecuente dar nombres a las lanchas y barcos, pero, al parecer, eso no ocurre en la cultura seri. Asimismo, parece que tampoco se ponen nombres a las canciones, aunque Astorga *et al.* (1998) proponen distintos géneros de canciones seris y sus características.

En todas las lenguas, los nombres sirven para identificar diversas entidades. En muchos casos, no se ha registrado mucha

<sup>24</sup> Agradezco a David Shaul su ayuda para mejorar mi comprensión de esta palabra.

información de los nombres ni de sus características morfológicas y sintácticas, aunque reflejan directamente las culturas particulares de donde provienen. Los nombres conforman una sólida evidencia de la historia de un pueblo, de su creatividad, de sus valores y de su relación con sus vecinos y el entorno. Cuando se tiene un registro de los nombres, se facilita la conexión entre la historia de una cultura y otras, más allá de la comparación léxica. Los nombres nos invitan a sumergirnos más profundamente en una civilización.

La documentación de los nombres no es tarea fácil, porque la investigación de estos requiere, o al menos solicita, tiempo para reflexionar sobre muchos elementos léxicos e históricos.

Por último, cierta información en torno a los nombres es muy susceptible de perderse, lo que subraya la importancia de incorporarlos a la enseñanza de la lengua y de la cultura en la comunidad de origen. Una educación bilingüe y bicultural verdadera debería incluirlos.

## Referencias

American Heritage Dictionary

2000 *The American Heritage Dictionary of the English Language*. Houghton Mifflin, Boston, Massachusetts.

Albaigès Olivart, José María

1998 *Enciclopedia de los topónimos españoles*. Grupo Planeta, Barcelona, España.

Anderson, John M.

2007 *The Grammar of Names*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido.

Astorga de Estrella, María Luisa, Stephen. A. Marlett, Mary B. Moser y E. Fernando Nava L.

1998 Las canciones seris: una visión general. En *Cuarto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, tomo 2, editado por Zarina Estrada Fernández, pp. 499-526. Editorial UNISON, Hermosillo, Sonora.

Bartlett, John Russell

1852 Vocabulary of the 'Ceris'. Manuscrito en archivo, Bureau of American Ethnology Collection, National Anthropol-

logical Archives, Smithsonian Institution, Washington, Distrito de Columbia.

Bonfil Batalla, Guillermo

2019 Nombrar: crear. *Arqueología Mexicana*, Edición especial, (85):13-14.

1990 *México profundo: una civilización negada*. Segunda edición. Editorial Grijalba, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México.

Bowen, Thomas

2022 *On Desert Shores: Archaeology and History of the Western Midriff Islands in the Gulf of California*. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.

Bowen, Thomas, Enriqueta Velarde, Daniel W. Anderson y Stephen A. Marlett

2015 Federico Craveri and Changes in Nesting Seabirds on Isla Rasa, Gulf of California, since 1856. *The Southwestern Naturalist*, 60(1):1-5.

Comrie, Bernard

1989 *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*. Segunda edición. University of Chicago Press, Chicago, Illinois.

Croft, William"

2003 *Typology and Universals*. Segunda edición. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.

Diccionario del Español de México

2010 *Diccionario del español de México*. El Colegio de México, Ciudad de México.

Esparza, Manuel R. (Coord.)

1975 *Tribus de Sonora: los seris*. Comisión de Desarrollo de la Tribu Seri "Kunkaak", Hermosillo, Sonora.

Felger, Richard S. y Mary B. Moser

1985 *People of the Desert and Sea: Ethnobotany of the Seri Indians*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Gómez de Silva, Guido

1994 La lingüística de los nombres propios: metodología y ejemplos. En *II Encuentro de Lingüistas y Filólogos de España y México*, editado por Beatriz Garza Cuarón, José Ángel Pascual y Alegría Alonso González, pp. 205-229. Universidad de Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, España.

Greenberg, Joseph H. (Ed.)

1978 *Universals of Human Language*. Stanford University Press, Redwood City, California.

Greenberg, Joseph H.

1963 *Universals of Language*. Segunda edición. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Henzi, Martina

2017 *Mapping and GIS Analysis of Place Names along the Sonora Coast of Mexico*. Tesis de Maestría, Universität Zürich, Zurich, Suiza.

Hernández Santana, Guillermo

2015 *El sistema de lunaciones de los comcaac*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Herrera Casanova, Lorenzo

2012 Those Who Had Hast Quita as their Birthplace. En *Inside Dazzling Mountains: Southwest Native Verbal Arts*, editado por David Kozak, pp 44-53. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.

Hough, Carole (Ed.)

2016 *The Oxford Handbook of Names and Naming*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido.

Huddleston, Rodney y Geoffrey K. Pullum

2002 *The Cambridge Grammar of the English Language*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.

Kroeber, Alfred Louis

1931 *The Seri*. Vol. 6. Southwest Museum Papers, Los Ángeles, California.

La Biblia de Jerusalén

1976 *La Biblia de Jerusalén*. Desclée De Brouwer, Bilbao, España.

Lionnet, Andrés

1986 *El eudeve: un idioma extinto de Sonora*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

López Franco, Yolanda Guillermina

2014 En torno al semantismo de los nombres propios: entre debate y síntesis teórica. *Revista Trama*, 10(20):69-81.

2007 *El concepto de nombre propio en lingüística: una discusión que continúa*. Serie Alfonsina. Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Luque Agraz, Diana y Antonio Robles Torres

2006 *Naturalezas, saberes y territorios comcaác (seri): diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Ciudad de México.

Lyons, Jhon

1971 *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.

Marlett, Caty Moser

2014 *Shells on a Desert Shore: Mollusks in the Seri World*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Marlett, Stephen A.

2022 *Words from Another World: A Collection of Analyzed Seri Texts*. Instituto Lingüístico de Verano, Oaxaca, Oaxaca.

2014 La semántica léxica contrastiva y los diccionarios bilingües. En *Estructuras, lenguas y hablantes: estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*, Vol. 2, editado por Rebeca Barriga Villanueva y Esther Herrera Zendeja, pp. 951-968. El Colegio de México, Ciudad de México.

2008 The form and use of names in Seri. *International Journal of American Linguistics*, 74(4):47-82. DOI: <https://doi.org/10.1086/595574>.

Martínez Tagüeña, Natalia y Luz Alicia Torres Cubillas

2018 Walking the Desert, Paddling the Sea: Comcaac Mobility in Time. *Journal of Anthropological Archaeology*, 49:146-160. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2017.12.004>.

McGee, W. J.

1898 The Seri Indians. En *Seventeenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington, Distrito de Columbia.

Mehari, Krista

2007 *Throne Names, Pen Names, Horse Names, and Field Names: A Look at the Significance of Name Change in the Ethiopian Political Sphere*. Tesis de Doctorado, Hope College, Holland, Michigan

Miller, Dorcas S.

1997 *Stars of the First People: Native American Star Myths and Constellations*. Pruett Publishing, Boulder, Colorado.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Fernando Nava López

2011 De la lingüística básica a la lingüística aplicada: el caso del alfabeto práctico de la lengua kickapoo de Coahuila. En *El sistema fonológico del kickapoo de Coahuila analizado desde las metodologías distribucional y funcional*, editado por José Luis Moctezuma Zamarrón, pp. 109-124. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Ciudad de México.

Montaño Herrera, René

2007 Hapj. En *Enciclopedia seri*, editado por René Montaño Herrera, Francisco Xavier Moreno Herrera y Setephen A Marlett. Disponible en [https://lengamer.org/admin/language\\_folders/seri/user\\_uploaded\\_files/links/File/Enciclopedia/EncicloSeri.htm](https://lengamer.org/admin/language_folders/seri/user_uploaded_files/links/File/Enciclopedia/EncicloSeri.htm), con acceso el 20 de marzo de 2023.

Montaño Herrera, René y Stephen A. Marlett

2016 Los que llevan la Vía Láctea. *Tlalocan*, 21:49-104. DOI <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2016.443>.

Montaño Herrera, René, Francisco Xavier Moreno Herrera y Stephen A. Marlett (Eds.)

2022 *Ziix haptc iiha xahxaii comcaac coi ocoaaj hac*. Segunda edición. Punta Chueca y Desemboque, Sonora.



- Morales, Jesús, Francisco Xavier Moreno Herrera y Carolyn O'Meara  
 2019 Una historia acerca de *Slootxöla*; A story about *Slootxöla*. *Tlalocan*, 24:325-361, DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2019.491>.
- Moreno Herrera, Francisco Xavier  
 2012 Twin peaks—Hast Cacöla. En *Inside Dazzling Mountains: Southwest Native Verbal Arts*, editado por David L. Kozak, pp. 54-60. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.
- Moreno Herrera, Francisco Xavier y Stephen A. Marlett  
 2022 *Ziix haptic iiha comcaac coi ocoaaj coi*. Socaaix, y Haxöl Iihom. Manuscrito inédito, en posesión de los autores.
- Moser, Edward W.  
 2017 Bandas seris. *SIL-Mexico Electronic Working Papers*, (21): 1-15. Disponible en [https://www.sil.org/system/files/reap-data/12/34/46/123446636238892246470035845646551158507/WP021\\_Bandas\\_sei.pdf](https://www.sil.org/system/files/reap-data/12/34/46/123446636238892246470035845646551158507/WP021_Bandas_sei.pdf), con acceso el 3 de enero de 2024.  
 1963 Seri Bands. *The Kiva*, 28:14-27.
- Moser, Mary B.  
 2003 Anthropological and Linguistic Aspects of Personal Names in Seri Culture. Ponencia presentada en la *Society for the Study of Indigenous Languages of the Americas*. Atlanta, Georgia.  
 1964 Seri Blue. *The Kiva*, 30:27-32.
- Moser, Mary B. y Stephen A. Marlett  
 2010 *Comcaac quih yaza quih hant ihiip hac: diccionario seri-español-inglés*. Segunda edición. Colección Bicentenario, Plaza y Valdés Editores, Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora.  
 2001 Presentación y análisis preliminar de 500 topónimos seris. En *Coloquio de Toponimia: los Nombres de los Pueblos del Noroeste*, editado por José Gaxiola López y José Everardo Mendoza Guerrero, pp. 143-204. El Colegio de Sinaloa, Culiacán, Sinaloa.

Nava L., E. Fernando

- 2021 Curiosa relación de nombres con que los pobladores originarios de estas islas y tierra firme se refieren a la lengua traída del otro lado del mar. *Anthropos*, (259):125-207.

O'Meara, Carolyn y Martina Henzi

- 2021 Mapeo de los nombres de lugares con los comcaac (seri). En *Estudios lingüísticos y filológicos en lenguas indígenas mexicanas*, editado por Francisco Arellanes Arellanes y Lilián Graciela Guerrero Valenzuela, pp. 525-558. Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad de México.

O'Meara, Carolyn, Francisco Morales Herrera, Alma Imelda Morales Herrera y René Montaña Herrera

- 2012 Donde fue tirado el pantalón y cómo se llega a esa bahía. *Tlalocan*, 18:125-140. DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2012.218>.

Orozco y Berra, Manuel

- 1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. J. M. Andrade y F. Escalante, Ciudad de México.

Perales, Debora, G. Hoeffler, y Jérémy Pasquereau

- 2019 *Ihamoquixp Quizjoj*. Edición de prueba, en posesión de los autores.

Pinart, Alphonse

- 1879 *Vocabulary of the Seri*. Manuscrito. Bureau of American Ethnology Collection, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Washington, Distrito de Columbia.

Pulgram, Ernst

- 1954 *Theory of Names*. American Name Society, Berkeley, California.

Ramírez Zavala, Ana Luz

- 2018 La escuela rural en territorio seri, 1920-1957. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 39(154):9-36. DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i154.381>.

Real Academia Española-ASALE (RAE-ASALE)

- 2019 *Diccionario de la lengua española*. Décimo novena edición. Disponible en <http://dle.rae.es/>, con acceso el 20 de marzo de 2023.
- 2009 *Nueva gramática de la lengua española*, Vols. I y II. Espasa Libros, Madrid, España.

Sheridan, Thomas E.

- 1999 *Empire of Sand: the Seri Indians and the Struggle for Spanish Sonora, 1645-1803*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Van Langendonck, Willy y Mark Van den Velde

- 2016 Names and Grammar. En *The Oxford Handbook of Names and Naming*, editado por Carole Hough, pp. 17-38. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido.

Venegas, Miguel

- 1757 *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, España.

Wilder, Benjamin T., Julio L. Betancourt, Clinton W. Epps, Rachel S. Crowhurst, Jim I. Mead y Exequiel Ezcurra

- 2014 Local Extinction and Unintentional Rewilding of Bighorn Sheep (*Ovis canadensis*) on a Desert Island. *PLOS ONE*, 9(3):e91358. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0091358>.

## ¿Para qué han servido las descripciones etnográficas del noroeste mexicano y qué relación tienen con la toma de decisiones?

Ángel Valdez Martínez\*

Recibido: 12 de diciembre de 2023.

Aceptado: 28 de marzo de 2024.

### Resumen

En el marco de las investigaciones sobre las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas sociales, presento a continuación un análisis de las descripciones que hicieron Joan Font en 1611, Carl Lumholtz en 1894 y Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg en 1935 de los hablantes de rarámuri, con el fin de ilustrar la manera en que estas han motivado tres tipos de respuestas que se han traducido en prácticas sociales: *a)* hacer avanzar los proyectos misionero, minero y civil hacia el septentrión; *b)* adquirir pruebas a favor del evolucionismo antropológico por parte de los etnógrafos extranjeros y *c)* presentar un modelo de la cultura rarámuri simplificado, coherente y administrable. Hacia el final del texto, fruto de esta revisión histórica, presento una reflexión en torno a esta pregunta: ¿para qué sirven las descripciones etnográficas?

**Palabras clave:** prácticas discursivas, prácticas sociales, Sierra Tarahumara, pueblo rarámuri.

### Abstract

Within the framework of research exploring the connections between discursive practices and social practices, I offer an analysis of the depictions provided by Joan Font in 1611, Carl Lumholtz in 1894, and Wendell C. Bennett and Robert M. Zingg in 1935 regarding the rarámuri speakers. The aim is to illustrate how these descriptions have sparked three types of responses, translated into social practices: *a)* advancing missionary, mining, and civil projects towards the north; *b)* acquiring evidence in support of

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia. angel.valdez@enah.edu.mx.  
ORCID 0000-0002-7546-653X.

anthropological evolutionism by foreign ethnographers; and c) presenting a simplified model of rarámuri culture, one that is coherent and manageable. Towards the conclusion, stemming from this historical review, a personal reflection emerges concerning the question, what purpose do ethnographic descriptions serve today?

**Keywords:** discursive practices, social practices, Sierra Tarahumara, Rarámuri people.

*En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes [...] es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación.*

Epicuro, *Carta a Pítocles*, [86].

## Introducción

### I.

Las líneas que siguen giran en torno a la relación que las obras escritas enfocadas en la producción de conocimiento —concretamente hablo de las descripciones etnográficas— mantienen con el mundo social, proceder que unas veces ha sido visto como un arriesgado caminar al borde de un acantilado (Certau, 1995), en el cual se corre el riesgo de precipitarse y borrar toda diferencia entre dos lógicas —“la que organiza la producción y la interpretación de los enunciados” y “la que rige las acciones y las conductas” (Chartier, 2011:85)— y al que a veces se ha ubicado dentro del “marco general de la condición posmoderna” y de las temáticas habituales de los vilipendiados *cultural studies* (Reynoso, 2000:24).

Si elijo este tema y este proceder, es porque me interesa reforzar y ampliar la hipótesis en torno a la cual, de un tiempo a esta parte, gravitan mis reflexiones filosóficas y antropológicas —expuestas en sus generalidades en otro lugar (Valdez Martínez, 2017)—, según las cuales es posible concebir un sistema de toma de decisiones basado en el conocimiento de la naturaleza y la cultura, útil para la vida cotidiana que tiene lugar en un mundo donde se sospecha de las certidumbres de la cuantificación, de las categorías analíticas, de los modelos de comprensión y de las definiciones clásicas (Reynoso, 1996), un mundo donde la pre-

gunta ¿qué es el ser humano? se responde con otra pregunta: ¿eso qué importa?

En un contexto así, ¿qué valor tiene el quehacer científico? ¿Qué finalidad tiene hacer antropología?, si al final parece no haber una respuesta “correcta” a la pregunta kantiana “*Was ist der Mensch?*”<sup>1</sup> ¿Vale la pena empeñarnos en suponer que sabemos qué es la antropología y cómo se distingue de otras disciplinas? ¿Vale la pena empeñarnos en suponer que podemos identificar otras culturas y caracterizarlas en sus partes esenciales, y que podemos entender el pensamiento de esas otras culturas diferentes de la nuestra? (Copleston, 1984:17). Pienso que las pistas para responder estas interrogantes ya nos las ha dado Epicuro, quien en su tiempo fue testigo de un Atenas entre cuyos pobladores reinaba una “notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso” (García Gual, 2013:29) –tal como se denuncia que sucede en nuestros días, en los que “el progreso se ha convertido en rutina” (Reynoso, 1996:16), inseguridad ante la cual se respondió con el desarrollo de un creciente individualismo (fenómeno que nos es tan familiar).

## II

Para el filósofo de El Jardín, la finalidad de todo conocimiento no es otra que la *ataraxia*, la imperturbabilidad anímica ante una sociedad perturbada por la angustia: no ha de buscarse el conocimiento por el conocimiento, sino para despejar los miedos irracionales que turban nuestro ánimo. “El *bios theoretikós*, o existencia dedicada a la investigación y al teorizar, queda así subordinado a una clara utilidad vital [...]. [Para Epicuro] el conocimiento científico no es un fin en sí mismo, sino un medio para la liberación del ánimo” (García Gual, 2013:71-73).

Tengo la certeza de que este es un tema que se discute mejor en un aula de Filosofía y de que incluso el lector podría preguntarse: ¿qué tiene que ver Epicuro con los hablantes de rarámuri?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es decir: “¿Qué es el ser humano?”.

<sup>2</sup> A lo largo del texto empleo la expresión “hablantes de rarámuri”, en primer lugar porque reconozco que es la lengua materna el instrumento con el cual los seres humanos codificamos el mundo en sentido cultural y, en segundo lugar, porque considero que los términos “indígenas”, “tarahumares”, “tarahumaras”, “rarámuris” y semejantes surgen en contextos políticos concretos que remiten a situaciones de contacto específicas y que enmarcan proyectos civilizatorios particulares que, en todo caso, hacen una distinción ontológica entre un *ellos* (los rarámuris) y un *nosotros* (los mestizos), diferencia que resulta de un proceso cultural, antes que esencial.

Por eso me gustaría aclarar en esta introducción que lo traigo a colación con el único afán de hacer ver que los pretendidos problemas posmodernos, relativos a la falta de certidumbre respecto a la filosofía, al saber científico, a la política y al concepto de lo humano, pueden resolverse con estrategias propias del periodo helenístico, estrategias fincadas en la *praxis*, entendida como una actividad en el mundo y como una actitud frente a él “que proporciona a la persona una disposición anímica fundamental para el vivir cotidiano” (García Gual, 2013:71). Dichas estrategias, me parece, pueden actualizarse y robustecerse con reflexiones y críticas más o menos contemporáneas a nosotros, como las que surgen en la antropología latinoamericana y que reconocen la correlación (más bien problemática) entre los espacios sociales de producción del conocimiento denominado científico y el efecto que dicho conocimiento produce en la realidad social y en la vida cotidiana (D’Souza, 2014:127), estrategias que, según me parece, se pueden actualizar con las reflexiones y críticas y con aquellos señalamientos que ven en la producción discursiva de la antropología un dispositivo que ha servido a la dominación de la alteridad y que denuncian los efectos políticos reales que tienen las investigaciones antropológicas que se realizan en clave monolítica (Moszowski van Loon, 2022:126). En todos los casos, la preocupación es la misma: ¿qué relación tienen el conocimiento (antropológico) y la vida cotidiana?

He recurrido a Epicuro porque creo que los problemas y las soluciones de ayer y de hoy convergen cuando se los aborda poniendo el énfasis en las implicaciones que tiene el conocimiento en la vida práctica, sobre todo en la toma de decisiones. Podemos aceptar, pues, que el conocimiento antropológico incide en la vida. En eso estamos de acuerdo. Pero ¿de qué manera lo hace? ¿En qué términos se da dicha incidencia? ¿*Cui bono*?

### III

Para evitar conjeturas infundadas, a continuación me dispongo a analizar preliminarmente algunas de las descripciones que hicieron Joan Font en 1611, Carl Lumholtz en 1894 y Wendell Bennett y Robert M. Zingg en 1935 del modo de vida de los hablantes de rarámuri – pensados como “otros” – con quienes interactuaron. El fin del análisis es identificar el carácter ilocutivo de dichas descripciones etnográficas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A sabiendas de que el término “etnografía” suele emplearse, por lo menos, en dos sentidos –como el proceso de adquisición de conocimiento sobre una

Font fue el primer misionero jesuita que tuvo contacto con algunos hablantes de rarámuri —1604 c., *sensu* González Rodríguez (1987:147) — y también el primero que ofreció una descripción de este pueblo, para la cual empleó el género epistolar. Por su parte, Lumholtz ha sido considerado pionero en el estudio profesional de “los pueblos primitivos” de México. Fue él quien puso al pueblo rarámuri en el mapa internacional, pues sus descripciones etnográficas, entre 1894 y 1902, acerca de las regiones de México “por él desconocidas” y sus pobladores, inspiraron obras monográficas, profesionales, como la de Bennett y Zingg aquí reseñada, la cual, desde su publicación en 1935, se convirtió en un libro de cabecera para los especialistas en el pueblo rarámuri que se formaban dentro y fuera del país. Ese es el orden en que se analizarán las descripciones. Se reflexiona acerca de la forma en que han sido escritas y sobre las intenciones prácticas que podrían haber perseguido escribiéndolas *en esos términos*.

Ahora bien, limito mi disertación a estos autores, puesto que, aunque el corpus relativo al modo de vida rarámuri es amplio, suelen ser ellos la fuente principal de la que abrevan no solo los trabajos clásicos realizados por los antropólogos profesionales de mediados del siglo pasado, sino también las más recientes investigaciones. No obstante, reconozco que el estudio aquí esbozado podría ampliarse con una revisión sistemática de tales fuentes secundarias, pues, después de todo, contienen descripciones etnográficas acerca de los hablantes de rarámuri, por lo que son susceptibles de ser sometidas a un análisis como el que aquí ensayo, pues “detrás de toda descripción hay algún interés específico —científico, comercial, militar o político—, además de la simple curiosidad (Pujadas i Muñoz, 2010:16).

Así, pues, tras un análisis como el que aquí se propone, es posible poner de relieve las tensiones, las continuidades y las reelaboraciones que produce el discurso antropológico en la vida cotidiana y en la toma de decisiones, y, asimismo, se pueden evidenciar tres tipos de intenciones: *a)* hacer avanzar los proyectos misionero, minero y civil hacia el septentrión; *b)* adquirir pruebas a favor del evolucionismo antropológico por parte de los etnó-

determinada realidad sociocultural mediante la aplicación de métodos y técnicas de campo, y como el producto o resultado de la elaboración e interpretación que hacen los investigadores (Pujadas i Muñoz, 2010:15), y admitiendo que dichos sentidos fueron fijados profesionalmente apenas a mediados del siglo pasado, entiendo que resulta problemático darle el nombre de *etnografía* a las relaciones de cronistas y exploradores. De ahí que, a lo largo del texto, prefiera usar la expresión “descripciones etnográficas” para referirme a los discursos positivos acerca de los hablantes de rarámuri en cuanto que *otros*.



grafos extranjeros y c) presentar una simplificación (Scott, 1996) que pretende mostrar la coherencia interna del grupo rarámuri, la posibilidad de comprenderlo y su condición administrable, intenciones colonizadoras en todo caso.

#### IV

Así las cosas, pregunto: ¿no queda escapatoria?; ¿la descripción etnográfica (y el discurso antropológico en general) está condenada a servir a los principios colonizadores? ¿No implica esa condena la necesidad de desechar cualquier pretensión etnográfica, cualquier discurso antropológico, pues se supone que vivimos en un mundo donde no hay lugar para neocolonialismos? ¿O acaso es posible encontrar otro *thelos* para los conocimientos antropológicos? Creo que sí, siempre y cuando adoptemos el punto de vista epicúreo respecto al conocimiento científico y seamos capaces de comprender las descripciones acerca de otros modos de vida y el conocimiento antropológico como *techne tis peris ton bion*, es decir, saberes para la vida.

Entiendo que esta solución podría parecer arcaica y anacrónica, y hasta es posible que se me reproche tratar la interdisciplina con demasiada laxitud (incluso para los posmodernos), por mi pretensión de hallar en la filosofía helenística una respuesta a la pregunta “¿para qué sirven las descripciones etnográficas hoy?” Por eso, y para tener una perspectiva antropológica de la idea que aquí esbozo, cierro este ensayo con un planteamiento que nos permite pensar la manera en que se interrelacionan conocimiento y realidad —teoría y praxis, experiencia previa y decisión actual, práctica discursiva y práctica social— en términos concretos mediante el sistema nervioso y nuestra facultad de aprendizaje, admitiendo que existen planteamientos materialistas —justo como a Epicuro le hubiera gustado— que nos facultan para afirmar que el conocimiento tiene efectos reales, unas veces expresados individualmente; otras, de forma colectiva, pero siempre a partir de la toma de decisiones que suelen estar tamizadas por los conocimientos que adquirimos a lo largo de nuestra vida, conocimientos entre los cuales puede estar, por supuesto, el antropológico, que, como se verá conforme avance mi argumentación, puede entenderse no solo como una aproximación a otros modos de experimentar el fenómeno humano, sino, además, como una fuente de alternativas con las cuales desplegar nuestro ánimo (*das Gemüt*). Así, el conocimiento antropológico no es concebido como una herramienta colonizadora, sino como una herramienta emancipadora, cuya finalidad no es solo describir el

ser humano, sino también mostrarle a este lo que puede hacer de sí mismo (Kant en Foucault, 2013:68). Pero apenas he planteado el esqueleto de este texto y ya estoy adelantando conclusiones. Pasemos, pues, a la parte más menuda de este artículo: las descripciones.

### Joan Font y los tarauumar (*sic*)

Omito hablar mucho sobre la persona de Joan Font, quien se conoce en la historia por ser el fundador de las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara y por haber sido el primer europeo en tener contacto con los hablantes de rarámuri —aunque Z. Márquez señala, en las notas que preparó para *Las antiguas misiones de la Tarahumara* de P. M. Dunne (2001), que fue el padre Fernando de Santarén quien tuvo el primer contacto, de acuerdo con las informaciones que Francisco de Arista dejara escritas en 1618 en Guadiana (hoy Durango)—. Los datos biográficos de Font y una interesante síntesis de fuentes sobre su estancia entre los hablantes de ó'dami (tepehuano del norte) y los hablantes de rarámuri se puede hallar en la obra de L. González Rodríguez (1987:145-155). Por el momento me limito a presentar, analizar y caracterizar una carta de Font juzgada como la "relación tarahumara por excelencia" (González Rodríguez, 1987:177; 186-195) y que aparece en los *Annuae* de 1611 (correspondientes a los hechos de 1610). Se trata de un documento del género epistolar, tan propio de los misioneros, cuyo destinatario no se nombra, pero que podría tratarse de quien fuese visitador de la provincia de México en ese momento: Rodrigo de Cabredo (González Rodríguez, 1987:176).

Este dato ya es de por sí interesante, pues nos puede indicar un tópico sobre el cual prestar atención respecto a la relación entre práctica discursiva y práctica social: ¿qué se pretende cuando se describe *lo otro* a una autoridad (o a la institución que esta representa)? La respuesta parece obvia: mover sus ánimos en una u otra dirección, incidir en la toma de decisiones. Y de esto surge otra pregunta: ¿en qué medida las descripciones están condicionadas por el público a quien se dirigen? Otros indicadores interesantes son aquellos que refieren el contenido mismo de la obra. Sin entrar en detalles, vale la pena señalar aquí algunos pasajes que nos pueden servir para elucidar el carácter ilocutivo de esta descripción.

En principio, como en la mayoría de los proyectos misioneros, podemos notar en esta descripción la preocupación por identificar y señalar el tipo de sujeto de quien se está hablando,

utilizando como referente lo previamente conocido. Así, por ejemplo, Font arranca la descripción propiamente dicha diciendo de los hablantes de rarámuri que “tienen razonable capacidad, más de la que he conocido en esta nación tepehuana” (Font citado en González Rodríguez, 1987:186).<sup>4</sup> ¿Capacidad para qué? Para admitir la fe católica, por supuesto. Considero que este apunte inicial respecto a su “capacidad” tiene la intención de persuadir a las autoridades de que tiene sentido seguir invirtiendo en el proyecto jesuita. Como veremos, esto será reforzado en otros fragmentos de la carta.

Cuando habla de su trajinar por la sierra, entre las ranherías tarahumares<sup>5</sup> — además de señalar cómo son las moradas, cómo va vestida la gente (hombres y mujeres), la aparente carencia de ídolos, pero la profunda presencia de supersticiones y lo que al misionero le parecen hechicerías —, Font se asegura de dejar constancia de que esta está “razonablemente poblada”, aunque es “muy áspera” (Font citado en González Rodríguez, 1987:187). En cuanto al número de personas que habitaban los territorios serranos, de nuevo nos tropezamos con una apelación a lo que al autor le parece “razonable” — en otro texto, Font nos ofrece una aproximación de lo que pueda ser “razonable” cuando dice que por esas fechas (1610-1611) “quise tomar razón del número de gentes de esta nación tarahumara y por la cuenta que me dieron serán unas 3,160 personas, sin las ranherías apartadas” (Font citado en Decorme, 1941:253) —, pero en esta ocasión acompañada de una observación sobre las dificultades que padece el misionero en aquellas tierras, como dando a entender que, por el número de almas que se pueden salvar, vale la pena cualquier esfuerzo. Creo que esto tiene una doble intención: por un lado, conmovier la voluntad de las autoridades para que envíen más operarios jesuitas a la sierra y que se destinen más recursos a la empresa misional (Márquez, 2008:104) y, por otro lado, poner el énfasis en la ardua labor de los “ropas negras” (misioneros jesuitas) en

<sup>4</sup> Anteriormente, en 1607, Font había escrito sobre quienes identificó como “tepehuanes”: “toda ella es gente buena, simple y no tan soberbia como estos otros pueblos antiguos, desnudos y solo cubiertos de manta de pita” (Font citado en González Rodríguez, 1987:156).

<sup>5</sup> Se dice que la voz “Tarahumar” o “Tarahumara” se le debe a Joan Font, quien, escuchando “rarámuri” y trocando la /r/ por /t/ habría castellanizado el endoetnónimo empleado por los hablantes de rarámuri (Márquez, 2008: 103). A. Rodríguez López nos informa que en la actualidad hay hablantes de rarámuri en el sur de la sierra chihuahuense que se definen a sí mismos como “taramur” (Rodríguez, 2010: 31), que es, probablemente, la voz que Font escuchó y de la que derivó “tarahumara”.

territorios todavía ignotos para los españoles y otros europeos (Fluviá, 1996 [1754]).

El primer motivo se comprende, porque es una constante en las cartas que conforman los *Annuae* de los misioneros jesuitas: enfatizar el hecho de que en las tierras donde se trabaja, que son fértiles en almas pero difíciles de caminar, las manos nunca sobran y cualquier apoyo será bien agradecido (Crespo y Nájera Nájera, 2020; Gardes de Fernández, 2021).

El segundo es menos comprensible, salvo que se tenga en cuenta el ambiente de hostilidad y desconfianza que reinó en torno a la labor de los jesuitas en el noroeste septentrional de la Nueva España, que comenzó a gestarse a comienzos del siglo XVII y que se agudizó en la década de 1740, cuando en las cortes españolas se empezó a barajar la posibilidad de que “la Compañía era peligrosamente poderosa en aquel rincón del mundo” (Clavijero, 1975:4), pues comenzó a gestarse “la sospecha de que la orden como tal era ante todo una gigantesca empresa político-comercial” (Álvarez Brun, 1961:3-4). Teniendo presente este ambiente, podemos estar de acuerdo con la afirmación según la cual en los textos jesuitas hallamos no solo la intención de informar, sino también un verdadero esfuerzo propagandístico para contrarrestar la ola de hostilidad suscitada contra la orden (Calvo y Jáuregui, 1996).

Tras describir el modo de vida y las costumbres de los hablantes de rarámuri, Font ofrece algo así como una recapitulación (o reiteración) de lo ya mencionado, en la que, según me parece, son más que evidentes sus intenciones de producir prácticas sociales mediante sus prácticas discursivas. Juzgue usted, atento lector, y disculpe la cita *in extenso*.

El natural de esta gente es blando y más dócil que hasta agora he tratado, como adelante se verá. Siembran maíz y frisoles con gran abundancia, que aunque es verdad que siembran algunas sementeras, pero porque es tierra fría no se da bien el maíz [sic]. Las avenidas de los ríos y arroyos les suelen llevar sus tierras y les es muy dificultoso labrar otras de nuevo por falta de instrumentos. Los que ellos usan son unos palos, y también por estar toda aquella tierra llena de pinos, que es necesario cortarlos para que con sus sombra no ahoguen el maíz. Por esta causa desean pasarse a otras tierras mayores y más escombradas, como son las que de presente hemos escogido (Font citado en González Rodríguez, 1987:189).

Las características dóciles del indio, la tortuosidad del terreno, el empeño civilizatorio de los jesuitas pese a la carencia

de instrumentos de labranza y otras dificultades, son identificables en el párrafo antes citado. Lo mismo se puede rastrear en la mayoría de los textos jesuíticos de principios del siglo XVII (Decorme, 1941). La diferencia la hacen aquellos textos que presentan “indios bárbaros” a los que no vale la pena intentar evangelizar, por tratarse de “naciones enbueeltas [sic] en la más ciega idolatría” (Calvo y Jáuregui, 1996:xii), y a los que más bien se les ha de combatir — como es el caso de los distintos grupos hablantes de *n’dee*, mal llamados “apaches” —, si así parece al real ánimo de las autoridades virreinales. En todo caso, vemos pues, que la escritura, en uno u otro sentido, persigue la persuasión: la información precede a la toma de decisiones: si dóciles, la cruz; si bárbaros, la espada.

Volviendo al texto que nos ocupa, a manera de cierre provisional, Font describe el modo en que lo solían recibir gustosos los hablantes de *rarámuri*, solo “para que v. r. conozca el buen natural de estas gentes” (Font citado en González Rodríguez, 1987:189), quizá como recurso para dar muestra de la fidelidad de los pobladores de la sierra que comenzaba a ponerse en duda debido a los distintos alzamientos que se gestaban en esas apartadas tierras dejadas de la mano de Dios y, aún más grave, de la pródiga mano de las autoridades españolas y novohispanas.

Por último, Font da noticias de las minas de plata ubicadas en Indehé (hoy Indé, Durango), tierras pobladas por grupos indígenas y mineros hispanohablantes. Aunque estas minas están lejos de las regiones frecuentadas por los hablantes de *rarámuri*, su mención en una carta a las autoridades es importante porque la plata siempre resultará una justificación razonable para cualquier proyecto civilizatorio, misional, económico o militar. Además, Font reitera la importancia que tienen los padres en dicha mina, pues no son infrecuentes las “ocasiones de desabrimiento entre indios y españoles, [las] cuales componen luego los padres, antes de que pasen adelante” (citado en González Rodríguez, 1987:192-193), casi como haciendo una advertencia velada: si no ha habido revueltas en los centros mineros a pesar de los abusos españoles, es por la intermediación de los jesuitas. Si la Corona quería seguir teniendo sus barras de plata, necesitaba asegurar la paz en las minas y, a decir de las descripciones de Font y otros misioneros, para ello era necesaria la mano conciliadora de los hijos de Ignacio de Loyola. Cosa importante, pues “por estos tiempos bien que apreciaba este prudente Gobernador [de Guadiana, hoy Durango] las grandes ventajas de estar en paz con los indios” (Dunne, 2001:47).

Con lo dicho hasta aquí me parece que podemos señalar tres modos en los que las prácticas discursivas (las descripciones) se relacionan con las prácticas sociales (la toma de decisiones — en este caso, decisiones administrativas —):

1. Sirven para crear cierto *tipo* de alteridad: bárbaro o dócil para justificar un proceder: aniquilar o convertir.
2. Sirven para justificar la instauración de una u otra estructura administrativa: si los indios son belicosos pero sus tierras son favorables o se hallan minerales en ellas, se les hace la guerra; si son pacíficos pero viven en tierras “tan difíciles que bestias no podrán andarlas” (Font citado en González Rodríguez, 1987:186), tal como es el caso de los hablantes de rarámuri que conocieron a Font, conviene instaurar misiones y pueblos de visita en lugares estratégicamente ubicados y convencer a los hablantes de rarámuri de que muden sus asentamientos a los terrenos seleccionados por los padres.
3. Sirven para persuadir a las autoridades (y, con suerte, a la expectante sociedad) acerca de que vale la pena esforzarse en conocer esos territorios extraños y las costumbres de esas gentes aún más extrañas, y de este modo justificar la actividad misma de los misioneros, basada en el suplicio voluntario — que, dicho sea de paso, solía provocar la sospecha del lugareño, tal como actualmente ocurre al practicante de antropología (Márquez Pedreñan, 2019) —.

Así, pues, la breve descripción de Font (como otros documentos de su tipo) es una práctica discursiva que guarda una relación más o menos directa con ciertas prácticas sociales vinculadas con la toma de decisiones (político-administrativas). Esto no es poca cosa, pues revela, en primera instancia y de manera preliminar, que el tipo de descripción respecto a las relaciones discursivas establecidas entre los actores (“los indígenas”, “la sierra” y “el misionero” o mejor dicho: “los descritos”, “el espacio” y “quien describe”) condiciona los tipos de relaciones sociales que, de *facto*, pueden mantener.

Ahora bien, como vemos, las descripciones tienen una intención persuasiva, pero eso no implica que tengan efectos reales e inmediatos. Prueba de ello es que “a pesar de la insistencia del padre Fonte [sic] ante el gobernador [y, como vimos, ante otras autoridades] no se logró el envío de más operarios [...] hasta 1614, cuando estalló la rebelión de los tepehuanes” (Márquez,

2008:104-105), dos años antes de que Joan Font fuera martirizado por algunos hablantes de ó'dami en El Zape, Durango.

Y, no obstante el hecho de que no se haya logrado lo que Font buscaba (el envío de más operarios) más que desalentarnos, debería movernos a nuevas reflexiones sobre la función de las descripciones y sus efectos en el mundo real (cuando los tienen). Sin afán de empezar a sacar conclusiones, pasemos al siguiente apartado, bastándonos, por ahora, que las descripciones de Font sirvieron para:

- Representar una alteridad dócil, apta para la fe católica.
- Justificar la creación de nuevas misiones y pueblos de visita.
- Validar su propio quehacer en la sierra.

¿Hallaremos algo semejante en las otras descripciones que revisaremos a continuación? Averigüémoslo.

### **Lumholtz y los tarahumari (*sic*)**

Sin duda, la obra más conocida de Carl Lumholtz (aunque no necesariamente la más leída) es *Unknown Mexico*, libro publicado en inglés en 1902, cuyo principal objetivo es dar cuenta de los años de exploración que pasó el propio autor en la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y en lugares de Michoacán, entre 1890 y 1898. Es cierto: la obra contiene importantes datos geográficos, botánicos, zoológicos y, sobre todo, etnológicos, pero ¿cuál fue la finalidad de recabar estos datos? ¿Qué perseguía Lumholtz con sus descripciones?

El autor nos da una pista en el "Prefacio" del meollo de su obra (Lumholtz, 1902): lo que le interesaba era observar y registrar el "estado étnico y antropológico"<sup>6</sup> (pág. xiv) de los "habitantes de las cavernas americanas de hoy" (pág. xii) y con esto "echar luces sobre ciertas fases en el desarrollo del género humano" (pág. xiv). Es decir, lo que le interesaba era probar la vigencia del esquema evolucionista, tan en uso entre los intelectuales mexicanos de finales del siglo XIX y principios del XX (Moreno, 1984), tomando como muestra a los habitantes de la Sierra Madre Occidental, en particular a los hablantes de rarámuri.

<sup>6</sup> Esta y todas las que siguen, son traducciones libres del autor, a menos que se indique lo contrario.

Pero dicha obra es, en realidad, la refundición de un variado cuerpo de textos que se publicaron de manera independiente entre 1891 y 1900, ora a manera de cartas dirigidas a la Sociedad Geográfica Americana de Nueva York y otras asociaciones por el estilo —remitidas mientras aún se encontraba en campo—, ora a manera de artículos de divulgación en revistas que el explorador noruego preparaba durante los periodos en los que se veía obligado a interrumpir sus investigaciones por falta de recursos y organizar lecturas para despertar el interés público y así hallar financiamiento (Lumholtz, 1902:xi), mecanismo tan conocido por quienes hemos dedicado algo de nuestro tiempo a la investigación. Con razón se ha afirmado de Lumholtz que se trata “de un investigador con un gran talento para aprovechar tanto los medios de comunicación de la época como los círculos de mayor influencia” (Klausen y Sorum, 2006:19).

Así, pues, a la pregunta “¿qué perseguía Lumholtz con sus descripciones?”, podemos responder, al menos tentativamente, que buscaba financiamiento para seguir investigando.

Pero ¿para qué seguir investigando? Según el propio autor (Lumholtz, 1902:xiv), “para echar un vistazo en el estado étnico de los indígenas mexicanos de hoy y de los tiempos de la Conquista, y así iluminar determinadas fases del desarrollo humano”. De acuerdo, pero ¿para qué tomarse esa molestia? ¿Qué se gana probando que los hablantes de rarámuri “están” en uno u otro estadio del desarrollo de la humanidad? Esta pregunta, aunque retórica, vale para todo el quehacer antropológico, y me gustaría que se tenga presente en lo que sigue pero, sobre todo, al leer el apartado titulado “¿Tiene sentido hacer descripciones etnográficas hoy?”

En realidad, si uno lee entre líneas lo que Lumholtz dice al presentar al público de habla hispana *El México desconocido*, es posible percibir un espíritu exotista, sustentado en teorías evolucionistas, fundado nada más y nada menos que en “el instinto aventurero de los *vikingos*” que corre por sus venas (Lumholtz, 1945:vi). Es decir, el motivo de sus investigaciones antropológicas es una inquietud en su ánimo personal que, según declara en el original en inglés, se debe al tiempo que pasó “en compañía de los negros caníbales de esa región [Australia], acampando y cazando con ellos”, pues “durante este periodo de aventura me interesé en estas personas primitivas al punto de que el estudio de las razas salvajes y bárbaras se convirtió en el trabajo de mi vida desde entonces” (Lumholtz, 1902:vii).

¿Podemos admitir esto como una respuesta válida? Dicho de otro modo: ¿podemos admitir que la satisfacción de las



inquietudes subjetivas es una razón suficiente para dedicarse a la investigación antropológica? ¿O más bien vamos a decir que la antropología siempre debe tener una finalidad explícitamente ajena a la persona que investiga?

Soy partidario de que vale la pena reconocer los intereses personales que motivan toda investigación, sobre todo cuando de una pesquisa antropológica se trata. Sin embargo, me parece importante tener en cuenta los riesgos de incurrir en la idealización del quehacer antropológico para mantenernos críticos ante los modos coloniales de representación. Para no desviarnos del tema, ilustraré esto que digo con el caso del mismo Lumholtz.

Como se sabe, *Unknown Mexico* está conformado por diversos textos, pero me voy a ocupar ahora del artículo intitulado “Tarahumari, life and customs”, aparecido en el volumen XVI de la *Scribner’s Magazine* junto con otros tres artículos sobre la geografía serreña, las dificultades de habitar en ella y las danzas practicadas entre los hablantes de rarámuri (Lumholtz, 1894).

Elijo este texto, en primer lugar, porque se trata del primero en el que el autor habla expresamente acerca del modo de vida y las costumbres de los “tarahumari” que conocieron a este curioso explorador que se asume descendiente de Leif Erikson (Lumholtz, 1945:vi); en segundo lugar, porque si las fechas que el autor nos proporciona en el prefacio de su multitudada obra son acertadas, es probable que el texto se haya preparado durante la interrupción que estuvo obligado a hacer en agosto de 1893 — luego de la segunda incursión que hizo en la Sierra Tarahumara —, la cual aprovechó para llevar sus colecciones<sup>7</sup> a Chicago “para exhibirlas en la Exposición Universal” y ver si así conseguía mostrar “las grandes ventajas que ofrece México a la Etnología”, cosa que consiguió, pues “viendo los resultados de mis expediciones anteriores, el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York me envió de nuevo a la que iba a ser la tercera y más extensa expedición mexicana, la cual duró de 1894 a 1897” (Lumholtz, 1945:xiv-xv); y en tercer lugar, por ser una muestra de un tipo de descripción etnográfica exotizante, es decir, que procura poner el énfasis en los atributos más exóticos de un pueblo respecto a otro, para bien o para mal, tipo de descripción que vale la pena conocer para evitarla en la práctica.

<sup>7</sup> Una crítica interesante respecto a la labor de Lumholtz como coleccionista, puede hallarse el trabajo de Lira Larios (2015), quien analiza el contexto en el que se realizaron las exploraciones de Lumholtz y reflexiona sobre el papel del coleccionismo etnográfico y de los peligros que tiene lo que denomina “objetualización de la cultura indígena” y su posterior consumo en los museos.

Pasemos, pues, a hacer un análisis preliminar de este texto en concreto. A diferencia de otros artículos preparados durante el periodo de exploración, enfocados en la descripción geográfica, zoológica y botánica de la sierra o en lo que tenemos a bien llamar cultura material de los hablantes de rarámuri (Pennington, 1963), en el artículo que aquí se analiza es notorio el esfuerzo que el autor hace para subrayar, por un lado, las características antropométricas de la población serrana y, por otro lado, su disposición anímica. En efecto, dedica algunas líneas a dar sus impresiones acerca del modo de vestir y los casi nulos ornamentos que emplean “in contrast with most other savage races” (Lumholtz, 1894:297), además de mencionar algunas creencias acerca del cabello, por ejemplo. Pero está claro que su mayor preocupación reside en la representación física de los hablantes de rarámuri con los que ha convivido —lo que también justificaría el amplio registro fotográfico y sonoro que realizó— y dejar constancia por escrito de la disposición anímica de esta gente.

Así, nos encontramos, casi al inicio del texto, que “los tarahumaris [sic] de hoy son de estatura media y piel color café oscuro [...] los tarahumaris [sic] son más musculosos que la mayoría de *nuestros* indios norteamericanos” o que “sus dientes son excepcionalmente buenos” (Lumholtz, 1894:296), y otras alusiones a su aspecto físico: muchos llegan a vivir hasta cien años, no suelen mostrar obesidad, no tienen barba ni gran vellosidad y aun afirma que sus caninos no se distinguen de los incisivos.

Sin embargo, lo que más le interesa destacar a Lumholtz es la resistencia tarahumari, que se volvió mítica desde entonces y que se ha repetido y aun exagerado muchas veces: allá donde los hablantes de rarámuri trabajan para los hacendados mexicanos, nos dice: “son empleados para perseguir caballos salvajes [...]. Dejan a los caballos totalmente exhaustos, mientras que ellos siguen aún frescos. Serían capaces de correr más que cualquier caballo si se les diera tiempo suficiente” (Lumholtz, 1894:297).

Lo mismo sucede con sus apuntes sobre las largas horas que pueden permanecer expuestos al rayo del sol y la resistencia al dolor que presentan: “ciertamente, no sienten el mismo grado de dolor que nosotros” (Lumholtz, 1894:297). Y si el lector curioso se pregunta cómo puede saber lo del dolor”, a continuación transcribo sus métodos —por demás cuestionables—: “Una vez, halé al mismo tiempo seis cabellos de la cabeza de un infante que dormía, de unos seis años, sin causarle el menor disturbio. Continué, y cuando arranqué 23 cabellos al mismo tiempo, el infante se rascó la cabeza, pero continuó dormido” (Lumholtz, 1894:297). A lo largo de su viaje, hizo otras varias pruebas de resistencia

física que consistían en levantar pesos y transportarlos ciertas distancias.

Sin duda, estos apuntes sobre la fisonomía de los hablantes de rarámuri que conocieron el espíritu aventurero de Lumholtz, así como las fotos que capturó, tienen la intención de ofrecer al gran público una imagen visualmente “atractiva”, una imagen que llame la atención sobre las diferencias que estos indios tienen con lo que el autor considera el mundo civilizado.

Lo mismo sucede con lo que escribe acerca de su disposición anímica, que presenta en términos generales y esencialistas, afirmando que los hablantes de rarámuri son así y así: casi por naturaleza los varones son tímidos; ellas, buenas madres, y los niños, “muy independientes”. Y, sin embargo, todos tienden a ser mentirosos. Declara que son pacíficos y gente muy paciente, aunque vengativos y, hallándose en grupo, en extremo valientes. Como una preocupación mayor, el explorador noruego declara que “los tarahumari [sic] no tienen una palabra para amor” pero que, en cambio, “son capaces de ser celosos e inclinados a la coquetería”. Por último, declara que “el tarahumar es un personaje bastante educado, para ser un salvaje” (Lumholtz, 1894:298-300).

De esta “gente ceremoniosa”, dice que tienen en alta estima la retórica, al grado de que solo respetan a aquellos que hablen sin dificultad “su complicada lengua”, cosa que experimentó en carne propia durante los primeros meses de expedición durante los cuales no contaba con la ayuda de ningún intérprete calificado. A los intérpretes se los conocía como “lenguaraz”, y en ellos reconoce una figura que “desempeña un rol político entre los tarahumaris [sic], siempre influenciándolos para que vendan sus tierras” (Lumholtz, 1894:298-300). De ahí que, más adelante haga un par de advertencias a los exploradores novicios: 1) es importante elegir un buen lenguaraz, pues “si el susodicho es un malandrín, perjudicará a los indios [...] y propiciará interpretaciones imaginarias e incorrectas acerca de todo cuanto vea” (Lumholtz, 1894:300); y 2) es importante también aprender a hacer preguntas a través del lenguaraz, puesto que de acuerdo con el noruego, “el indio piensa de manera distinta a nosotros, y [...] una pregunta directa puede no ser bien entendida [...]. Preguntar algo a los indios es como preguntarle a un niño. Requiere un tacto especial y cierto conocimiento” (Lumholtz, 1894:303). ¿Qué otra cosa revela esto sino la perspectiva con la que Lumholtz se complacía cuando estudiaba a estos *cave dwellers*?

El culmen del escrito es la descripción de una carrera de bola que el autor pudo presenciar, registrar y dar a la prensa.

Dicha carrera consiste en formar dos equipos de entre 15 y 30 corredores (cada equipo es representante de alguna población) y señalar el número de veces que recorrerán un circuito determinado. Posteriormente, cada equipo toma una bola de madera de aproximadamente 22 centímetros de diámetro. Tras colocarla en su empeine, algún miembro de cada equipo lanza su respectiva bola lo más lejos posible, y así lanzada, el equipo de corredores persigue la bola para repetir la operación y recorrer el circuito el número de veces prefijado, antes que el equipo contrario.

La importancia de la carrera radica en que en ella se conjugan las características físicas y la disposición anímica que antes ha descrito. La carrera, que, según dice, puede prolongarse por horas y aun días, es una prueba de que “el correr les viene tan natural como el nadar a los patos”, además de ser una oportunidad para dar rienda suelta al espíritu apostador de este supersticioso grupo, tan capaz de apostar muchísimo en las carreras u otros juegos “y perderlo todo, excepto sus esposas. Ahí pintan la línea.” (Lumholtz, 1894:305, 311). Para subrayar la importancia que para los hablantes de rarámuri tienen las carreras, el autor indica que de ahí mismo les viene el etnónimo (cosa por demás cuestionable, pero que suele aceptarse, con sus variantes, pero sin mucha discusión, por el significado poético que entraña):<sup>8</sup> “Es por esta práctica de donde la tribu recibe su nombre, tarahumari [*sic*] — de *tara* (contar), y *humari* (correr), gente que corre con acuerdo a una cuenta” (Lumholtz, 1894:308).

Así, pues, los “tarahumari” de Lumholtz son resistentes, quizá vengativos, apostadores y recelosos del foráneo, pero, al mismo tiempo, de buen ánimo y disposición. ¿Y qué implicaciones tiene este tipo de representaciones etnográficas? Es decir, ¿qué tipo de prácticas sociales provocaron las prácticas discursivas de Lumholtz en torno a los hablantes de rarámuri?

Para no extenderme más, y en el entendido de que para responder estas dudas sería necesario realizar un trabajo más amplio, como el de Moszowski van Loon (2022) entre hablantes de cora o huichol, solo quiero señalar que estoy de acuerdo con el lingüista australiano R. M. W. Dixon, quien, refiriéndose a las incursiones que Lumholtz hizo en Australia, declara que “la

<sup>8</sup> También se ha dicho que el etnónimo correcto es “rarámuri” y que esta palabra significa “pies ligeros” (Ronquillo Arvizu y Balsanelli, 2022). Asimismo, lo replica la actual población hablante de rarámuri, según he podido constatar en mis estancias en las rancherías de Batopilas, Chihuahua, México. Sin embargo, hay quienes afirman, posiblemente con acierto, que el etnónimo significa “gente” y no “pies ligeros”, como se cree popularmente (Gotés Martínez *et al.*, 2010:15n).

visión popular de que los aborígenes de Australia son seres particularmente primitivos y poco desarrollados, en gran parte se debe a la descripción que hizo Lumholtz de ellos como ‘caníbales’ y a la aserción de que sus capacidades mentales y verbales eran muy limitadas” (Dixon citado en Klausen y Sorum, 2006:23), cosa que también podría decirse en el caso de las incursiones en México, pero, como digo, aquí hay trabajo por hacer (si acaso). De cualquier manera, más que enjuiciar el proceder de Lumholtz, me interesa señalar que la suya representa cierta manera de hacer descripciones etnográficas. Veamos qué encontramos en las descripciones que sobre los hablantes de rarámuri se hicieron, siguiendo las huellas de Lumholtz.

### **Bennett y Zingg y los tarahumaras**

Se ha dicho que Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg “han levantado el edificio sobre la piedra fundamental colocada por Lumholtz” (Robles *et al.*, 1978:19), en el sentido de que ampliaron y detallaron muchas de las observaciones del explorador noruego, y aun se ha afirmado que la obra monumental de ellos, *The Tarahumara: an Indian Tribe of Northern Mexico*, publicada en 1935, puede ser considerada como “el segundo de los dos trabajos más valiosos que existen sobre los tarahumaras y la región de la Sierra Madre en general” (Hinton, 1978:30), siendo el primero el de Lumholtz.

Nada más empezar el texto, uno se topa con la afirmación de que la de los hablantes de rarámuri es “una de las culturas aborígenes americanas más sencillas, poco modificadas por los contactos europeos” (Bennett y Zingg, 1978:33). Esta simple sentencia puede dar pie para comenzar a desmenuzar el sentido del texto: de entrada, vemos que los autores piensan en términos de simplicidad y complejidad, además de mostrar cierta preocupación por el contacto y la modificación cultural, lo cual ya debería darnos alguna pista respecto al carácter mismo de la obra, que, a decir de Hinton (1978:27), “refleja la orientación que tenía la antropología norteamericana hacia la década de 1930. El interés pasaba de la reconstrucción de las historias culturales de los grupos indios a la descripción y análisis de las culturas contemporáneas y a la preocupación por el cambio cultural”.

En ese sentido, podemos leer “ha sido nuestro propósito describir la cultura tarahumara tal como existe en la actualidad [1935]” (Bennett y Zingg, 1978:44) y asentir: a través de un relativamente prolongado trabajo de campo — pero, sobre todo, gracias

a un amplio sentido de la sistematización y al registro — los autores hacen una descripción amplia y, en cierto sentido, dinámica, sobre todo en la tercera parte del texto, que se antoja una muestra de cómo hacer interactuar los datos descriptivos consignados en las primeras dos partes previas, lo cual da *una* representación de la cultura tarahumara como entidad funcional (Bennett y Zingg, 1978:535).

Con un proceder más metódico y sistemático que narrativo y anecdótico, en el libro se describen el ambiente de la sierra y parte de las barrancas, así como los animales domésticos, la agricultura, la alimentación, el manejo de la casa, la indumentaria y el adorno personal (“Parte I”, redactada por Zingg). También se describen aspectos sociales, como la economía, las formas de gobierno, el parentesco, los ciclos de vida, las fiestas y los deportes (“Parte II”, escrita por Bennett).

Más allá de la erudición, lo que me parece importante es la forma en que tales datos están escritos, pues la mayoría de las veces se hacen en tercera persona y en un eterno presente. Por ejemplo: “Las fiestas del santoral son mucho más sencillas. Se baila el *matachines* [sic] toda la noche y, a la mañana siguiente, se distribuye comida y bebida en las casas de los anfitriones” (Bennett y Zingg, 1978:478).

Los autores son claros e incluso reiterativos: “en esta monografía se ha descrito [sic] a la cultura tarahumara, tal como existe en la actualidad”, y para ello los autores presentan “un conglomerado de rasgos indios y español-mexicanos” (Bennett y Zingg, 1978:355) presentes en los hablantes de rarámuri que los conocieron, rasgos que, para comodidad del lector, están ordenados de manera tabular, procurando establecer una distinción “entre lo antiguo y lo nuevo, sin un indebido énfasis en lo antiguo” (Bennett y Zingg, 1978:355) y haciendo ver que la representación que ellos ofrecen al mundo académico no es la de un pueblo puro, sobreviviente, inmutable, sino la de un pueblo cuyo modo de vida está integrado, coherentemente, a los modos de los primeros europeos que penetraron la sierra.

Les interesa señalar los cambios ocurridos a partir del contacto, por lo que “hemos mostrado cierto interés por la cultura primitiva, en cuanto que [esta] funciona para que los tarahumaras se *ajusten* materialmente a su medio ambiente natural y, socialmente, a sus semejantes” (Bennett y Zingg, 1978:44), no sin aclarar también que “los rasgos antiguos y los nuevos son igualmente significativos: los primeros por las modificaciones y características que han permitido su continuidad; los segundos,

por las cualidades que han producido su aceptación” (Bennett y Zingg, 1978:535).

A partir del énfasis que los autores ponen en los elementos de origen europeo introducidos en el mundo tarámuri, me interesa subrayar, concretamente, lo que se refiere al ganado caprino pues, para Bennett y Zingg (y los que les siguieron o tomaron como referencia), las cabras parecen tener un papel central en la “cultura tarahumara”, mientras que, en otras descripciones, como las de Font o las de Lumholtz, estas solo tienen un lugar incidental. En efecto, antes de que en la sierra aparecieran los mineros y, tras ellos, los misioneros — o al revés, según se cuente la historia —, no había cabras en la sierra; estas se introdujeron empezando el siglo XVII, precisamente por las peticiones de los misioneros jesuitas.

Font, que escribió su descripción en 1708, no declara haberse hallado con rarámuris poseedores de cabras domesticadas, y sabemos, gracias a los datos que recabaron Guenduláin y Liza-soáin, ambos visitadores oficiales de la Sierra Tarahumara (en 1725 y 1761, respectivamente), que en Tomóchic, en la década de 1720, no había ganado menor y que en la de 1760 solo se contaban 190 (entre cabras y borregos). De manera similar sucede en Norogachi y Papigochi, que pasaron de no tener ganado menor, a contar doscientas cabras y trescientos borregos entre visita y visita (Dunne, 2001:315). Lumholtz nos habla de algún tarahumari que es considerado entre los ricos por tener hatos de treinta o cuarenta chivas (1894:298). Y Bennet y Zingg hablan de un complejo maíz-ganado (Bennett y Zingg, 1978:62), como dando a entender que los animales europeos están de plano integrados al modo de vida de los tarahumaras. Estas variaciones (la importancia de la cabra) sobre el mismo tema (el modo de vida tarámuri) me llevan a pensar que, en realidad, se está hablando de culturas distintas en cada caso (la cultura que los autores se representan).

Para cerrar este apartado, paso ahora a reflexionar sobre las implicaciones de presentar los datos descriptivos como lo hacen estos autores (en tercera persona y en un eterno presente, obviando la presencia de quien investiga) y sobre la importancia de aprender a leer descripciones etnográficas para evitar esencialismos. Con ello quisiera empezar a perfilar mi propuesta.

El libro es muy rico en detalles lingüísticos y descriptivos, y por supuesto que quienes estudien la región noroeste de México necesitan consultarlo, pero vale la pena hacerlo con ciertas reservas respecto al tipo de discurso que fomenta. Si tuviéramos que comparar entre la manera de describir de Font y la de Lumholtz, hallaríamos sendos estilos que contemplan las vivencias particulares de los autores quienes, mediante la narración de sus propias

actividades cotidianas (o de lo que les refirieron algunas personas específicas), ofrecen una representación de *su* otro por contraste. De hecho, la historia que nos cuentan no sería comprensible sin su presencia: ellos mismos parecen ser no solo actores sino también protagonistas en torno a los cuales, gracias a los cuales y a través de los cuales ocurre la representación del mundo: los otros *sirven* a esa representación: el misionero es tal porque hay almas que salvar, y el explorador no existiría sin esas sierras de difícil acceso y los *cave dwellers*.

Pero el caso de Bennet y Zingg es ciertamente distinto: uno puede omitir a los autores y, al parecer, nada le ocurriría a las descripciones que hacen: seguirían intactas, monumentales, casi seráficas. En este sentido, los autores están ausentes del texto, y no podemos rastrear una intención personal expresa como las que sí nos dejan Font o Lumholtz. Esta ausencia podría verse de dos modos: alguno habrá que piense que así es mejor: sustraer al investigador de la ecuación para quedarnos con una descripción objetiva (en el sentido de que se elimina la percepción subjetiva y el mero diálogo interno al suprimir el punto de vista de quien describe), pero habrá algún otro que rechace esa pretensión, por irreal, porque sencillamente quien describe, para hacerlo, no puede desaparecer de la escena (Tedlock, 1996). Ante esta disyuntiva, ¿qué se puede hacer? Pienso que, en principio, en cuanto que investigadores, es importante prestar atención a la manera en que presentamos nuestros datos descriptivos, así como dejar constancia de cómo fue que obtuvimos esos datos. Como vimos más arriba, hay diferencia entre sentenciar “se afirma que el aceptar dinero por las relaciones sexuales imposibilita la curación de cualquier enfermedad contraída de ese modo” (Bennett y Zingg, 1978:524) y decir “Norsi nos informó que el aceptar dinero [...]” e incluso “escuchamos que Norsi dijo que el aceptar dinero [...]”. Esa diferencia parece una nimiedad, pero no lo es.

Otro asunto que podría juzgarse como una nimiedad es que la mayor parte del texto está escrita en tercera persona. ¿Qué importancia tiene eso? Que es ahí, precisamente, donde ocurre la construcción del otro: “ese lugar, el de la tercera persona es uno excluido por definición, señala E. Benveniste, en tanto [que] su función es proporcionar el territorio para el intercambio entre el que habla (la primera persona) y su destinatario (la segunda persona)” (Carbó, 2001:270).

Y asimismo podría pensarse que no pasa nada por el hecho de que el libro esté escrito en un eterno presente, como si fuera una radiografía, o que esto se disculpa por la exactísima precisión con que se describen los elementos materiales (Parte I) y sociales



(Parte II) y aún por la manera en que se ponen en acción, según presenciaron los autores (Parte III), pero, de hecho, quizá resulten más problemáticas y difíciles de combatir por presentarse como obras monolíticas que presentan la cultura tarahumara como algo perfectamente cerrado sobre sí mismo y lógicamente ensamblado, lo que nos puede llevar a pensar que el retrato que hicieron Bennett y Zingg se sigue aplicando con pequeñas variaciones para hablar en general de esta sociedad: a más de noventa años de sus observaciones y pronósticos, se sigue teniendo la idea de que “el tarahumara vive de los malos pastos de las laderas de las montañas recogido para él por los animales y transformados mediante el ciclo de alimentación animal en un fertilizante para el maíz, que es el sostén de la vida tarahumara. Este es el ajuste más sutil, laborioso y delicado de la cultura de este pueblo al medio ambiente de la ecología [sic]” (Bennett y Zingg, 1978:63). Pero la experiencia etnográfica actual nos muestra, de hecho, que el número de cabras y de ganado en general es cada vez menor y que, en la actualidad, hay muchas otras formas en que los hablantes de rarámuri sostienen su vida y codifican su existencia.

Como vemos, no es suficiente describir los elementos que conforman una cultura, ni siquiera basta con dinamizarlos si se los presenta en tercera persona y despojados de temporalidad. De ahí que considero importante aprender a describir sin esencializar, pero ¿es posible? ¿Puede la descripción etnográfica escapar de la trampa de la escritura? (Clifford, 1996:144). Personalmente considero que sí, siempre y cuando dejemos de atribuirle toda la responsabilidad a los autores y comencemos a responsabilizarnos como lectores: pienso que una manera de poder aprovechar el trabajo etnográfico hecho hasta ahora (y no tener que echarlo por la borda a causa de su notoria falta de vigencia) es asumiendo el papel de lector crítico y dinamizando con nuestra lectura las representaciones que se han querido hacer pasar como inmutables y cristalizadas, lo cual coincide con la idea de Lartigue y Rivas (1978:11) según la cual

[...] la lectura [de materiales etnográficos] contribuye a rectificar los prejuicios, a eliminar las deformaciones y a hacer posible la expresión, la intervención de los que han quedado silenciosos y pasivos, callados y manejados cuando no se hablaba más que de ellos y del problema que representaban; la lectura llama la atención sobre la posibilidad de evitar simplificaciones, fórmulas inadecuadas y permite evaluar los alcances y las limitaciones de los enfoques explicados; además hace posible la intervención activa de la memoria, la revalorización de conocimientos autocensurados porque se consi-

deraban despreciables y la recuperación de la palabra en contra del monopolio silenciador.

Quizá sea momento de comenzar a hablar también de la responsabilidad lectora pues, después de todo, no es lo mismo leer un texto de corte jurídico, uno de ciencia ficción o un instructivo, que leer un texto antropológico, en el que no solo se habla de las raras costumbres de un más raro grupo — con un todavía más raro nombre —, sino que se habla, en cierta medida, del humano mismo y, en consecuencia, del lector. Leer descripciones etnográficas nos pone en condiciones de sacar al autor y su texto de la trampa de la escritura (aunque ambos, lector y escritor, se hallen aún en la trampa de las palabras y las prácticas discursivas). Ahora pueden mantener un diálogo, porque “la lectura aproxima y sustituye la distancia [...] de la letra, contra la que se rebelaba Nietzsche [...]. La lectura que induce el diálogo crea esa distancia crítica, pero no alienada, de la autorreferencia consciente y está supliendo, con las intervenciones de los locutores sucesivos, la ausencia del espacio frío y solitario de la letra” (Domínguez Rey, 2006:267-268).

### **Descripciones, ¿para qué?, o los riesgos de la simplificación**

En su artículo “State simplifications: nature, space, and people”, James C. Scott introduce la idea de que un mal generalizado de las ciencias es la creación de abstracciones simples que no representan adecuadamente la complejidad de los procesos (tanto naturales como sociales) que tienen lugar en la realidad (Scott, 1996). Más bien, dice el autor, los modelos científicos (como las etnografías) son muestras estéticas y estilizadas, cuyo objetivo inmediato es facilitar la aprehensión del fenómeno estudiado, pero cuyas consecuencias finales se pueden plantear en términos de control: las simplificaciones son atemporales, estáticas, rígidas, y han de servir para tomar decisiones administrativas en la medida en que son producto de especialistas, que sirven como mediadores, encargados de orientar las decisiones. Y eso es precisamente lo que pasó con la monolítica monografía de Bennett y Zingg.

J. Scott ejemplifica su argumento con el caso de la ciencia forestal alemana del siglo XVIII —enfocada en la planificación sistemática de la explotación de los bosques—, pero advierte que el proceso por él descrito puede encontrarse en otras disciplinas e instituciones. Yo propongo que puede hallarse también en el

quehacer antropológico en cuanto que cuerpo de conocimientos producto de la ardua labor de especialistas profesionales.

En el proceso de simplificación prima la preocupación por aspectos específicos, bien definidos y delimitados, orquestados por lo que los profesionales consideren importante económica y administrativamente. Sin embargo, se pierden de vista o se menosprecian muchas otras cosas que carecen de importancia solo en apariencia (Scott, 1996:44). En este sentido, mediante un proceso de simplificación, los árboles de los bosques alemanes habrían sido remplazados por árboles abstractos, a su vez representantes de cantidades de leña (tal como los hablantes de rarámuri reales se ven sustituidos por los tarahumaras de las etnografías). Recordemos, pues, que “el conocimiento de otros pueblos nunca ha sido un lujo, sino una necesidad” (Warman, 1970:10).

### **¿Tiene sentido hacer descripciones etnográficas hoy?**

Como vimos, es posible identificar diversos tipos de descripciones etnográficas, pero todas sometidas al mismo conflicto: la trampa de la escritura y la inexorabilidad del tiempo. Y, en buena medida, cada una simplificando a su manera, en todos los casos con tintes colonizadores. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta que encabeza este apartado y otras más, ya esbozadas en la “Introducción”: ¿no queda escapatoria?; ¿la descripción etnográfica está condenada a servir a los principios colonizadores, cuasi administrativos? ¿O acaso es posible encontrar otra aplicación para los conocimientos antropológicos, más allá de la erudición y la administración?

Pienso que sí hay escapatoria, pero para ello hace falta admitir tres cosas que, de entrada, pudieran resultar chocantes para quienes abogan por una antropología puramente teórica, así como para los que apuestan por una antropología militante, es decir, para quienes piensan que el analista no debe intervenir en lo más mínimo en la realidad que analiza, y para quienes piensan que hay una irrevocable responsabilidad ligada con la transformación de la realidad a través del conocimiento y su aplicación inmediata. Yo soy de una idea menos radical en ambos sentidos, y tengo mis razones para serlo: no creo que se pueda separar la teoría de la práctica, pero tampoco creo que haya quien tenga la autoridad (etnográfica o de cualquier tipo) para decirle a los demás cómo deben vivir su vida.

Lo que hace falta admitir para que digamos que sí tiene sentido hacer descripciones etnográficas en la actualidad, es lo

siguiente: *a*) en todo momento, los humanos en general asociamos lo que vemos con nuestras experiencias previas; *b*) la actividad creadora del ser humano depende de la variedad de experiencias que acumule en su vida, así como de la imaginación y fantasía que desarrolle a partir de su interacción con el mundo real; y *c*) la lectura crítica de materiales etnográficos puede ser concebida como una experiencia en sí misma, que pasará a formar parte del repertorio de conocimientos que cada uno tiene.

En este sentido, para que las descripciones etnográficas se vuelvan relevantes, es decir, significativas para la vida cotidiana, para el día a día, para formar parte del quehacer de quienes se dedican a leerlas, tendrían que, en principio, dar cuenta de las diferencias que pueden presentar entre sí (Agar, 1996:120): considerar que tales diferencias pueden responder, como ya dijimos, a diferencias cronológicas, aunque también puede tratarse de diferencias debidas a la formación profesional de quien las elabora y aun a la tradición cultural a la que se adscriban, así como al tipo de audiencia a quien se dirijan.

El lector de tales descripciones deberá tener en cuenta que en el texto confluyen, por lo menos, tres tradiciones culturales: la del analista, la del grupo analizado y la del lector mismo, y asimismo ha de considerar la descripción no como la relación pormenorizada de una cultura (aunque en apariencia de eso se trate), sino como un “puente entre tradiciones” (Agar, 1996:136), pues la descripción etnográfica es, fundamentalmente, “un proceso de ‘mediación de marcos de significado’” (Agar, 1996:136) donde está incluido el del propio lector.

El acto de redactar y leer descripciones etnográficas, entonces, nos sirve para mediar nuestros marcos de significado, sobre todo en la medida en que lo redactado y lo leído representan una alternativa para el fenómeno humano, como arriba se dijo. Conocer otros modos de resolver la existencia humana es otra forma de conocer lo que, en potencia, uno es capaz de hacer. Integrar otras experiencias a la propia mediante la lectura, la observación y el registro enriquece el repertorio de conocimientos con que cada sujeto opera. Y es que, en cuanto que individuos capaces de participar de fenómenos culturales, nada humano nos debería resultar ajeno. Aproximarse de manera sistemática a las experiencias etnográficas —teniendo en cuenta el riesgo de la simplificación que siempre se corre— que en principio nos pueden parecer sorprendentes y aún incomprensibles, nos ayuda a ampliar nuestro abanico de posibilidades, lo que está en concordancia con lo que decía más arriba: la lectura de descripciones etnográficas representa un acercamiento a esos otros modos de vivir la misma vida

de todo *Homo sapiens*: nos aproxima a otros modos de existir en el mismo planeta, donde la manera de cada cual termina por ser una de las múltiples opciones de existencia del espíritu humano (Gotés Martínez, 2010:18).

¿Qué quiero decir con esto? Que vale la pena hacer y leer descripciones etnográficas para conocernos un poco más y para respetarnos como humanos. Asimismo quiero decir que tales descripciones pueden tener un sentido práctico cuando muestran alternativas concretas para resolver los quiebres que se presentan en nuestras experiencias cotidianas. Pero, para ello, debemos dejar de pensarlas como saberes para cambiar la sociedad. Más bien han de pensarse como saberes para dirigir la vida de cada uno: ahí es donde radica el valor instrumental del conocimiento antropológico: en el hecho de que toda acción se basa en cierta forma de comprender el mundo, y la investigación acerca del ser humano contribuye, de hecho, a consolidar determinadas formas de entenderlo y representar(nos)lo. En otras palabras: nuestro modo de estar en el mundo depende de nuestro modo de pensarlo, y nuestro modo de pensarlo depende de nuestras experiencias. Afortunadamente, podemos nutrir nuestras experiencias con el acto mismo de la lectura de materiales etnográficos.

### **De la filosofía práctica a la descripción etnográfica y de regreso**

Construimos nuestros esquemas de acción sobre la base de una serie de anticipaciones y expectativas que, en principio, adquirimos y reivindicamos culturalmente. Contamos con un repertorio de conocimientos y, a su vez, dichos conocimientos están orientados por metas que son suministradas por la tradición sociocultural en la que cada uno se forma (Agar, 1996:127). Pero estos esquemas no están cerrados ni son permanentes; al contrario, se ponen a prueba constantemente y se contrastan con la realidad cotidiana, además de modificarse con los nuevos conocimientos que vamos asimilando. En este sentido, considero importante *reparar en qué entendemos por cultura*, pues nuestra concepción del mundo cultural condiciona nuestra concepción de nosotros mismos tanto (o quizá más) que nuestra concepción del mundo natural.

La propuesta es, pues, que las descripciones etnográficas, y en general todo el saber antropológico, nos ayudan a “disponer de planes de acción con antelación, [lo cual] es una manera de influir y decidir conscientemente sobre nuestro comportamiento en el futuro” (Lafuente Flores, 2016:79). En este sentido, afirmo

que las descripciones de los distintos modos de vida son un repertorio de posibles acciones y alternativas.

Pienso que el conocimiento de la naturaleza y de los distintos estilos de vida humanos nos brinda las herramientas necesarias para deliberar acerca de nuestras acciones futuras, sean personales o colectivas. Entre más perspectivas tengamos acerca de la naturaleza y las diferentes culturas, más planes de acción futuros podremos idear, imaginar, crear, y con toda firmeza podremos rechazar todo criterio que presente como absoluto o cristalizado tal o cual comportamiento o modo de estar en el mundo. Sin embargo, y ahora sí para rematar, me interesa aclarar una cosa para, en otro momento, profundizar en ella.

No son los genes las moléculas que acompañan y provocan el aprendizaje, las ideas ni la conformación simbólica de la cultura. Ello deviene de la facultad del cerebro-mente, y su cualidad lógico-imaginaria deriva de cada modo social-contextual que se incorpora en el orden neurobiológico del sujeto mediante un proceso que la ciencia antropológica ha convenido en denominar enculturación o endoculturación. La enculturación, como hecho social, participa en la formación de la persona a partir de estimular ciertas regiones cerebrales para inducir y conformar en ellas nuevas secuencias y nuevos circuitos neuroeléctricos (Gotés Martínez, 2018:5).

En principio, tales nuevos circuitos de origen endocultural servirán como fundamento para tomar decisiones, pero, a la postre, podemos entrar en contacto con otras experiencias culturales no para aculturarnos, sino para ampliar nuestro repertorio de alternativas: entre más experiencias antropológicas tengamos, más podremos idear otras formas de vivir nuestra relación entre géneros y entre especies. Ahí, precisamente, radica el valor instrumental del conocimiento antropológico, el valor de estudiar para qué han servido las descripciones etnográficas.

## Referencias

Agar, Michael

1996 Hacia un lenguaje etnográfico. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilado por Carlos Reynoso, pp. 117-141. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Álvarez Brun, Félix

1961 *La Ilustración, los jeusitas y la Independencia americana*. Editorial Minerva, Lima, Perú.

Bennett, Wendell Clark y Robert Mowry Zingg

1978 *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Calvo, Tomás y Jesús Jáuregui

1996 Prólogo. En *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, editado por José de Ortega, Juan Antonio Baltasar y Francisco Javier Fluviá, pp. vii-li. Centro Francés de Estudios Mexcanos y Centroamericanos, Ciudad de México.

Carbó, Teresa

2001 Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano. En *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, editado por Yael Bitrán, pp. 265-298. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Certau, Michel de

1995 *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Chartier, Roger

2011 *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Clavijero, Francisco Xavier

1975 *Historia de la Antigua o Baja California*. Porrúa, Ciudad de México.

Clifford, James

1996 Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* editado por Carlos Reynoso, pp. 141-170. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Copleston, Frederick Charles

1984 *Filosofías y culturas*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Crespo, María Fernanda y Guillermo Antonio Nájera Nájera (Coords.)

2020 *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ciudad de México.

Decorme, Gerard

1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*. José Porrúa e Hijos, Ciudad de México.

Domínguez Rey, Antonio

2006 *Palabra respirada: hermenéutica de la lectura*, pp. 267-272. Universidad Iberoamericana; Ediciones y Gráficos EON, Ciudad de México.

D'Souza, Radha

2014 Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la "globalización". En *Epistemologías del sur (perspectivas)*, editado por Bonaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, pp. 121-146. Akal, Madrid, España.

Dunne, Peter Masten

2001 *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. Gobierno del Estado de Chihuahua; Secretaría de Educación y Cultura, Chihuahua, Chihuahua.

Fluviá, Francisco Javier (Ed.).

1996 [1754] *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México [Edición facsimilar]*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.



Foucault, Michel

2013 *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, Argentina.

García Gual, Carlos

2013 *Epicuro*. Tercera edición. Alianza Editorial, Madrid, España.

Gardes de Fernández, Roxana

2021 La dimensión literaria de las Cartas Anuas de América, siglo XVII. *Letras*, (84):37-57, DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p37-57>.

González Rodríguez, Luis

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México.

Gotés Martínez, Luis Eduardo

2018 *Neuronas, excitabilidad, circuitos y cultura: la fisiología cerebral y la producción de la cultura*. Imprenta Digital Cuatro Fantásticos, Ciudad de México.

2010 Introducción. En *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*, editado por Luis Eduardo Gotés Martínez et al., pp. 27-33. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Gotés Martínez, Luis Eduardo et al. (Eds.)

2010 *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Hinton, Thomas B.

1978 Introducción. En *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, de Wendell G. Bennett y Robert M. Zingg, pp. 25-35. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Klausen, Arne Martin, Arve Sorum y Svane Helen Kierulf

2006 *Bajo el cielo de los trópicos. El gran explorador noruego Carl Lumholtz. 100 años de testimonios de los pueblos indígenas*. Traducido por Svane Helen Kierulf. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Kulturhistorisk Museum Universitetet i Oslo, Ciudad de México.

Lafuente Flores, Victor Hugo de

- 2016 Libre albedrío y toma de decisiones. En *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*, editado por Magda Giordano, Roberto E. Mercadillo y José Luis Díaz Gómez, pp. 69-79. Herder, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Lartigue, François y M. Rivas

- 1978 Presentación. En *Los Tarahumara. Una tribu india del norte de México*, de Bennett, Wendell Clark y Robert Mowry Zingg, pp. 9-14. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Lira Larios, Regina

- 2015 Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, (50):8-27. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2015.08.001>.

Lumholtz, Carl

- 1945 *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*. Publicaciones Herrerías, Ciudad de México.
- 1902 *Unknown Mexico*. Charles Scribner's Sons, Nueva York, Nueva York.
- 1894 Tarahumari life and customs. *Scribner's Magazine*, 16(3):296-311.

Márquez Pedreñan, Víctor Manuel

- 2019 *Alteridad y enfermedad. Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Márquez, Zacarías

- 2008 *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México.

Moreno, Roberto

- 1984 *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Moszowski van Loon, Aäron

- 2022 La polémica de la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana; una revaluación desde Foucault y Butler. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1):113-136.

Pennington, Campbell W.

- 1963 *The Tarahumar of Mexico. Their Environment and Material Culture*. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.

Pujadas i Muñoz, Joan J. (Ed.)

- 2010 *La etnografía como mirada a la diversidad social y cultural*. Editorial UOC, Barcelona, España.

Reynoso, Carlos (Ed.)

- 2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa, Barcelona, España.  
1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, España.

Robles, Ricardo, Carlos Díaz Infante, Gilberto Chacón y Luis Verplancken

- 1978 Prólogo. En *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, de Wendell G. Bennett y Robert M. Zingg, pp. 15-23. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Rodríguez López, Abel

- 2010 *Gramática tarahumara (1683) [Texto atribuido al jesuita Thomas de Guadalaxara, sic.]*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

Ronquillo Arvizu, Martín y Balsanelli, Alice

- 2022 El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1):43-92.

Scott, James C.

- 1996 Sate Simplifications: Nature, Space, and People. *Nomos*, 38(1):42-85.

Tedlock, Dennis

1996 Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilado por Carlos Reynoso, pp. 275-288. Gedisa, Barcelona, España.

Valdez Martínez, Ángel

2017 *Filosofía y biología: por una ética basada en el conocimiento de la naturaleza*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México.

Warman, Arturo

1970 Todos santos y todos difuntos. En *De eso que llaman antropología mexicana*, compilado por Arturo Warman et al., pp. 9-38. Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, Ediciones Aguirre Beltrán, Ciudad de México.

## Matachini, la milicia de la Virgen entre los yaquis<sup>1</sup>

Raquel Padilla Ramos\*

*amb gentil aire  
saltant enlaire  
com volatins  
los matatxins  
fan, i altres balls  
portant plomalls  
gorres de grana*

Con aire gentil  
saltando en alto  
como volatines  
los matachines  
hacen, y otros bailes  
llevando plumajes  
gorras de grana  
Canción popular catalana  
(Miguel Ribes, 1616)

### Resumen

Este artículo se dedica al estudio de la danza de los matachines, una figura organizada de manera similar a una milicia que desempeña un papel importante en los rituales yaquis, pero que ha sido poco mencionada en las fuentes coloniales sobre la historia del norte de la Nueva España. En el texto se analiza su origen europeo y la forma en que se introdujo a la cultura yaqui. También examina la transición que tuvo, de la ejecución burlesca a la solemne, la exclusividad de la música con la que se danza y la perspectiva que sobre ella tienen los yaquis. El artículo se basa en el estudio de fuentes documentales, bibliográficas, iconográficas y en datos recopilados mediante trabajo de campo en la región yaqui del estado de Sonora, México.

**Palabras clave:** yaquis, matachines, danza, música, cosmovisión.

<sup>1</sup> El presente es un artículo inédito de Raquel Padilla Ramos (†).

\* Centro INAH Sonora. ORCID 0000-0002-8326-1358.

## Abstract

This paper is dedicated to the study of the *matachines* dance, a figure organized in a similar way to a militia that plays an important role in Yaqui rituals, but has been little mentioned in colonial sources on the history of northern New Spain. The text analyzes its European origin and how it was introduced into the Yaqui culture. It also examines its transition from the burlesque performance to its solemn display, the exclusivity of the music used in the presentation, and the Yaquis perspective about it. The article is based on the study of documentary, bibliographic, and iconographic sources and on data collected through field work in the Yaqui region of the state of Sonora, Mexico.

**Keywords:** Yaquis, *matachines*, dance, music, worldview.

## Introducción

En la cultura yaqui hay una figura organizada a manera de milicia que, aunque resulta de central importancia hoy en sus ritos, se menciona poco en las fuentes coloniales de la historia del septentrión novohispano. Se trata de los danzantes de *matachín*. Quizás al principio su función tuvo poca importancia en materia de culto, pero ahora a los *matachines* se los considera soldados de la Virgen.

Aparentemente, la palabra *matachín* fue importada a España desde Italia, pasando por Francia antes de la conquista de México. Se refiere a los hombres que vestían ridículamente y representaban con sus danzas una riña de muerte. Resulta intrigante el modo en que se pasó de una danza —en la que unos hombres mal vestidos se golpean con espadas de palo— a un culto que hoy forma parte de la ritualidad católica de los yaquis.

El pueblo yaqui es una sociedad indígena del noroeste de México asentada en ocho pueblos fundados en el siglo XVII al sur del estado de Sonora. Su lengua es nombrada *jiak noki y*, junto con la del pueblo mayo, pertenece al sistema lingüístico cahita, de la familia yuto-náhuatl. La historia de la resistencia yaqui contra el dominio español y contra el gobierno mexicano para defender su gobierno y su territorio, ha sido tema de libros, artículos, películas y canciones. En la actualidad, hay aproximadamente cuarenta mil yaquis si se incluyen los que habitan en Sonora y en Arizona (Estados Unidos).

Este artículo intentará describir la danza *matachín* europea y su introducción en territorio yaqui, develar su transición de lo bufonesco a lo solemne, referir la música que se toca exclusiva-

mente durante esta danza y analizar la perspectiva que tienen los yaquis sobre ella. No pretendo ordenar cronológicamente los eventos porque, en realidad, no analizo un evento particular, sino que tomo elementos del presente los contrasto con el pasado.

Mis fuentes serán documentales y bibliográficas, entre las que se encuentran la compilación de notas antiguas sobre danza y música de Maurice Esses (1994), publicadas por Pendragon Press bajo el título *Dance and Instrumental Diferencias in Spain during the 17th and Early 18th Centuries* (volumen III), y trabajos que se han ocupado del tema matachín en el territorio yaqui (el Yaqui) y en otros lugares. Incluiré asimismo fuentes iconográficas y datos recogidos en trabajos de campo recientes en territorio yaqui en el estado de Sonora, noroeste de México. Por lo pronto, hagamos un breve y general repaso de la dancística yaqui.

### Las danzas yaquis

La ritualidad yaqui parece imposible sin la música y esta sin la asistencia de los danzantes. Estos se presentan en las ceremonias públicas religiosas, como las fiestas patronales y las del Sábado de Gloria, casorios, bautizos y cabos de año.<sup>2</sup> Tanto en unas como en otras se realizan intercambios para el equilibrio comunitario y la compensación social: se comparten alimentos, se reza de manera colectiva y se practica la reciprocidad.

Las danzas rituales de los yaquis son, a saber, la danza del venado, la danza del pascola, la danza del coyote, la danza de los chapayekas y la danza de los matachines. Hubo otras, como la de la libélula y la del cuervo, que ya no se ejecutan. De las vigentes, todas se realizan en grupo, excepto la danza del venado que, aunque es individual, en su ejecución participan siempre los pascolas. Hay también danzas menos visibles, como las del *tambulero* y el *alpes* (alférez), que tienen la función de demarcar los puntos cardinales para sacralizar el espacio con una cruz antes de las ceremonias, pero no me detendré en ellas. Baste lo que acabo de decir.

Es importante subrayar que en siglos pasados se hacía una marcada distinción entre danza y baile, poniendo el énfasis en que “la diferencia [...] es que en la danza las gesticulaciones y meneos son honestos y varoniles, y en el baile son lascivos y descompuestos” (Esses, 1994:59). También hay que decir que

<sup>2</sup> Cabo de año es la ceremonia que se realiza en memoria de un difunto, justo al año de su fallecimiento.

la danza era considerada un “baile serio en que a compás de instrumentos se mueve el cuerpo, formando con las mudanzas de sitio vistosas y agradables plantas” (Esses, 1994:60), definición que encaja perfectamente con la ejecución del matachín. Sin embargo, en este artículo no distinguiremos entre danza y baile, sino que utilizaremos ambas palabras como sinónimos. Huelga aclarar, sin embargo, que la palabra que los yaquis manejan es precisamente *danza*, tal como la debieron aprender en tiempos de la misión jesuita.

En las danzas yaquis, la relación con el *juya ania* o mundo del monte es palpable y queda demostrada en la omnipresencia de la flor como elemento de pureza, belleza y con un insondable trasfondo escatológico. Existe, de hecho, una dimensión especial para el mundo de la flor, conocida en *jiak noki* como *sewa ania* (Moctezuma, 2012). Es este el universo del venado y un punto de intersección entre el mundo del monte, el *yo’o ania* o mundo antiguo, y la Gloria. Es el lugar donde se deposita la esperanza de trascendencia yaqui (Padilla y Trejo, 2012).

Señala Edward H. Spicer (1994) que la flor es símbolo de la gracia de Dios, y José Luis Moctezuma (2014) hace notar que en el mundo yaqui tiene un valor dual, porque se identifica con elementos masculinos y femeninos y porque la usan personas de ambos géneros:

[...] sin crear conflicto en cuanto a su calidad definitoria en tal naturaleza, tanto en los mitos, en el ritual, como en la cosmovisión que ha llevado a los miembros de estos grupos étnicos [se refiere a yaquis y mayos] a ubicarla en un esquema dual, en el cual se neutraliza la condición de género en varios entornos culturales. Dado su carácter polivalente, la flor tiene varias connotaciones, algunas de las cuales están relacionadas con alma, espíritu, vida, sentimiento, pureza, felicidad, danza, purificación, arma divina, paraíso, fuego y adorno (Moctezuma, 2014).

Durante la danza del venado, el hombre deja de ser humano para transfigurarse en venado. Sus movimientos son suaves y se realizan de acuerdo con la música instrumentada por dos *jirukiam*, que son varas estriadas de palo de Brasil que se raspan con otra vara del mismo material y cuyas cajas de resonancia son la mitad de una *wejai* o calabazo. Los cantadores de venado (*maasobwikreom*) son siempre dos y cantan al unísono en *jiak noki* arcaico. También los acompaña un *baawejai* o tambor de agua. El venado representa la divinidad, el bien y la relación con el mundo del monte o *juya ania*. La danza del venado es exclusivamente



ejecutada por hombres y, dados los instrumentos enumerados, su origen prehispánico es indudable.

La indumentaria del venado es la siguiente, de arriba a abajo: una cabeza de venado (*masokoba*) disecada, adornada con pañolitas de vistosos colores que simulan flores. Lleva unas correas que sirven para sujetarla. Dicha cabeza se posa sobre una manta blanca y se usa un palito para detener el amarre, que queda oculto. En el cuello, el danzante de venado lleva colgado un rosario que cae en su pecho desnudo; las cuentas son de palo de Brasil y tiene tres cruces de concha nácar. Cuando baila, el venado usa dos guajes (denominados áyam) con los que marca sus movimientos. Porta un rebozo (*jikiam*) que va atado con una *rijgutiam*, que es un cinturón de cuero con correas de gamuza y, como cascabeles, pezuñas de venado. En cada pie, el danzante lleva tres vueltas de *ténabois* o capullos de mariposa ensartados. Baila descalzo y siempre mudo.

La del venado, es sin duda la danza yaqui más conocida a escala mundial. En ciertas ceremonias se puede prescindir de ella, pero casi nunca de los pascolas, que son los danzantes a quienes el venado se enfrenta en la oposición entre el bien y el mal. Los pascolas son jocosos, burlescos y dicharacheros; bailan portando una máscara elaborada con palo de guásima o chilicote, en forma de coyote o de chivato, y en la parte superior de la cabeza recogen con su pelo un mechón (*jisa*) para representar una vela. Van desnudos del torso y llevan un rosario similar al del venado. En vez de *rijgutiam*, portan un cinturón con coyoles o cascabeles de metal. De la cintura a las piernas, el pascola enreda una cobija, atándola con listones negros. Él, como el venado, danza descalzo, pero en sus piernas enrolla con muchas vueltas la sarta de *ténabois*.

La danza del pascola tiene su parte prehispánica, que se manifiesta cuando se baila acompañada del *tampaleo* o tambulero, esto es, tamborilero. Mientras danza, el pascola lleva en la mano un *senaaso*, que es un instrumento de percusión, parecido a una pandereta alargada, con el que lleva el contrapunto del tambor. Otras veces baila sones con instrumentos de origen europeo, como el arpa o el violín. No hay cantos para el pascola, como sí los hay para el venado, aunque aquel a veces canturrea para hacer bromas.

La danza del coyote es de índole guerrera. Debido a que en la actualidad hay ausencia de guerreros y de guerras, es la menos común, y ahora se ejecuta únicamente con motivo de la muerte de algún capitán de la etnia. El coyote del siglo XXI viste camisa y pantalón vaqueros y se echa encima de la cabeza y la espalda un *chomo* o tocado de piel de coyote o de zorro, amarrado con

un paño y con adornos de concha nácar. Solo un tambulero-cantador, sentado en el suelo, lo acompaña y vierte su canto en la quietud del tambor a la vez que lo percute.

Los *chapyekas* fariseos o judíos, son danzantes que pagan una manda o una penitencia. Su actividad ritual principal es llamar a la comunidad a la austeridad y al recogimiento con motivo de la Cuaresma, y no ejecutar una danza. Su papel oscila entre lo cómico y lo perturbador. Sin embargo, por su importancia en el organigrama religioso y sobre todo por su antagonismo con los matachines, los describiré a continuación. El *chapyeka* lleva una máscara de cuero de chivato denominada *choomo*, palabra que en *jiak noki* significa “máscara” o “tocado”, aunque cariñosamente se le denomina *sewa*, o sea, “flor”.

Según su rango, la indumentaria de estos personajes varía, de modo que hay entre ellos quienes caracterizan a personas; otros representan animales. Entre los que representan personas, también hay grados, a modo de estructura militar, así que hay soldados primeros y segundos, que utilizan *choomo* con orejas y nariz grandes. Su cobija representa una armadura. Es el personaje o penitente quien elige su *choomo*. Hay también vaqueros, payasos, apaches y personajes actuales de la farándula. Estos tienen más libertad para actuar y portan chaleco y polainas, sobre todo los vaqueros.

Antes de colocarse la máscara, el judío, el fariseo o el *chapyeka* yaqui, pone en su boca un rosario manufacturado con cuentas de vara prieta para sellar sus labios, pues no le está permitido hablar. Usa como uniforme (debajo de la vestimenta siniestra) una camisa y un pantalón blancos. En los pies lleva *bea bocham* o guaraches de tres puntadas. Lleva un cinturón tipo *rijgutiam* y con él saluda moviendo las caderas. En su mano derecha carga una espada fabricada en madera de guásima,<sup>3</sup> y en la izquierda, un puñal de madera de *sitabaro*, conocido como *manita*, con el que se comunica dando golpecitos en la espada “como clave Morse”.<sup>4</sup> También con las percusiones, los *chapye-*

<sup>3</sup> A la guásima se le pide perdón para tajarla. Pedir perdón debe hacerse en enero, pero si el *chapyeka* es mayor de 30 años, deberá pedirlo a partir del 1 de febrero, y por cada año mayor a 30 que tenga el *chapyeka*, deberá sumar un día al mes para solicitar el perdón a la guásima.

<sup>4</sup> Conversación con Fernando Jiménez, cereso 1, Hermosillo, Sonora, 19 de enero de 2015. Fernando está preso desde septiembre de 2014 por ser uno de los más férreos defensores de las aguas del río Yaqui en contra del proyecto denominado Acueducto Independencia del Gobierno del Estado de Sonora, el cual trasvasa agua de ese río a la cuenca del río Sonora. Fernando Jiménez fue liberado el 27 de agosto de 2015 (nota de la editora).

kas marcan sus danzas y siguen los rezos cantados por el maestro y las cantoras.

Para los yaquis, las danzas solo se conciben a la luz del *tekipanoa* o trabajo ritual. El *tekipanoa*, dice Spicer, “tenía el significado de llevar a las vidas individuales el poder de los nuevos seres sobrenaturales: ésos que los jesuitas nombraban e iban definiendo cada vez más claramente” (Spicer, 1994:79). Aunque este concepto está ligado al proceso de población (más exacto sería “pueblización”<sup>5</sup>) del mundo del monte o juya ania, el hecho de que se diga en *jiak noki* indica que ya existía, posiblemente con una connotación algo diferente, en tiempos prehispánicos, aunque se resignificó en el periodo colonial. También es prueba del ímpetu con el que los yaquis hicieron suyo el trabajo ceremonial aprendido en la misión.

### Rastros y rostros del matachín

Los antropólogos sostienen que la figura del matachín yaqui es parte del organigrama religioso.<sup>6</sup> Sin embargo, aquí propongo verla como una combinación de milicia y religión, por razones que expondré más adelante. El elemento cómico está ausente en ella; más bien es su contrapunto. Así lo explica Miguel Olmos (1999:41): “A menudo los significados cómicos son tomados a partir de referentes coreográficos de otras danzas, que se encuentran en relación de oposición y de complementariedad simbólica con el discurso coreográfico de la danza de matachines”.

En lo tocante a la documentación colonial, hasta el momento solo he encontrado a los danzantes matachines yaquis en un expediente albergado en el Archivo General de la Nación, en la Ciudad de México, referente a la rebelión de 1739. No obstante, por su importancia central hoy en los rituales yaquis y por analogía con otros pueblos originarios y mestizos que también la practican, lo más probable es que la danza se haya instituido desde tiempos virreinales muy primigenios. No está de más observar que la danza de los matachines se ha esparcido por casi toda la América hispana.

Ángel Acuña Delgado (2008) caracteriza la danza matachín de los rarámuris de la Sierra Tarahumara en Chihuahua como

<sup>5</sup> Las comunidades yaquis son prehispánicas. Los europeos no poblaron, sino que establecieron la institución llamada pueblo.

<sup>6</sup> Enriqueta Lerma, “El nido heredado”, 2011, y José Luis Moctezuma, *Yaquis, pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2007, por ejemplo.

una danza de invierno, esto es, que se baila de octubre a febrero. En cambio, entre los yaquis se ejecuta todo el año y puede afirmarse que forma parte indispensable de cualquier fiesta ritual. Sobresale su ejecución en los días consagrados a la Virgen María, sobre todo en la fiesta de la Purísima Concepción, de Loreto y de Guadalupe. Corona su intervención el día de Nuestra Señora del Camino, patrona de todos los yaquis. Ambos pueblos tienen en común que, pese a ser una danza impuesta, se la apropiaron y la volvieron, en palabras de Acuña Delgado (2008:106), “significativa para su propia experiencia”.

Antiguamente se decía que la danza matachín se asemejaba a cierta danza violenta que se practicaba en Tracia (península Balcánica)<sup>7</sup> y que fue llevada a España como danza de mimos por unas compañías españolas que estuvieron en Francia “para su diversión y para dulce memoria de su amada patria la cristianísima reina María Teresa de Austria, gloriosa infante de España” (Esses, 1994:147). Se señalaba también que los franceses la habían tomado de los italianos, considerados “grandes maestros de gestos y movimientos” (Esses, 1994:147). El famoso escaramuche era una de ellas. En ese tiempo se usaba en Europa la palabra “tropa” para referirse al conjunto de personas (mimos, danzantes, bufones) que entretenían al rey, tal como la usan los yaquis ahora para aludir a los matachines con una connotación militar.

Huelga aclarar que la sociedad militar yaquí, aunque reestructurada en la época colonial, tal como sugieren los nombres de origen español con los que se designa a sus miembros (capitán, alférez, cabo, etcétera), existía antes del contacto con los europeos. Alcanzó fama temprano en el siglo XVII por poner en pie de guerra a siete mil hombres (Pérez de Ribas, 1985). El capitán yaquí tiene también su forma nominal en *jiak noki*, que es *wikoi ya'ut*, cuyo significado es “jefe del arco” (Spicer, 1994). Y no olvidemos la existencia de la antedicha danza del coyote —ejecutada por los guerreros— y de un juramento para consagrar a los guerreros coyotes.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> [...] “con celadas y coseletes [...] se davan tan fieros golpes que a los que los miravan ponían miedo” (Esses, 1994:147).

<sup>8</sup> “Para ti no habrá ya muerte,  
para ti no habrá ya dolor,  
para ti no habrá ya enfermedad,  
para ti no habrá ya sol,  
para ti no habrá ya calor,  
para ti no habrá ya noche,  
para ti no habrá ya frío,  
para ti n habrá ya sed,

En sus orígenes, el baile matachín no lo llevaba a cabo una cofradía ni una milicia. Hasta donde las fuentes permiten rastrearlo, se sabe que surgió en Italia como parte del teatro callejero carnavalesco del siglo XVI. Se caracterizaba por su vestimenta “ridícula”, porque nunca hablaban en sus presentaciones, por el uso de una máscara con nariz descomunal y, al parecer, por bailar con “movimientos deshonestos” y torpes (Ramos, 1993).

En el mismo tenor, el escrito de presentación de un disco de Decca Records intitulado *Music of the Spanish Theater* (White, 1969), redactado por Edward Smith, refiere que los matachines vestían “grotescamente”. Surge entonces la pregunta de cómo y cuándo se dio el proceso de solemnización de la danza matachín, o sea, cuándo transitó de lo grotesco a lo grave, tanto en la vestimenta como en el propio baile, porque lo cierto es que, en tiempos actuales, en los pueblos yaquis los matachines portan indumentaria impecable y bailan, permítaseme la comparación, con la gracia de una codorniz.<sup>9</sup> Solo los chapayekas usan máscaras con nariz desproporcionada. De hecho, ese es el significado literal de la palabra *chapyeka*: “narizón”. A estos ya los describimos someramente páginas atrás.

Leticia Varela (1986), en *La música en la vida de los yaquis*, puntualiza que los matachines no usan ninguna indumentaria especial para la danza, pero sí “complementos simbólicos”, como la sonaja y la sewa, la cual es el tocado de la cabeza. Sin embargo, al margen de que hay que tener en cuenta los recursos pecuniarios de cada danzante y sus padrinos, hay fiestas tan solemnes que requieren que los matachines acudan uniformados de blanco. En cualquier caso, he podido apreciar que esta es una costumbre que se ha empezado a perder, de modo que hoy lo común es ver a

para ti no habrá ya hambre,  
para ti no habrá ya lluvia,  
para ti no habrá ya familia,  
para ti no habrá ya alegrías,  
nada podrá atemorizarte, todo ha terminado para ti,  
excepto una cosa:

El cumplimiento del deber  
en el puesto que se te designe, allí quedarás  
por la defensa de tu nación,  
de tu pueblo, de tu raza,  
de tus costumbres,  
de tu religión.

¿Juras cumplir con el mandato divino?

[El nuevo guerrero-coyote responde]

Sí”. (López *et al.*, 2013:142)

<sup>9</sup> Apreciación de la autora.

los matachines vestidos con pantalón vaquero y camisa, invariablemente, y casi todos con guaraches de tres puntadas.

La sewa de los matachines está fabricada con diversos materiales. El armazón consiste en un aro de carrizo con dos tiras, también de carrizo, que se entrecruzan de lado a lado, haciéndose cuatro tiras. En su intersección salen barbas o flecos hechos de rafia o listones de colores. En las tiras se pegan tres rodajas de cartón (ahora de plástico) con dibujos de flores coloridas. Un *buli* o guaje al que por dentro se le echa cola y se lo rellena de arenilla o piedras muy finas, rojas, que son las que sacan las hormigas cuando escarban, se lleva en la mano derecha. Puede ser rojo o azul, dependiendo de la ubicación del danzante. Azul y rojo son colores que simbolizan la lucha de moros y cristianos (Olmos Aguilera, 1999). Sin embargo, de acuerdo con la semántica de lo cromático entre los yaquis, representan el orto y el ocaso, respectivamente. Son asimismo los colores de las cofradías de los fiesteros, es decir, los grupos que organizan las fiestas patronales. En la palma se encarna la cruz, que está manufacturada con carrizo y plumas. Durante los rituales, el matachín pone sobre su camisa un cuello o pectoral elaborado con cuentas o chaquirones policromos. De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española (1734:510), en el siglo XVIII el matachín era un

Hombre disfrazado ridículamente con caratula, y veftido ajuftado al cuerpo desde la cabeza a los pies, hecho de varios colores, y alternadas las piezas de que fe compone: como un quarto amarillo y otro colorado. Formafe deftas figuras una danza entre quatro, feis ú ocho, que llaman los Matachines, y al fon de un tañido alegre hacen diferentes muecas, y fe dán golpes con espadas de palo y vexigas de vaca llenas de aire. Le dá la etimología del verbo Matar, porque con los golpes que fe dán parece que ván á matarfe unos á otros (Real Academia Española, 1734:510).

Algunos investigadores creen que la danza de los matachines simboliza la lucha entre moros y cristianos (Rodríguez, 2009), incluso la que practican los yaquis (Olmos Aguilera, 1999). Es muy posible que así sea, ya que se difundió en una Europa vencedora en las guerras contra los musulmanes por los lugares santos. Sin embargo, en el contexto local hay lugares como Huépac, Sonora, donde se presentan dos o tres danzas diferentes: por un lado, la de los matachines, dedicada a la Virgen y a los santos y, por otro lado, el baile de la marmota y el desfile del turco que encarnan la pugna señalada. De cualquier modo, los matachines de ahora se consideran a sí mismos soldados y van armados (de

flores, guaje y palma-cruz). Como señala Miguel Olmos (1999), los matachines de la Europa del Renacimiento se relacionan con la vida del cuartel, con la guerra y con matar, aun cuando su función fuese el entretenimiento.

La danza de matachín entre los yaquis es considerada por Spicer como “la más sagrada de las danzas yaquis” (Spicer, 1994:121) y “la principal danza sagrada del ceremonial yaqui” (Spicer, 1994:122). Asimismo, el espacio donde bailan, sea la iglesia o un solar (santificado por la cruz), es considerado sagrado. Los matachines yaquis no danzan por dinero ni en eventos comerciales, sino solo por cumplir cabalmente con el tekipanoa o trabajo ritual, y su compromiso es adquirido no con seres terrenales, sino con seres divinos o sobrenaturales, como la Virgen.

Tanto como personajes cómicos o solemnes, los matachines de antaño y del presente, en los pueblos del río Yaqui tienen en común las siguientes cosas:

1. Danzan en colectivo.
2. No hablan.
3. Portan indumentaria o accesorios vistosos y coloridos.
4. Bailan coreográficamente.
5. Llevan instrumentos en ambas manos.

El aspecto militar de la danza yaqui de matachín está dado por el hecho de que quienes la bailan son considerados soldados de la Virgen, solo que sus armas, en vez de las espadas y vejigas de antaño, son una palma –que no son otra cosa que una cruz– y un buli o sonaja. Además, llevan unas flores representadas en su corona-morrión, a las que también, como lo hacen los fariseos, llaman sewa o flor. A la cabeza van siempre los monarcas (*monajas*), que son adultos experimentados. Al resto de los danzantes se lo denomina “tropa”. Se añade el malinche, un niño o preadolescente que porta una falda larga y blanca.

En las comunidades yaquis solo los hombres pueden bailar matachín, sin importar la edad, a diferencia de otras regiones de Sonora, como la zona ópata, también misionada por jesuitas, en donde los matachines son niñas y muchachas. Los matachines yaquis son huestes de combate, organizados como una milicia sencilla. En el siglo XXI dedican sus danzas a honrar a la Virgen, pero también, si es preciso, la protegerán, incluso con sus vidas. En la flor encuentran su adminículo más poderoso. Casi siempre el matachín baila con el clásico guarache de tres puntadas, marcando cruces con el movimiento de los pies y golpeando fuertemente el piso para que se espante el diablo.

La palabra matachín proviene del italiano *matachini*, y es así como la pronuncian los yaquis antiguos. Es muy probable que la danza haya sido introducida en el Yaqui por los padres ignacianos, misioneros en esa región desde 1617 hasta su expulsión en 1767. El hecho de que la danza fuera tan infrecuentemente mencionada por los jesuitas en sus documentos, puede deberse a que su práctica era tan común que no se consideraba importante señalarla o bien porque se trataba de ocultar por ser una danza híbrida, como la pascola.

Miguel Olmos (1999:39) cree que la danza matachín se fundamenta en las cuadrillas “practicadas antes de la conquista española, bajo la misma lógica coreográfica, en las diversas regiones del actual territorio mexicano”, aunque reconoce su origen europeo, lo mismo que Leticia Varela (1986). Ella cita en *La música en la vida de los yaquis* un pasaje de la *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero (1974, Libro VII/45:243-44) para relacionar la danza en cuestión con los antiguos bailes prehispánicos del centro de México, pero, en realidad, el jesuita no dice que sea prehispánica y su descripción es la de una danza practicada en la época colonial, pero no especifica su origen. Recordemos asimismo que Clavijero es un cronista de la segunda mitad del siglo XVIII, algo tardío para la historia del México virreinal.

Spicer sugiere que los ignacianos instituyeron la danza matachín para reemplazar otras danzas de origen indígena que no eran acordes con el cristianismo (Spicer, 1994). Para no descontextualizar la cita de Spicer, debo aclarar que se refiere en particular a la *ropottia*, coreografía en la cual los matachines elaboran con listones de colores una trenza a partir de un gran palo de madera clavado en el suelo. Esta ejecución de tipo danza del árbol europeo, señala el antropólogo, pudo sustituir a otra que no era del agrado de los padres, en la que se empalaba a los enemigos. Ahora representa “el ascenso del espíritu al cielo”, de acuerdo con Enriqueta Lerma (2011), pues con su participación trenzando listones en una garrocha durante los cabos de año, los matachines ayudan a las almas a ascender a él. Así, en las danzas yaquis se representan “diversos símbolos que permiten interpretar la concepción vida-muerte” (Lerma, 2011:173). Hay una descripción de una danza similar en el siglo XVIII, durante la fiesta de Corpus Christi:

[...] una dança el dicho día de quatro grecianos y quatro grecianas  
 [...] los quales an de hacer las mudanças siguientes: lo primero de  
 dos en dos y luego todos juntos y un cruzado de en quatro en quatro



y luego todos juntos con un baile que llaman rrondeña<sup>10</sup> y luego con unas bandas an de hacer un toqueado que texan de manos que todos vienen hacer un tejido que lo vean todos y lo an de tornar y luego otros palotearse con los dos al que an de yr al rrededor hacer otros diferentes bayles e mudanças que rrequieren dichas danças (Esses, 1994:87).

Una de las fiestas de mayor magnitud y esfuerzo comunitario de los yaquis es la que se realiza en honor a la Virgen del Camino en la Loma de Bâcum. Esta festividad es inconcebible sin la ejecución de las ropottias por parte de cada uno de los pueblos yaquis. Pero sobre ella hablaremos más adelante.

Volviendo al tema de la necesaria presencia de los matachines en los actos fúnebres yaquis, ofrezco aquí varios ejemplos extraídos de testimonios vertidos en el libro *Mujeres yaquis* de Jane Kelley (1982). Uno de ellos habla de las “controversias familiares” suscitadas en el velorio del prefecto, pues este se había convertido a una iglesia protestante y por ende no acudieron pascolas ni matachines. Cuando su esposa falleció, tampoco asistieron “los parientes que consideraban que Antonia debía tener un velorio yaqui, con ramada, pascolas, matachines, maestros y cantoras” (Kelley, 1982:373).

En el siglo XVIII se hablaba de danzas de cuenta, esto es, danzas en las que se debían contar los tiempos por compás para hacer las mudanzas. La de los matachines es de esa clase y, como he señalado, esta u otras muy parecidas se ejecutaban en la fiesta de Corpus: “pareció Luis de Monçón; y dixo que se obligava y obligó de hacer y hará las cinco danças para la fiesta del Santísimo Sacramento, una de música y otra de quenta y tres de cascabel [...] y todo esto an de hacer por tiempo de quatro años primeros” (Esses, 1994:62).

Todo apunta a que la danza matachín fue formada de varios tipos de danzas europeas teatralizadas, entre ellas la mojiganga y la máscara. De hecho, llama la atención la siguiente descripción de una máscara con influencia mexicana:

[...] una muy gentil máscara acaballo que vino desta manera. Entró un truhán cantando en verso la prisión de Montezuma de cuya representación era la máscara que se hazía; estaban más de duzientos onbres encamisados y tocados como yndios en el rincón de la plaza de palacio, donde estaba una tienda muy pintada que representaba la casa de Montezuma, y él dentro con sus caziques coronados. Allí

<sup>10</sup> Por Ronda, ciudad de Málaga en España.

llegó un embajador de parte del capitán general don Hernando Cortés, y sobre muchas demandas y respuestas, vino con caziques, retrayéndose unas veces los yndios y otras los christianos con gran grita y alarido de los yndios, hasta que algunos de los christianos dispararon el artillería, cuyo fuego puso tanto temor en los yndios, que se desbarataron, y fue preso Montezuma, y subiéronle a las ancas del caballo del marqués y así andubieron dando carreras delante de palacio veynte de caballo con hachas en las manos y bestidos de muy buena máscara, y así se acabó la fiesta (Esses, 1994: 64).

Esta descripción nos remite a las danzas de matachines de Nuevo México y de lugares en México en las que se representa a Moctezuma, que es, de hecho, uno de los personajes principales. Aunque los contenidos no son los mismos, recordemos que los matachines de antaño eran hombres de pelea. En las danzas yaquis, sin embargo, no se registra la presencia de Moctezuma ni hay confrontación ni drama. La batalla se da en otro nivel, como se explicará más adelante. Un baile de máscara del siglo XVIII fue descrito como de

[...] asta ocho personas de diferentes trajes, muy lucidamente bestidos de tabí de colores. Hicieron su entrada con achas en las manos y con ellas dançaron bistosas y nuebas mudanças. Acabada la máscara se dibidieron y dançaron y baylaron diferentes mudanças [...], y fue muy de ber en mediode los empeçados bayles que en los teatros acostunbran, mudarles el sol, y a de gallarda, ya el canario, quál billano, quál el torneo" (Esses, 1994:68).

En otra danza europea llamada "de los gigantes", los danzantes vestían "como mujeres, con unas ropas blancas de lienzo" (Esses, 1994:68), lo que nos conduce irremediamente a la figura de las y los Malinches. Leticia Varela (1986) y Miguel Olmos (1999) coinciden en que la Malinche suple a la Virgen María presente en diversas versiones de la danza. El "mogigón", por su parte, y teniendo en cuenta que debió de haber muchas variantes, era un danzante europeo que

[...] aparecía vestido grotescamente [...] el cual llevaba en la mano una vara con dos vegigas de carnero hinchadas colgando. Con esta botarga iban una porción de hombres y mugeres, vestidos ellos de moros y ellas de ángeles, con alas y toneletes blancos, guardadas por el arcángel San Miguel, que era un joven de gallarda presencia de cabellos rubios. Este llevaba en la mano una espada desnuda y en la otra un escudo ovalado (Esses, 1994:63).

En el terreno de las especulaciones, sospecho que, de la mojiganga, la danza matachín pudo obtener la indumentaria angelical, blanca. Empero, hay que tener en cuenta que en el siglo XVII se habla de otras danzas, como la de espadas, en las que los ejecutantes, entre ellos matachines, van vestidos de “delgado y blanquísimo lienzo” (Esses, 1994:90). Un contrato de danzantes para una procesión de Corpus Christi en cierta ciudad española, que data de 1611, describe de tal modo las actividades a realizar, que, a no ser por las mencionadas caperuzas negras, bien pudiera referirse a los danzantes de matachín yaquis del siglo XXI. Leamos:

[...] sacarán una dança de dançantes que an de ser ocho los que en ella an de entrar y más un tanborilero e yran en la procesión que el dicho día a de acer la ciudad [...] e irán en ella desde que salga de la yglesia mayor hasta la buelta a ella e an de ir todos los dançantes vestidos de blanco muy limpios con cintas de colores e caperuzas negras [...] dançando y toqueando con sus palotes e haciendo muchas mudanças y toqueados<sup>11</sup> diferentes (Esses, 1994:91).

Escritos del siglo XVIII nos hablan asimismo de flores y coronas abiertas en el atuendo (Esses, 1994:75). Estamos acercándonos al matachín yaqui. Por otro lado, la portación de objetos en la mano era, probablemente, para evitar que se emplearan los brazos en el baile, ya que esto se consideraba casi pecaminoso.<sup>12</sup> En las danzas antiguas, el énfasis de los movimientos se ponía en los pies, cosa que se reforzaba con el uso de cascabeles en Europa y *ténabois* o *ténabaris* entre los pascolas y venados yaquis y otros danzantes amerindios. Algunos calificaban a los matachines de siglos anteriores como “ridículos” por “encoger la pierna” al bailar, “cosa muy fea en qualquier parte que se haga” (Esses, 1994:71).

Los matachines yaquis son mencionados en las crónicas de los misioneros josefinos que fueron llevados a “civilizar” a los pueblos del río Yaqui a finales del siglo XIX (Enríquez y Ramírez, 2009). Lo relata así el padre Manuel Robledo, quien a mediados del siglo XX se dio a la tarea de recopilar el material de la

<sup>11</sup> Toqueado es un “son o golpeo acorde que se hace con las manos, con los pies, con un palo o con otra cosa”. En <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=toqueado>. Consultado por Raquel Padilla el 16 de enero de 2015.

<sup>12</sup> “Las ‘danzas’ son de movimientos más mesurados i graves, i en donde no se usa de los brazos, sino de los pies solos; los ‘bailes’ admiten gestos más libres de los brazos, i de los pies justamente” (Esses, 1994:59).

orden josefina relativo a estos sucesos, “según se conservan entre nosotros por tradición, cartas y artículos en el Propagador y en los diarios de aquellos tiempos” (Robledo, 1952:s. p.). Dice así Robledo:

A ellas les toco [sic] en suerte admirar una fiesta tradicional que los indios celebraron en honor a la Virgen del Camino. Desde el mes de Mayo [sic] se preparan los danzantes y ensayando diariamente de mañana y de tarde, y el último día de junio se reunieron en Bacum [sic] peregrinos de los ocho pueblos en número de tres mil, como quinientos guerreros y unos doscientos danzantes.

Allí le hicieron al Padre Beltrán un regio recibimiento. Celebrose [sic] la Misa [sic] con un caliz [sic] nuevo, obsequio de la esposa del Presidente [sic] Don [sic] Porfirio y luego siguió la tanda de los indios que trataron de celebrar a su Reina [sic] con las danzas que acostumbran.

Al baile de Pascola siguieron los Matachines con sus penachos de colores, lentejuela, espejillos, y chaquira llevando una sonaja en la izquierda y un manojo de hermosas y largas plumas en la diestra (Robledo, 1952: s. p.).

Hay fotografías de danzantes matachines que datan también de la misma época en que los josefinos misionaron en territorio yaqui, ubicadas en el Museo del Hombre en París, y otras de principios del siglo XX, como una de yaquis matachines en un batallón en Mérida, Yucatán, publicada en el periódico *La Voz de la Revolución* (1915).<sup>13</sup> La acompaña una nota que señala que estos matachines danzaron en la hacienda San Pedro (cerca de Mérida) ante el sinaloense Salvador Alvarado, a la sazón comandante militar de Yucatán. Eran yaquis deportados como soldados de leva. Hay más material fotográfico de principios del siglo XX, como de yaquis danzando en Tórim o en Santa Rosalía, Baja California Sur. En todos los casos, los matachines van de blanco.

### **La matachineada**

Al igual que en muchos otros lugares, en el Yaqui se llega a ser soldado de la Virgen por gusto propio o por promesa (manda) personal o de los padres. Podemos ejemplificar esto con la narración de Jane Kelley en el libro *Mujeres yaquis*:

<sup>13</sup> “Información gráfica de la inauguración de la escuela de agricultura”, en *La Voz de la Revolución*, Mérida, Yucatán, martes 7 de diciembre de 1915.

Ramona conoció a su novio, Chico Flores, en la escuela Richey en Pascua, en uno de los periodos breves y poco frecuentes en que asistió a la escuela. El padre de él había abandonado a su familia antes de que naciera Chico, y su madre había muerto recién nacido. Por ello lo cuidó su tía abuela y madrina de bautizo, doña Simona Soto. Desde que era niño padecía asma crónica y bronquitis, necesitaba tomar medicinas y que lo curaran constantemente. Una vez que estuvo muy malo, doña Simona hizo la manda de que él sería matachín, y el joven comenzó a cumplirla a los quince años (Kelley, 1982:354).

Me contaba un matachín de Cócorit, Río Yaqui, que cuando era niño se “apuntó a la matachineada” [nótese cómo la acción de bailar el matachín devino en sustantivo]. Solo podía pensar en eso y ensayaba los pasos en la calle o mientras se bañaba. En Tórim, Río Yaqui, asimismo he visto a Luis Ángel, un niño de 9 años que pronto será consagrado<sup>14</sup> como matachín, ensayar los pasos espontáneamente en el solar donde vive. El caso de Chico Flores, antes narrado, va también en el mismo sentido:

Había empezado a trabajar cuando tenía 12 años, porque la familia necesitaba dinero. Pero el trabajo en los campos polvosos de algodón agravó sus padecimientos respiratorios. Así que una parte del tiempo trabajaba y otra estaba enfermo. Además, prefería cumplir sus deberes de matachín, y por ello trabajaba muy poco (Kelley, 1982:354).

Chico era además reconocido como un padre afectuoso que jugaba con su hijo durante horas y “le enseñaba los pasos de los matachines y llevaba el ritmo con unas cucharas” (Kelley, 1982:373). Un yaqui de Pascua que se había convertido a la religión bautista, no quiso dejar de cumplir con sus obligaciones como matachín. Es más, prometió a sus hijos como danzantes (Spicer, 1994:317).

De acuerdo con Sylvia Rodríguez, quien realizó un estudio sobre la danza matachín en Nuevo México entre pueblos picurís y tiwas, esta es un “drama ritual” que es “representado”<sup>15</sup> en ciertas fiestas patronales “[...] caracterizado por dos filas de danzantes enmascarados que usan sombreros tipo mitra con listones largos multicolores” (Rodríguez, 2009). Hasta aquí, eso parece

<sup>14</sup> Algunos yaquis que desempeñan un cargo ritual son consagrados en la iglesia; esto los compromete más y enaltece su labor.

<sup>15</sup> La autora es angloparlante; usa el verbo *perform*, que también puede traducirse como ejecutar, actuar y desempeñar.

una descripción del matachín yaqui; sin embargo, en ella hay muchos detalles que disienten, entre ellos la interpretación de las figuras de la Malinche y el monaja.

El monaja o monarca en el Yaqui, a diferencia de otros lugares donde se baila el matachín, no está relacionado con Moctezuma. Aunque algunas versiones señalan que fueron los tlaxcaltecas —aliados de los españoles durante la conquista— quienes inculcaron la danza matachín en el norte de México y quienes hacen notar que el nombre correcto es el nahuatlizado *matlachín*, creo, al igual que Spicer, que fueron los misioneros jesuitas quienes instauraron esta danza entre los yaquis, o al menos colaboraron vigorosamente en resignificarla. Creo también que el término “matachín” es adecuado (sin que esto signifique que *matlachín* sea incorrecto), porque proviene del italiano *mattaccino*, que se traduce como payaso o bufón, según lo asienta la Real Academia Española.<sup>16</sup>

Bajo esta tesis, a la Compañía de Jesús, probablemente no le interesó infundir en los yaquis a un personaje como Moctezuma, el cual, por cierto, según afirma Julio Montané, fue llevado al septentrión novohispano por los naboríos —indígenas de servicio personal o de trabajo por salario— que acompañaban a los españoles durante la conquista y entre los cuales hubo tlaxcaltecas. En cambio, los padres debieron de estar profundamente comprometidos con enfatizar el liderazgo del monarca español, en contraste con la emblemática figura del mundo indígena, la Malinche, de menos envergadura que el *tlatoani*.

En la danza matachín yaqui, pues, no está presente el drama ni la tensión propiciados por la conversión de Malinche. Es simple y llanamente una danza-ofrenda que simboliza, según algunos yaquis actuales, el encuentro de dos mundos, dado por la presencia del monarca y Malinche, y que representa ahora la relación con la Virgen María. De hecho, lejos de toda tirantez, la del matachín, es una danza de armonía y conciliación. En palabras de Spicer, el baile matachín “en el curso de su adaptación los yaquis lo despojaron de todos los elementos dramáticos refinándolo hasta convertirlo en una pura devoción danzada” (Spicer, 1994:84).

La Malinche en la danza yaqui es en realidad el Malinche, pues solo un niño varón puede desempeñar tal papel. Creo que, a fin de cuentas, independientemente de Moctezumas y Malinches, del género de los ejecutantes o de la presencia de otros persona-

<sup>16</sup> En <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=matachines>. Consultado por Raquel Padilla, 12 de enero de 2015.

jes, como abuelos y toros (como en Nuevo México), la intención de este artículo, más que remarcar las diferencias *per se*, es ubicar los orígenes y subrayar las semejanzas y particularidades de la danza matachín yaqui respecto a otras, en su contexto histórico y cultural.

Cabría indagar sobre la estabilidad de la danza matachín yaqui en la línea del tiempo en lo que concierne a la coreografía, la vestimenta, la instrumentación musical y, por supuesto, los significados subyacentes. Por lo pronto, de acuerdo con el relato de los josefinos, ya tenemos elementos para sospechar que los instrumentos han sido permutados.

Sabemos asimismo que, en la rebelión de mediados del siglo XVIII, un grupo de yaquis subversivos sustrajo los ornamentos (albas, manteles, mantillinas y casullas) de la misión de Belén, Río Yaqui, para con las albas introducirse a la sala del misionero a bailar el matachín y luego hacerlo por todo el pueblo de Huírivis, todo esto en el marco de la fiesta de Corpus Christi.<sup>17</sup> Aunque muy probablemente en esa ocasión se trató de un baile jocoso, pues la intención era perturbar al padre. La búsqueda de la vestimenta blanca nos indica que ese es el color sobre el que se trabajaba la indumentaria del matachín, al igual que ahora. No tengo información sobre los posibles cambios en los pasos del baile, pero la palabra española “mudanza” para referirse a ellos en las coreografías continúa en uso.

### La música y los músicos de matachín

En los siglos XVI y XVII, tanto en Europa como en el recién conquistado México, la música era un elemento sustantivo para la celebración de la liturgia católica y se cuidaba mucho que fuera de calidad. No obstante, ya en el siglo XVIII comenzó a presentarse la queja de que en las iglesias se estaba tocando música que no era precisamente sagrada:

Las cantadas que ahora se oyen en las iglesias son, en cuanto a la forma, las mismas que resuenan en las tablas [...] ¿No debiera ser toda la composición apropiada para infundir gravedad, devoción y modestia? [...] De esta suerte la música, que había de arrebatar el

<sup>17</sup> Archivo General de la Nación: Fondo Indiferente Virreinal, Sección Californias, Vol. 76:1739. También: Indiferente virreinal, Sección Misiones, Expediente 2, Fojas 4, Caja 1285:1739.

espíritu del asistente desde el templo terreno al celestial, le traslada de la iglesia al festín (Esses, 1994:8-9).

El autor de estas palabras consideraba que eso obedecía al “tropiezo” con los aires e ideas del teatro, y lo atribuía a la ignorancia de los propios eclesiásticos. Lo mismo sucedía con el baile:

El bailar no es de su naturaleza malo ni prohibido, antes en algunas tierras es necesario para tomar calor y brío; pero están reprovados los bailes descompuestos y lascivos, especialmente en las yglesias y lugares sagrados, como está dispuesto por muchos concilios y cánones (Esses, 1994:61).

De hecho, en Toledo, España, quedó expresamente prohibido bailar en los templos “antes de haber puesto fin al oficio divino” (Esses, 1994:74), según ley del concilio provincial, pues se consideraba una torpeza el haber tomado las iglesias para danzar, así como hacerlo en las procesiones, “en las cuales el Sanctísimo Sacramento se lleva por las calles y por los templos con tal sonada y tales meneos, cuales ninguna persona honesta sufriera en el burdel” (Esses, 1994:74). Sin embargo, el autor de estas palabras advierte que hay otras danzas, “como las de los gigantones y las que solamente constan de hombres, porque éstas están tan diputadas piadosamente para festejar y solemnizar las fiestas de el ‘Corpus Christi’, su Octava y otras en honra de tanta solemnidad” (Esses, 1994:74), que no debían considerarse ilícitas. La de los matachines actuales, aunque en el XVIII se les denominara de otra forma, entrarían en la clase de las danzas lícitas.

Así pues, se consideraba incluso que había danzas no teatralizadas, como la de los seyses,<sup>18</sup> que estaban cristianamente instituidas y cuyos ejecutantes bailaban delante del Santísimo Sacramento “con toda destreza, reverencia y gusto de los que miran” (Esses, 1994:74). También había danzas similares conformadas por danzantes (en algunos casos se señala que eran “colexiales”) (Esses, 1994:75) dispuestos en ocho filas, alineación que seguramente fue la que más se avino a la significación de los habitantes de los *ocho pueblos* como concepto. Estos representan la aceptación del cristianismo, del nuevo orden y de la vida en policía. Para los yaquis, además de ser un importante referente de identidad (Padilla y Trejo, 2010), es un concepto que detenta un profundo valor etnopolítico.

<sup>18</sup> El nombre bien puede referirse a las filas de danzantes, como los matachines.



La fiesta de Corpus Christi —que se celebra el jueves inmediatamente después del día de la Santísima Trinidad, esto es, el jueves que sigue al noveno domingo después de la primera luna llena de primavera en el hemisferio norte— fue la más venturosa en términos musicales y dancísticos durante las décadas en que los jesuitas misionaron en el Yaqui. Fue, por supuesto, una costumbre que llegó de Europa,<sup>19</sup> en donde se estilaba contratar maestros que preparaban a los jóvenes para ese día “sacar una danza de 7 personas con sonajas, guitarras y tambores para la fiesta del Corpus de este año” (Esses, 1994:21). Esa no era precisamente la práctica que llegó de los europeos al mundo yaqui, pues fueron los misioneros quienes se encargaron de enseñar a los nativos los pasos que hasta la fecha ejecutan y, por lo menos por el documento de los matachines subversivos antes citado, sabemos que la presencia de los matachines en Corpus Christi era fundamental.

Hasta el momento no me es posible precisar si los matachines yaquis de la época misional solo danzaban en la fiesta del Santo Sacramento o si desde entonces se adscribieron como soldados de la Virgen. Tampoco sé mucho sobre la música que acompañaba en sus orígenes la danza del matachín de Europa, salvo que al principio era cantada. Ya en el siglo XVIII se tocaban sones para bailarlo (Ramos, 1993), como sucede hoy en día con los yaquis, que utilizan guitarras y violines, aunque según el relato de Robledo, a finales del siglo XIX se emplearon tambores y flautas:

[Los matachines] Bailaron al son del Cancon que es un tamborcillo, y de una flauta parecida a la chirimía.

Al son del tamborcillo ejecutaron pasos difíciles armonizando con las sonajas, cruzaron con gracia las plumas que llevaban en la mano formando figuras de muy buen gusto. Esto lo hicieron con mucha devoción y los indios que miraban estaban entusiasmados. De todas partes dice Sor Teresa Silva que estuvieron con mucha devoción (Robledo, 1952:s. p.).

Entre los tiwas y picurís, como ahora entre los yaquis, la danza se realizaba de manera simétrica y sincrónica, no desparpajada como antaño. En el acompañamiento de la danza matachín en el Nuevo México indígena y mestizo, se usan violines y guitarras (Rodríguez, 2009) y se contratan músicos profesionales. Entre los

<sup>19</sup> [...] “y les compele a que sacasen y bistiesen las mismas danças, que sirvieron en la fiesta del Santísimo Sacramento el dicho año, que fueron zinco danças, tres de cascavel, una de música y otra de cuenta” (Esses, 1994:66).

yaquis, en cambio, dentro de toda la cofradía religiosa hay un grupo de músicos que se dedica única y exclusivamente a tocar a cada sector de danzantes. Entonces hay músicos del venado, músicos de pascola y músicos de matachín. Como comentario al margen, entre las bondades de ser músico de danzantes, es que durante las fiestas los músicos son los primeros en ser atendidos a la hora de comer.

Es importante subrayar que en la danza matachín de los yaquis se utiliza un tambor denominado *kubaji* para convocar a los danzantes, el cual es tañido por el Malinche. El *kubaji* se manufactura con tronco de guásima o de sauz para la pared del instrumento y cuero de venado (aunque últimamente se usa más el de chiva) para el parche. Se toca con una baqueta de madera local, *sitabaro* o palo de Brasil, que produce un sonido fuerte y alegre, a diferencia del tambor del *chapayeka*, que es más lúgubre y profundo, o el de pascola, que tiene un sonido más agudo. El *kubaji* de matachín tiene un sonido marcial. El tamborilero (*tambulero* o *tampaleo*) debe marcar los cuatro puntos cardinales mientras toca, al tiempo que las *ténanchis* (adolescentes o doncellas aprendices del conocimiento religioso yaqui) agitan las banderas ceremoniales, santiguando y bendiciendo con el movimiento. Este evento marca el inicio de la danza.

La sonaja (*buli* en yaqui y guaje en lugares de Mesoamérica con influencia náhuatl), el tambor y la bandera fueron también objetos muy socorridos en las danzas de la Europa de los siglos XVII y XVIII: “Esta es una mujer muy redícula con tres arliquines en la cabeça con sus banderas y sus sonajas que anda alrededor el medio cuerpo tocando la guitarra y los arliquines de abajo tocando ynstrumentos y dançar con un pie” (Esses, 1994: 65),<sup>20</sup> aunque es muy probable que el *buli* y el *kubaji* ya se emplearan entre los yaquis antes de la llegada de los españoles.

### ***Matachini, la cofradía militar***

Los yaquis usan la palabra *koparia* (cofradía) para referirse a su organización religiosa y en particular a las hermandades que la conforman: cantoras, matachines, maestros, *ténanchis* y *killlostes*.

<sup>20</sup> También: “Primeramente una dança de quatro moros y quatro cristianos [...]. Los moros [...] con su tambor de guerra bestido con su baquero, y un toro que a de benir con esta danza” y “Primeramente una dança en la qual an de ir ocho moriscas y un morisco [...] y an de ir vailando o lo morisco y con su tamboril” (Esses, 1994:89).

Debemos entender la cofradía yaqui como un imaginario social<sup>21</sup> que, aunque tiene fachada del Viejo Mundo, en su germen puede haber algo o mucho de la sociedad yaqui de tiempos prehispánicos. Se trataría, pues, de una institución que fue arropada por los indígenas porque en su sociedad ya existía algo parecido, pero que fue resignificada de acuerdo con su realidad y entorno, puesto que mantiene cierta disidencia respecto a las cofradías del centro del Virreinato.

Las cofradías en España eran de carácter gremial y económico, y llegaron a ser verdaderas instituciones de crédito que se aglutinaban en torno a un santo. Arribaron a la Nueva España con los conquistadores, pero existían en Europa posiblemente desde el siglo III, aunque no estaban reglamentadas. Pasaron diez siglos para que el papa les diera reconocimiento oficial. Posterior a ello se ajustaron de acuerdo con el derecho canónico con una función básicamente filantrópica (Domínguez, s. f.). Gran parte del éxito de la misión jesuita entre los yaquis estriba en la introducción de las cofradías o hermandades con sus estructuras jerárquicas.

Las cofradías, apunta Spicer, “pasaron a ser el principal instrumento de participación de los yaquis en la iglesia, bajo la dirección de los jesuitas” (Spicer, 1994:372). Fueron bien aceptadas y prosperaron tanto que hoy en día muchos yaquis están afiliados a una o varias. Para los que no lo están ni pertenecen al organigrama civil, los yaquis usan la expresión *kia polobe*, es decir, un “pobrecito” (Spicer, 1994). La influencia de la Compañía de Jesús quedó plasmada en las formas nominales que los yaquis tienen para referirse a estas hermandades, pues son las que se usaron en los siglos XVII y XVIII, como cantoras y killostes, esta última derivación de prioste. Y el adjetivo “mayor” se empleó para denotar a los que encabezan estas agrupaciones: capilla mayor o maestro mayor, por ejemplo.

Señala Héctor Martínez en “Las cofradías de la Nueva España” (1977) que estas sirvieron para unir a los pueblos indígenas golpeados por la guerra de conquista y a la vez como medio de evangelización, y que se constituyeron con representantes elegidos por votación: rector, mayordomo o hermano mayor y diputados. Entre los yaquis no existe tal forma de organización interna, aunque es preciso advertir que para sus cofradías siempre tienen, como quedó dicho en el párrafo anterior, un “mayor” a quien ellos denominan con la voz yaqui *yowe*, que sig-

<sup>21</sup> Las significaciones imaginario-sociales son, en términos de Cornelius Castoriadis (2007), quien acuñó el concepto, el potencial creador de una sociedad, que se muestra en su entramado simbólico y se manifiesta en sus instituciones.

nifica “viejo” o “mayor”, lo que puede deberse a la edad, aunque también a la autoridad moral que posee. Así, hay *pascola yowe*, *maejto yowe* (maestro de la iglesia) y, dentro de los matachines, *monaja yowe*. Todos los mayores se distinguen por ser los más respetados, y su palabra es considerada verdadera<sup>22</sup> y ejemplar.

Por lo demandante de la actividad, tanto en términos dancísticos como rituales, ser matachín entre los yaquis es motivo de orgullo. Los jefes de los matachines o monajas son por tanto considerados personas de respeto y autoridad. El siguiente relato es de Jane Kelley (1982), quien, en su trabajo de campo en Pascua, comunidad yaqui de Arizona, se percató de la potestad de los monajas

[...] un borracho nos acosó a mí y a mi ayudante, alternando actitudes truculentas con piropos. Tan pronto como la mujer a la que habíamos acompañado a la fiesta observó lo que estaba sucediendo, lanzó una diatriba contra el vicio de la borrachera, y aclaró que nosotras estábamos con ella y no debíamos ser molestadas. El resto de la noche nos sentó en unas sillas junto al jefe de los matachines que descansaba (uno de los grupos de bailarines ceremoniales) y nos aisló del borracho (Kelley, 1982:37).

Ser matachín implica un gran esfuerzo y sacrificio personal y familiar no solo por los gastos en los que hay que incurrir para confeccionar el ajuar, sino también por la demanda extraordinaria de energía y bríos para la ejecución de las danzas, que suelen durar varias horas, exigir desvelos y madrugones y pasar largos momentos de rodillas en el suelo en silencio y solemnidad mientras las cantoras y el maestro yowe hacen los rezos correspondientes a la ocasión. Cada baile por sí mismo puede durar una hora y media o hasta más. El cronista de la cultura yaqui, Gera René R. Quintero (2014), ha escrito recientemente en su cuenta de Facebook, respecto a la fiesta de la Virgen de Loreto, que es una

[...] devoción ampliamente difundida en toda la Tribu Yaqui, donde existen muchas figuras marianas con esta advocación. La Virgen de Loreto es la santa patrona de todas las cofradías de danzantes de Matachin, [sic] llamados los soldados de la virgen [sic], quienes al acudir a cualquier fiesta domestica llevan consigo la imagen de la Virgen de Loreto (Quintero, 2014).

<sup>22</sup> Los yaquis emplean el vocablo *luuturia* para referirse a la verdad yaqui. Es una palabra que encierra varios conceptos, entre ellos, la cultura, la idiosincrasia y el *ethos* grupal.

Hay que advertir, sin embargo, que otros investigadores señalan que la patrona de los matachines es la Virgen de Guadalupe y no la de Loreto (Moctezuma, 2007). En mis trabajos de campo he recibido la misma información. Debido al trabajo evangelizador, pero también por el gusto y la resignificación de los pueblos originarios, la danza de los matachines está diseminada prácticamente por toda América indígena y mestiza, como ha quedado asentado. En México se la encuentra en varios estados con variantes y cosas en común entre los diferentes grupos que la bailan. Así, podemos presenciarla además de en Sonora, en Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, San Luis Potosí, Nuevo León, Zacatecas, Chihuahua, Durango y Jalisco.

Para el caso yaqui, proponemos ver el baile matachín como una danza indo-misional, pues llegó a los pueblos cahitas yaqui y mayo como vehículo para la evangelización, aunque seguramente su ejecución se negoció con los indígenas, en términos de lo que representa su propia ritualidad, a partir de sus significados y símbolos. De igual modo, hemos observado que la danza matachín se manifiesta en la amplia zona náhuatl y sus áreas de influencia, incluida la Gran Chichimeca. Valdría preguntarse por qué no se instituyó en la también extensa área maya, cuando entre los mayas también había danzas colectivas coreografiadas. ¿Acaso para los franciscanos las danzas teatralizadas no eran óptimas para la transmisión del cristianismo porque provenían de una actividad (*performance*) amenazante? Los rasgos que tiene en común el matachín en todos los lugares donde se baila, son los siguientes:

- a) Se trata de un acto colectivo.
- b) Los danzantes se colocan de manera alineada.
- c) Los pasos se realizan de modo sincronizado.
- d) Los danzantes se visten para la ocasión y vistosamente con objetos en manos y cabeza.

Hablemos ahora de cómo se lleva a cabo la danza matachín entre los yaquis y cuál es su función.

### **Los matachines en la cosmovisión yaqui**

En los grupos cahitas, la danza matachín es un baile devocional y coreográfico ejecutado por hombres de distintas edades y rangos, cuyos pasos están conformados por varias mudanzas. Consisten estas en un patrón de baile colectivo determinado por

cierto número de movimientos acompasados. Como concepto dancístico, la mudanza data al menos del siglo XVIII, según se aprecia en "Mudanza de oficios y matachines" de Antonio de Zamora, citado por Emilio Cotarelo en su *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas* (1911), y este a su vez por Rafael Ramos (1993). En ese siglo se habla de ella como "cierto número de movimientos, que se hace en los bailes y danzas, arreglado al tañido de los instrumentos" (Esses, 1994:2).<sup>23</sup> También en esa centuria se precisaba que era la mudanza una "ligación de pasos que mudando de unos a otros, formen un todo" (Esses, 1994:2). Otra acepción, algo complicada, subraya que la mudanza

[...] es un sencillo adelante con izquierdo y otro atrás con derecho dar un saltillo sobre el pie derecho juntamente echando el izquierdo adelante en alto, luego ir a dar con el izquierdo en el derecho y juntamente levantarse atrás en alto, luego ir a dar con el derecho en el izquierdo y hacer sobre él dos quebraditos, luego dar un saltillo sobre el pie izquierdo y tornar a hacer otro tanto hacia el otro lado (Esses, 1994:79).

Podemos inferir la función de cada danza yaqui por las expectativas puestas en ellas y las reacciones de la comunidad. Así, mientras que la danza del venado es de profunda solemnidad y la del pascola, lépera y graciosa, la de los matachines es, como ya apuntamos, de armonía y conciliación. Los matachines son "soldados buenos" (Spicer, 1994:123) y quienes asisten a las ceremonias pueden pasar horas sentados en el piso de la iglesia para regocijarse viéndolos bailar. La suya es, pues, una danza de gozo y júbilo.

Los matachines son apoyados y bien vistos por la comunidad. Spicer (1994) observó a mediados del siglo XX que constituían una cofradía de cuarenta o más personas en cada pueblo. Hoy en día hay pueblos, como Loma de Guamúchil, donde hay tantos grupos de matachines que tienen que hacer turnos para bailar. Casi todos son jóvenes y niños, lo cual es indicador de renovación de cuadros. Claro, la santa patrona de Loma de Guamúchil es la Virgen de Guadalupe, pero en los otros pueblos no es significativa la diferencia y es que, como me dijo un danzante, "aunque algunos no practiquen, en realidad todos los yaquis somos mata-

<sup>23</sup> El compilador Esses (1994) cita a un autor de apellido Brossard, quien escribió un diccionario de música que fue traducido del francés al castellano en 1705, sin especificar más.

chines", refiriéndose a los varones, por supuesto. Asimismo, es común que los danzantes de pascola bailen también el matachín.

Entre los yaquis, el gusto por lo matachín radica en la importancia de su función, que no es otra que la de contrarrestar la maldad. En la celebración del Sábado de Gloria (Sábado Santo desde la reforma litúrgica de 1955), hay un drama teatralizado en el que se enfrentan los chapayekas (descritos páginas atrás) y los soldados de Roma, representantes del mal, con pascolas, venados y sobre todo con matachines. Mientras que los chapayekas están armados con espadas de madera, los matachines no emplean más instrumentos de ataque que las flores de su indumentaria, sobre todo la de la corona o morrión, a la que ellos llaman *sewa*, como ha quedado asentado. Los matachines bailan vigorosamente durante las acometidas de los chapayekas contra la iglesia. Apunta Spicer:

Mientras los Venados y los Pascolas bombardean con flores a los Chapayekas, los Matachines danzan, es decir, mueven las flores de sus cabezas cerca de los malévolos atacantes. Los yaquis dicen literalmente que "Las flores matan a los Judas", y a todo lo largo de la época de la Waehma [Cuaresma] han estado diciendo, para explicar el hecho de que los Matachines no ejecuten sus danzas sagradas en las fiestas domésticas como lo hacen durante el resto del año, que "a la Kohtumbre [la organización militar que prevalece durante la Cuaresma, es decir, los fariseos] no le gustan los Matachines, no le gustan las flores" (Spicer, 1994:105).

Una de las formas de expresar el triunfo sobre el Maligno en la iconografía cristiana católica es mediante la imagen de la Purísima Concepción de María. En ella, la Virgen se perfila a partir del Apocalipsis de San Juan como una "mujer vestida de sol, con la luna debajo de sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas" (Apocalipsis, 12:1), pisa una serpiente, que no es otra cosa que la representación del "gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas había siete diademas" (Apocalipsis, 12: 3). Esto podría explicar el fervor matachín para con la Virgen y el afán por realizar fuertes pisadas para espantar al demonio.

Hay que añadir que entre los varios sonos de matachín (son de Teresita y son de san Francisco, por ejemplo), hay uno denominado *La Batalla*, posiblemente el más importante. Los yaquis de ahora lo relacionan con la batalla del Mazocoba, que en realidad fue una masacre del Ejército mexicano contra los yaquis en 1900 pero, por lo antes dicho, yo no dudaría de que se tratara de una

pieza de música creada para expresar el antagonismo ritual entre los Judas y los matachines, y de ese modo simbolizar en música y danza la eterna oposición entre el bien y el mal.

Hasta donde he podido observar, la pauta para comenzar la música del matachín durante las ceremonias no la marcan los músicos sino los mismos danzantes. El monaja yowe, agrupado con el resto de los matachines en la puerta de la iglesia, ha consultado previamente con los otros dos monajas y ha decidido cuál será su ejercicio o materia de baile. Puede ser el *Tamachico*, el *Choki lo'i* o el Ganchito. La más elaborada es el Ocho (y de nuevo recordamos los Ocho Pueblos) y se elige para ocasiones muy especiales, como cuando bailan para san Francisco en su festividad.

Mientras los monajas consensuan, los músicos "calientan" suavemente algunas piezas que son definidas por el violinista mayor, conocido entre los yaquis como *labeleo yowe*. Cuando el monaja mayor siente que entre los sones que se están practicando uno es apto para la coreografía elegida, suena fuertemente su buli para avisar a todos que es el momento de empezar. Entonces los músicos comienzan a tocar con vigor. El monaja yowe espera a que la música del son elegido dé dos vueltas (melodía/descanso, melodía/descanso) para iniciar el baile. Invariablemente, el preludio del baile lo indica la triple santiguada por parte del monaja yowe, quien hace la señal de la cruz con su palma. Enseguida los danzantes hacen tres acercamientos al espacio de baile, "por la Santísima Trinidad".

En el interior del templo, los músicos siempre se colocan del lado izquierdo en el orden siguiente, de izquierda a derecha: segundo guitarrero, segundo *labeleo* (violinista), primer *labeleo* (o *labeleo yowe*) y primer guitarrero. Los danzantes en la nave de la iglesia, en la cual obviamente no hay bancas, se sitúan de la siguiente manera: el monaja yowe en medio, y un paso adelante, a su izquierda y a su derecha, los otros dos monajas. Atrás, alineados en dos columnas, toda la tropa, formando filas de ocho, aproximadamente. Sin embargo, no es raro que la tropa llegue a ser tan grande que las filas de matachines excedan el tamaño de la iglesia y unos tengan que bailar afuera. La disposición de los danzantes y de los músicos en una ceremonia yaqui dentro de la iglesia es como se ilustra en el siguiente diagrama:



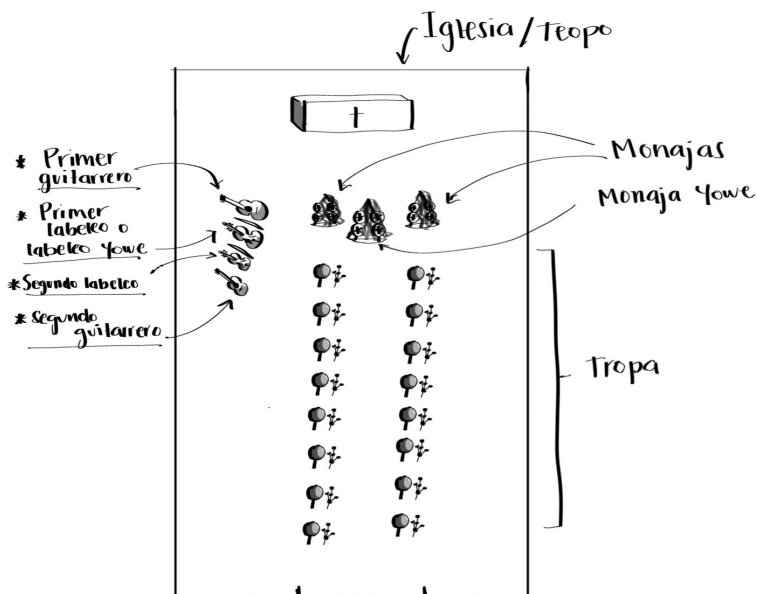


FIGURA 1. Disposición de los músicos y de los danzantes en una ceremonia yaqui dentro de la iglesia. Elaborado por Raquel Torúa Padilla.

Cada materia de baile dura entre cuarenta minutos y una hora y media, pero, como se presenta en tandas intermitentes, suele suceder que en el transcurso de una noche ceremonial los matachines deban bailar hasta siete horas. En la fiesta de la Virgen del Camino, en Loma de Bácum, los bailes se extienden dos días, entre el 1 y el 2 de julio, por lo regular a temperaturas superiores a 40° Celsius. No completar las coreografías es impensable, y cuando se terminan todas las rondas, además del cansancio de los danzantes, se percibe también el orgullo, ya que se está cumpliendo con el tekipanoa.

Por el contrario, si un matachín no danza con vigor o no atiende el llamado (*uhbuani* en *jiak noki*) durante cierto tiempo, aun cuando no sea sancionado por el monarca ni por la comunidad, no será bien visto. Se espera más bien que los seres sobrenaturales con quien adquirió el compromiso se encarguen del escarmiento, que puede ser el regreso de la enfermedad o del problema que lo llevó a inscribirse en las filas de los soldados de la Virgen.

La fiesta del Camino aglutina a yaquis de todos los pueblos, incluso los que habitan en Hermosillo, Pascua y Guadalupe (Arizona). La sede, Loma de BÁCUM, es escenario de un despliegue de esfuerzos comunitarios para agradecer y honrar a la Virgen del Camino, una pequeña imagen de bulto a la que envuelve una historia de sangre, fuego y dolor.<sup>24</sup> La fiesta del Camino ha atemorizado en varias ocasiones al Estado mexicano debido a la muchedumbre que acarrea y a que se celebra en jornadas electorales. Además, consideremos que las fiestas son propiciadoras de insurrección por el anonimato y el consumo de alcohol. En la fiesta del Camino los pueblos yaquis compiten para determinar el orden en que bailarán los distintos grupos de matachines y por ver quién es el más brioso.

## Conclusiones

La elegancia del venado y la jocosidad del pascola han opacado de algún modo a los matachines. Quizá por eso esa danza ha sido la menos estudiada entre las danzas yaquis. Posiblemente también tenga que ver que ha habido cierto desdén de los investigadores hacia ella por tratarse de la danza más común y socorrida en las ceremonias, y por estar diseminada (con sus particularidades, claro está) en otras sociedades indígenas de México y allende sus fronteras, a diferencia de las dos primeras.

Proveniente del Viejo Mundo, la danza matachín fue introducida a territorio yaqui por los misioneros jesuitas. Los padres se pudieron topa con un camino allanado por la presencia de danzas parecidas entre los yaquis, pero no he encontrado crónicas que hagan referencia al respecto. En realidad, las fuentes coloniales son muy escuetas cuando hablan de los matachines. El hecho de que sus atuendos estén inventariados en los protocolos de entrega de las misiones,<sup>25</sup> sugiere que la danza estaba totalmente permitida como actividad religiosa.

<sup>24</sup> En la masacre de BÁCUM, ocurrida en 1868, el ejército encabezado por el coronel Próspero Salazar Bustamante mató a más de cien yaquis en el interior de la iglesia y le prendió fuego al templo. Algunos de los que pudieron escapar, pusieron a salvo la pequeña virgen de talla de madera del siglo XVIII y la resguardaron en la sierra Yaqui.

<sup>25</sup> En el inventario de entrega de la misión de San Luis Gonzaga de Bacadéhuachi, comunidad ópata de la zona serrana de Sonora, elaborado por el padre Manuel Aguirre en 1766, se da cuenta de la existencia de trece enaguas para matachines. Hasta aquí tenemos una somera pista. William B. Stephens Collection, Universidad de Texas en Austin. Entrega que hace el Padre Visitador General Manuel

En este artículo he tratado de constatar que la danza matachín arribó al noroeste de la Nueva España como una danza reestructurada por la Compañía de Jesús, tanto en sus pasos como en su presentación y en sus significados, en aras de sacralizarla. También he comprobado que lo que hoy observamos es una danza recreada (en términos de Castoriadis, 2007) por los mismos yaquis, de modo que antes, en tiempos misionales, se danzaba para agrandar al Santo Sacramento en jueves de Corpus y ahora para honrar a la Virgen. Antes se danzaba para acompañar la liturgia, hoy se danza para librar una batalla contra el mal; antes se danzaba con faldones, hoy se baila —a excepción del Malinche— con pantalón y camisola.

Sin embargo, hay elementos estables en la danza de matachín yaqui, a saber: el uso de la corona o morrión con flequillos, el que solo la bailen hombres, el asumir el baile como la participación en una batalla y el uso de coreografías con mudanzas. Podemos tal vez añadir el manejo de la palabra “tropa” que usan los matachines para nombrar su organización, aunque por fuera empleen más la de “soldados”. Surge la pregunta, empero, de por qué en la amplia zona de misión de indios ópatas, limítrofe con territorio yaqui, los ignacianos instauraron una danza matachín bailada por muchachas y niñas, y entre los pueblos cahitas, por varones. Si encontraron reticencia en los yaquis a que las mujeres danzaran, no lo sé, pero conjeturo que más bien influyó la forma organizativa de la milicia yaqui prehispánica. Por supuesto, faltan estudios más profundos para afianzar estas ideas, tanto sobre los yaquis como sobre los ópatas y la orden jesuita.

Al final quedan más dudas que respuestas, pero con este artículo he iniciado el camino para acompañar a otros investigadores que se han preocupado por subsanar la deuda contraída con los soldados yaquis de la Virgen.

## Referencias

Acuña Delgado, Ángel

2008 Danza de matachines: estructura y función entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 03(01):95-112. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.030106>.

Apocalipsis

2016 Apocalipsis. En *La Santa Biblia*, traducida por Casiodoro de Reina y Cipirano de Valera, pp. 1967-1997. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, Utah.

Castoriadis, Cornelius.

2007 *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Buenos Aires, Argentina.

Clavijero, Francisco Xavier de

1974[1945] *Historia antigua de México*, Libro VII/45. Editorial Porrúa, Ciudad de México.

Cotarelo y Mori, Emilio

1977 *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas*. Casa Editorial Bailly-Baillière, Madrid, España.

Doménech Rico, Fernando

2007 *Los trufaldines y el teatro de los caños del peral*. Editorial Fundamentos, Madrid, España.

Domínguez, Héctor Martínez

Sin fecha Las cofradías en la Nueva España. *Primer Anuario*. Documento en línea, <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/7975/anua-1pag45-71.pdf;jsessionid=BECB31D3441066AC5265072AAC801F7B?sequence=2>, fecha de acceso desconocida.

Enríquez, Dora Elvia, y Ana Luz Ramírez

2009 Misioneros josefinos en el Yaqui. Acción misionera entre tambores de guerra. En *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, coordinado por Raquel Padilla. Comisión de Festejos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Hermosillo, Sonora.

Esses, Maurice (Ed.)

1994 *Dance and Instrumental Diferencias in Spain during the 17th and Early 18th Centuries*, Vol. III. Pendragon Press, Hillsdale, Nueva York.

Kelley, Jane Holden

1982 *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*. Traducido por Carlos Valdés. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Lerma, Enriqueta

2011 El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

López, Hugo, Claudia Harriss y José Luis Moctezuma Zamarrón

2013 Organización social y política. En *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, coordinado por José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny, pp. 131-161. Instituto Sonorense de Cultura, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Martínez Domínguez, Héctor

1977 Las cofradías en la Nueva España. En *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos*, pp. 54-71. Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz. Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/7975/anua-lpag45-71.pdf?sequence=2>, fecha de acceso desconocida.

Moctezuma, José Luis

2014 El huya ania 'el mundo del monte' y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo. En *Lenguas estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*, coordinado y editado por Rebeca Barriga y Esther Herrera, Vol. II, pp. 1125-1148. El Colegio de México, Ciudad de México.

2012 Bailando al romper el alba. Ritos funerarios en pueblos de misión mayos y yaquis. En *Misiones del noroeste de México, origen y destino, 2008*, compilado por Raquel Padilla Ramos. Fondo Regional para la Cultura y las Artes Noroeste, Hermosillo, Sonora.

2007 *Yaquis*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Ciudad de México.

Olmos Aguilera, Miguel

1999 Moros y cristianos en el noroeste de México. *Revista de la Universidad Autónoma de Sinaloa*, (8):39-42.

Padilla Ramos, Raquel y Zulema Trejo

2012 Entre los yaquis la muerte tiene permiso. Ponencia presentada en el *54 Congreso Internacional de Americanistas*, Viena, Austria.

2010 Los ocho pueblos como concepto. En *Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, coordinado por Raquel Padilla. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión de Festejos de los Centenarios, Hermosillo, Sonora.

Pérez de Ribas, Andrés

1985 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, Vol. II. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora.

Quintero, Gera René R.

2014 Cuenta personal de Facebook. Disponible en <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=789215644470743&set=a.403849266340718.91870.100001469433999&type=1&theater>. Con acceso el 10 de diciembre.

Ramos, Rafael

1993 *El baile del matachín*. AISO, Actas III, Universidad de Salamanca, Centro Virtual Cervantes, Madrid, España.

Real Academia Española

1734 *Diccionario de autoridades*, tomo IV. Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid, España.

Robledo, S. S. J. Manuel

1952 *Crónicas de la Santa Misión del Río Yaqui, 1896-1900*. Sin editorial, Ciudad de México.

Rodríguez, Sylvia

2009 *The Matachines Dance*. Sunsyone Press, Santa Fe, Nuevo México.

Spicer, Edward H.

1994 *Los yaquis, historia de una cultura*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Varela, Leticia

1986 *La música en la vida de los yaquis*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora.

White, John Reeves

1969 *Music of the Spanish Theater in the Golden Age*. Álbum por New York Pro Musica, Decca Records.

# Diversidad poblacional y oficios en las misiones jesuitas de la Antigua California (1697-1768): una primera aproximación<sup>1</sup>

Leonardo B. Varela Cabral\*

Recibido: 6 de enero de 2024.  
Aceptado: 22 de marzo de 2024.

## Resumen

Entre 1697 y 1768, la Compañía de Jesús estableció una red de misiones en la Antigua California. En tales misiones y su entorno, europeos, novohispanos, nativos californios, indígenas de otras regiones del virreinato, mulatos y filipinos componían su población. La diversidad poblacional, vinculada con el desempeño de distintas actividades y oficios, constituye un panorama de interacciones culturales que hay que explorar y cuya huella en el establecimiento del régimen misional resulta importante conocer para entender mejor la historia del noroeste novohispano.

**Palabras clave:** California, misiones, jesuitas, población, diversidad.

## Abstract

From 1697 to 1768, the Society of Jesus established a network of missions in Antigua California. In such missions and its surroundings, the population was made up of Europeans, New Spain, native Californians, indigenous people from other regions of the viceroyalty, mulattoes and Filipinos. This population diversity, linked to the performance of different activities and trades, constitutes a panorama of cultural circulations and interactions to be explored, whose impact on the establishing of the missionary regime is important to know for a better understanding of the history of the northwest of New Spain.

**Keywords:** California, missions, Jesuits, population, diversity.

<sup>1</sup> Este texto fue elaborado con la colaboración y asesoría de la Dra. Elena Díaz Miranda, investigadora de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, y gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

\* Becario posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES-Acatlán) - UNAM. varelacableo@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2239-9991.



## Introducción

La historia de las misiones jesuitas en la Antigua California se conoce fundamentalmente merced a los testimonios escritos por los propios misioneros, quienes, como resulta natural, ofrecen una visión sesgada acerca de su presencia en la península bajacaliforniana desde 1697 hasta su expulsión, ocurrida en 1768. Esas fuentes no solo procuran enaltecer la tarea evangelizadora desarrollada durante dicho periodo, sino que también traslucen los prejuicios ideológicos, raciales y de otros tipos que tenían los misioneros frente a culturas distintas de las europeas. A pesar de esos prejuicios, se encuentran datos importantes que ocupan un lugar a veces marginal en las crónicas, noticias y correspondencia, que pueden ser de interés para conocer la vida cotidiana en las misiones. Uno de los aspectos de tal cotidianidad que logran vislumbrarse en dichos textos es la existencia de una población cultural y étnicamente diversa.

Desde las primeras cartas del padre Juan María de Salvatierra poco tiempo después de la fundación de Nuestra Señora de Loreto en 1697, resulta factible percibir una multiplicidad de personas provenientes de diferentes geografías que confluyen en el esfuerzo por evangelizar la península bajacaliforniana. Las cartas, así como otros documentos escritos por contemporáneos y sucesores de Salvatierra, dan cuenta de la presencia de individuos y grupos de personas con orígenes distintos del hispano, europeo o californiano, lo que dibuja un panorama variopinto. En él no solamente los misioneros y nativos de la península resultan protagonistas del proceso de construcción del singular régimen jesuítico que se impuso en esas latitudes durante setenta años, sino que también aparecen otros actores. Entre ellos hay personas y colectividades de la etnia yaqui y otros grupos indígenas de la contracosta, además de mulatos y filipinos que fueron agentes de la transformación cultural desarrollada en ese periodo. Otros agentes son los novohispanos y los americanos de distintos orígenes, entre los cuales hay mestizos nacidos o avocindados en lugares como los actuales estados de Sonora y Sinaloa. Tales individuos suelen asociarse con el ejercicio de distintos oficios y actividades, como las labores agrícolas, la construcción de edificios, el empleo de armas, la fabricación y el mantenimiento de embarcaciones.

La percepción de los jesuitas sobre estos habitantes temporales o permanentes de las misiones no siempre suele ser favorable, pues, como explicaremos más adelante, los ignacianos recelaban de la influencia que algunos de ellos pudieran tener sobre los

nativos. Si bien los misioneros consideraban que los habitantes originarios de la península eran culturalmente inferiores, incluso frente a las etnias del centro de la Nueva España, también los concebían inmersos en una especie de estado de pureza que por su aislamiento o ignorancia les habría mantenido a salvo de las malas costumbres propias de los europeos de su época.

El número preciso de estos residentes de la Antigua California no resulta fácil de calcular. Sin embargo, las menciones a su presencia y actividades salpican distintos momentos de la historiografía misionera jesuita, con lo cual puede vislumbrarse la diversidad poblacional y el ambiente multicultural que seguramente caracterizó los enclaves peninsulares. En un acercamiento inicial, el objetivo del presente trabajo es documentar de manera general, a reserva de profundizar posteriormente en otras fuentes, tal diversidad y multiculturalidad.

### Antecedentes

El establecimiento de diecisiete misiones de la Compañía de Jesús en la Antigua California se dio durante un régimen de excepcionalidad, por virtud del cual los padres detentaban tanto la autoridad religiosa como el poder civil y la regulación de la fuerza militar (Del Río, 1998:64-65). La fundamentación jurídica de tal estado de cosas remite a la Real Provisión suscrita por el virrey José Sarmiento y Valladares, conde de Moctezuma, el 5 de febrero de 1697. El documento autorizaba a los padres jesuitas Eusebio Francisco Kino y Juan María de Salvatierra

[...] llevar la gente de armas y soldados que pudieren pagar y municionar a su costa, con cabo de entera satisfacción, experiencia y cristiandad que eligieren, pudiéndole remover siempre que faltare a su obligación, dándome cuenta del que nombraren, para su aprobación, y, en caso de removerle, para expedir las órdenes que tuviere por convenientes en el servicio de Su Majestad (Sarmiento y Valladares, 1697, f. 6).

Del mismo modo, se otorgó a los ignacianos la facultad para nombrar a las personas que administrarían justicia en nombre del rey. Dicho de otra forma, el acuerdo entablado con el gobierno virreinal liberaba a los jesuitas de cualquier autoridad superior a ellos en territorio bajacaliforniano, a cambio de que no usaran recursos provenientes de la Real Hacienda para establecerse en esa región, sino que utilizaran únicamente los que pudieran

“pagar y municionar a su costa”, como se lee en el documento arriba citado. Los jesuitas pugnaron por gozar de esas condiciones administrativas y políticas en sus misiones debido, al menos, a dos inquietudes fundamentales.

La primera de ellas era evitar conflictos entre los nativos de la península y los soldados que acompañarían a los misioneros. El padre Eusebio Francisco Kino participó en varias expediciones a la península por parte del almirante Isidro de Atondo y Antillón entre 1683 y 1685. Durante la primera de ellas, el proceder imprudente del personal militar comandado por Antillón cuando asesinó a un grupo de guaycuras en las inmediaciones de lo que hoy es el puerto de La Paz, puso en riesgo la expedición y obligó a desamparar el sitio: debieron trasladarse hacia el norte hasta establecer un nuevo puesto de avanzada en un lugar cerca de Loreto, denominado San Bruno (Lazcano Sahagún y Gómez Padilla, 2021:98-107). Esa experiencia dejó claro para Kino que, para evitar este tipo de incidentes, la autoridad militar debía estar sometida al control de los misioneros.

Por otro lado, como ya hemos señalado, los jesuitas estaban al tanto de que el contacto de los pescadores de perlas, los soldados y civiles en general con los nativos acarrearba la posibilidad de que indujeran a estos últimos a tener vicios como el consumo de alcohol, el gusto por el dinero, la prostitución y una conducta poco sumisa o abiertamente rebelde. En pocas palabras, los misioneros entendían que la convivencia con personas poco instruidas y portadoras de valores cuestionables para ellos era un riesgo inminente de contaminación moral, situación contraria a la intención de salvar las almas de los nativos y adversa a la posibilidad de asentarse pacíficamente en la península.

Por tanto, durante los setenta años de presencia jesuita en la antigua California, los padres lucharon a toda costa en contra de que se establecieran asentamientos civiles y vigilaron, en la medida de lo posible, la conducta de soldados, marineros y artesanos para reducir al mínimo el contacto con los californios. También restringieron el trato con los codiciosos buceadores de perlas, porque los indígenas del norte novohispano solo representaban para ellos una fuerza de trabajo barata y desechable, a la cual no dudaban en recurrir cuando podían. No obstante, es un hecho que los misioneros repararon en que los soldados y otros forasteros constituían un mal necesario, pues había actividades para cuyo desempeño ni los californios ni los propios padres estaban suficientemente instruidos.

En aspectos militares, agrícolas y distintos oficios, como el levantamiento de edificaciones, existe registro de la circulación

de nativos del norte virreinal, sobre todo yaquis provenientes de las misiones lideradas por el padre Kino, quienes llegaban a la península para combatir a los californios rebeldes, fabricar tabiques de adobe y sembrar gramíneas. También se consigna que hubo distintos artesanos, carpinteros y albañiles, sobre todo mestizos, trabajando en la fábrica de iglesias. Los mulatos, llegados en el Galeón de Filipinas o desertores de otras tripulaciones, eran un grupo poblacional muy menospreciado al cual se atribuían conductas perniciosas. En cambio, a los "chinos", es decir a los filipinos, se les reconocían habilidades de carpintería para fabricar o mantener las embarcaciones y muebles de las iglesias.

Lo cierto es que la coexistencia de esos grupos humanos resultó inevitable y contribuyó a moldear de distintas formas el régimen misional. Su movilidad a lo largo de la península fue constante. Y tras la expulsión de los jesuitas, en 1768, es muy probable que hayan permanecido ahí, amoldándose y sirviendo al nuevo modelo de administración de las misiones, impuesto por el visitador José de Gálvez, representante del gobierno virreinal, y por fray Junípero Serra, padre superior de los franciscanos, encargado de recibir y administrar las propiedades bajacalifornianas que antes fueran de los jesuitas hasta 1773, cuando los dominicos relevaron a la orden seráfica (Crosby, 2002).

### **Multiculturalidad desde la fundación jesuita hasta la expulsión**

Las distintas cartas que escribió Juan María de Salvatierra acerca del primer viaje que lo llevó, en octubre de 1697, a las costas de la Antigua California para fundar la misión de Nuestra Señora de Loreto, en el puerto que hoy lleva dicho nombre, constituyen, por sí mismas, testimonio y síntesis ejemplar de la multiculturalidad que marcó el proyecto ignaciano en esa geografía. En dichas cartas, citadas por Miguel Venegas, se narra que la expedición se realizó con dos embarcaciones de pequeño calado. En la primera nave llegó Salvatierra desde la contracosta del golfo de California junto con un reducido grupo de personas de los más diversos orígenes y nacionalidades:

Don Luis de Tortolero [español], alférez, y primer capitán del Presidio de California: don Esteban Rodríguez Lorenzo, portugués, que después, por largos años, fue capitán: Bartolomé de Robles Figueroa, criollo de la provincia de Guadalajara: Juan Caravana, marinero maltés: Nicolás Márquez, marinero siciliano; y Juan, mulato del Perú. Agregáronse tres indios: Francisco de Tephui, en Sinaloa: Alonso de

Guayavas [*sic* por Guasavas], en Sonora; y Sebastian<sup>2</sup> de Guadalajara (Venegas, 1979:17-18).

También llegaron en esa nave el capitán español Juan Antonio Romero de la Sierpe,<sup>3</sup> quien había participado en la última expedición californiana de Eusebio Kino e Isidro de Atondo y Antillón. En total, los acompañantes del padre Juan María eran tres españoles, un portugués, un maltés, un siciliano, un mulato peruano y tres indígenas (uno de Sonora, uno de Sinaloa y otro más del actual estado de Jalisco). De todos los presentes, solo un término provenía de una misma nación (España) y en conjunto, los once constituían un pequeño ejército multinacional y multicultural cuyos integrantes desempeñaban tareas específicas.

Solo Salvatierra vestía hábito. El resto de sus acompañantes eran civiles sometidos a la autoridad religiosa y destinados a distintas tareas: tres navegantes y por lo menos dos militares. Del mulato y los tres indios apenas contamos con información, pero se puede afirmar, siguiendo la lectura de las cuatro cartas escritas por Salvatierra entre el 26 y el 28 de noviembre de 1697 (León-Portilla, 1997), que resultaban aptos para manejar armas y artillería, colaborar en todo tipo de tareas manuales y muy probablemente estaban adiestrados también en la práctica de la carpintería. En cualquier caso, todos eran gente de confianza para el jesuita. Las dificultades habidas en esa expedición inaugural no daban margen para reclutar improvisados ni desconocidos. Se puede suponer, en consecuencia, que los nativos —el jalisciense, el sonorenses y el sinaloense— provenían de misiones donde el sacerdote había estado previamente y que contaban con experiencia anterior a su lado en retos semejantes al que ahora enfrentaban en Loreto.

Antes de su llegada a la Antigua California, el padre Juan María había desempeñado una larga carrera como misionero, mediante la cual no solo acumuló experiencias y conocimientos para aplicarlos en su fundación peninsular; también conoció personas de diversas razas, lenguas, orígenes y condiciones. Durante sus años formativos en la Nueva España residió y tra-

<sup>2</sup> Este “Sebastian de Guadalajara” es, sin duda, el mismo “mozo muy fiel llamado Sebastián Martín de Verititán [*sic* por Huentitán]”, mencionado por Salvatierra en una carta que dirige al padre provincial Antonio Xardón en 1710. Por ende, se trató, en efecto, de un colaborador indígena muy cercano y leal al misionero (González Rodríguez, 1997:229-262).

<sup>3</sup> Primo del tesorero de Acapulco y benefactor de las misiones californianas, Pedro Gil de la Sierpe.

bajó en la capital, Puebla y Guadalajara. También presidió el Colegio de Novicios de Tepetzotlán, fue visitador en las misiones de la Tarahumara y Sonora. Dentro de una carta dirigida al virrey duque de Linares, Fernando de Alencastre Noroña y Silva, en mayo de 1705, el padre Salvatierra hizo notar el valor de tal aprendizaje, resaltando sus relaciones con distintos grupos humanos: "Yo no entré nuevo en este trabajo; sino envejecido en los trabajos de la Nueva-Vizcaya, y poniendo freno a los alzamientos de esas Naciones, y ayudándome de la buena correspondencia de los españoles, así soldados, como vecinos, y buena amistad con los indios" (Venegas, 1979:156).

Seguramente entre los preparativos para el viaje hacia Loreto decidió cuál sería la conformación del grupo que lo acompañaría, en cuyo caso la diversidad de los integrantes es un dato indicativo de la estrategia jesuita para las misiones: rodearse de personas leales, escogidas y experimentadas, con distintos perfiles y habilidades susceptibles de aprovechamiento. Por otro lado, la proporción de diez a uno entre civiles y religiosos bien pudo ser más o menos constante durante todo el régimen misional en la antigua California. Las razones para ello serían de índole práctica: los jesuitas lideraban sus emplazamientos y estaban suficientemente calificados para capacitar a otros individuos en algunas tareas, pero, al mismo tiempo, necesitaban brazos y mentes dispuestas para realizar actividades que ellos no dominaban.

La variedad étnica, cultural y de oficios que se registró en el viaje inaugural de Salvatierra hacia Loreto no parece que haya sido excepcional, sino una constante durante los años de la evangelización jesuita. Como testimonio de la última etapa de la estancia de los religiosos, hay dibujos de la autoría del sacerdote bohemio Ignaz Tirš, quien desde 1763 hasta la expulsión de la orden fue responsable de las misiones de Santiago y San José del Cabo en el sur peninsular (González Rodríguez, 2015). La mayoría de estas ilustraciones, elaboradas en una fecha desconocida, durante el destierro europeo de Tirš, representan el paisaje y entorno de la antigua California, y dejan ver la forma en que este sacerdote percibía la vida cotidiana en sus dos misiones.



FIGURA 1. Ignac Tirš, lámina 8, San José del Cabo, la otra misión de San José, al pie del promontorio de San Lucas en California, la cual también casi he terminado de construir. Aquí se representa la llegada del galeón de Filipinas que ahí se provee de bastimentos. Imagen tomada de González Rodríguez, 2015:57.

Por ejemplo, la lámina denominada *San José del Cabo, la otra misión de San José, al pie del promontorio de San Lucas en California, la cual también casi he terminado de construir*. Aquí se representa la llegada del galeón de Filipinas que ahí se provee de bastimentos (figura 1) muestra un conjunto de pobladores de la misión más austral. Se observa poco más de una veintena de personas, entre las cuales hay mujeres, niños y hombres. Pueden reconocerse las siluetas de dos jesuitas y otros tantos soldados, montando todos a caballo y cruzando un pequeño puente. También hay un nativo semi-desnudo encaminándose al huerto. Además, dos jóvenes, una pareja, mujeres lavando ropa, una dama y su esclavo — quien sostiene una sombrilla —, niños con un adulto y un grupo a lo lejos, compuesto por civiles que reciben a los marineros del Galeón de Filipinas.

En cambio, en la lámina denominada *La misión de Santiago, en California, que casi he terminado* (figura 2) se aprecia una dama a caballo, múltiples operarios en ropa de trabajo (montados y haciendo suertes con dos toros o vacas cerca de la cocina) y tres niñas con amplios vestidos, seguramente en compañía de su maestra. Por último, la lámina titulada *Rancho de mi misión de Santiago a tres millas en el camino a San José del Cabo* (González Rodríguez,



FIGURA 2. Ignac Tirš, lámina 9, La misión de Santiago, en California, que casi he terminado. Ilustración tomada de González Rodríguez, 2015:59.

2015:53) muestra tres individuos masculinos, seguramente soldados o vaqueros, resguardando unos cuantos ejemplares de ganado vacuno y caprino. También se observan mulas o caballos. Las bestias aparecen en parejas y da la impresión de que mostrando solo dos ejemplares de cada especie se pretende ilustrar la pluralidad existente y no expresar fidedignamente la cantidad de animales habidos. Tal criterio, cualitativo más que cuantitativo, posiblemente se extrapoló a la representación de las personas.

Lo importante, en todo caso, es subrayar que Tirš se esforzó por hacer visibles las diferencias en los tonos de piel y tipos de vestimenta de los distintos pobladores de ambas misiones. (Probablemente el rancho servía a ambas). También se ilustran las diferentes actividades a las que se dedicaba cada uno de los individuos. Esta multiplicidad de tipos en la población de las misiones, donde los sacerdotes y neófitos aparentemente representan tan solo una porción menor de la totalidad de sus habitantes, encuentra un correlato descriptivo, de forma muy escueta pero reveladora, en las crónicas, noticias y cartas de los jesuitas: fuentes que exploramos a continuación para registrar distintos grupos humanos.



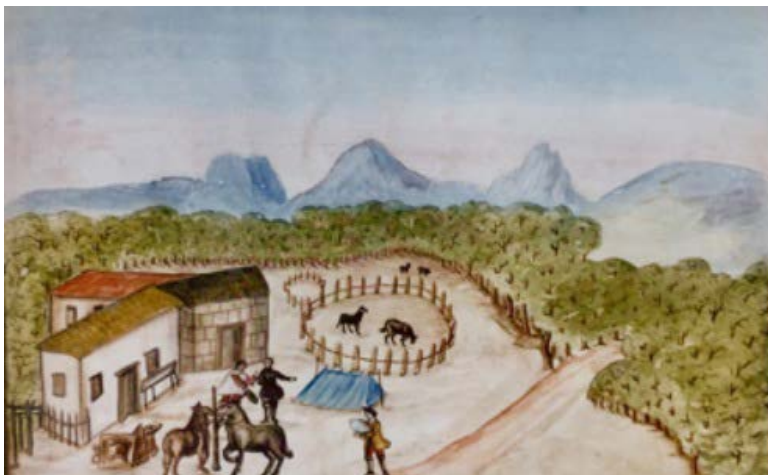


FIGURA 3. Ignac Tirš, lámina 6, Rancho de mi misión de Santiago a tres millas en el camino a San José del Cabo. Imagen tomada de González Rodríguez, 2015:53.

### Los yaquis y otros nativos

Después de la expedición de Salvatierra en 1697, aunque no existe una descripción puntual acerca de los acompañantes de los jesuitas que arribaron desde el continente, los documentos de los misioneros dan testimonio, en diferentes momentos, de la presencia de nativos provenientes de otras regiones del territorio novohispano. Un año más tarde de la fundación de Loreto, en el verano de 1698, cuando los primeros jesuitas y sus acompañantes desarrollaban exploraciones a lo largo de la sierra La Giganta, el mismo padre Juan María hace un recuento de los colonizadores de la antigua California que se hallaban en su territorio, diciendo: “nos hallamos en tierra [californiana] con veinte y dos españoles y algunos indios de la otra banda” (Del Río, 1998:155).

El padre Francisco María Pícolo, quien desembarcó en la península poco tiempo después del viaje fundacional de Salvatierra, encabezó varias exploraciones del territorio. Usó como guía un mapa elaborado por Eusebio Francisco Kino a partir de la información que había recabado durante los viajes realizados en compañía de Atondo, entre 1683 y 1685. En las exploraciones encabezadas por Pícolo, los jesuitas hallaron nuevas poblaciones de californios. A tales nativos no solo les provocó curiosidad

la presencia y vestimenta de los misioneros y sus acompañantes españoles, sino también el aspecto de los representantes de los grupos indígenas venidos del otro lado del golfo de California. En una carta de Pícolo dirigida al padre Juan María de Salvatierra, escrita mientras el primero de estos misioneros atravesaba la Sierra La Giganta para fundar la misión de San Javier, se refiere que los habitantes cochimíes de esta región “se admiraban de los caballos, otros de las cabras y perros, otros de los indios yaquis que iban con sus capiruzas” (Pícolo, 1962:149).

Testimonios posteriores confirman el papel protagónico que desempeñaron los yaquis, cuyos líderes eran seguramente allegados al padre Eusebio Francisco Kino. Acompañaron a los misioneros cuando exploraban el territorio bajacaliforniano. En 1706, cuarenta indios de esa etnia pasaron a la península para participar en una expedición hacia el sur de la sierra y el litoral, quizá con la intención de preparar el terreno para establecer las misiones que habrían de fundarse en torno a 1720. Entre ellas están los emplazamientos de Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora del Pilar de La Paz. En dicha ocasión los neófitos de la contracosta no siempre se vieron en la necesidad de servir como soldados para la defensa de los misioneros, combatiendo a los nativos peninsulares hostiles. Pero en ciertos momentos estos yaquis se integraron activamente a la disuasión de las rebeliones locales, colaborando con soldados de Loreto y un número indefinido de californios bautizados, entrenados y reclutados para las filas del pequeño ejército colonizador. La información sobre esta circunstancia proviene del padre Miguel Venegas:

[...] acabó el padre Juan Ugarte de dar las disposiciones para la entrada a registrar la costa del sur. El capitán de la nación yaqui, a quien el padre pidió para la empresa cuarenta indios guerreros de su satisfacción, no se contentó con enviarlos; sino se embarcó también y vino con ellos. El capitán del presidio de Loreto se previno para la expedición con doce soldados y algunos indios amigos. Dispúsiéronse las bestias, y vituallas para la jornada; y con toda esta gente, repartida en tres tropas con buen orden, salieron de Loreto el p. Juan de Ugarte y el hermano [Jaime] Bravo en 16 de noviembre de 1706. A la misión de San Xavier y al pueblo de visita [de] Santa Rosalía, de donde llegaron a un arroyo que llamaron San Andrés, porque sobre él se dijo la misa el día del santo apóstol. Hallaron en el camino muchos indios de paz; pero cerca del mar se pusieron en armas más de doscientos indios de la nación guaycura, antigua enemiga, y ofendida de los españoles, que hubieron de caminar ordenados y prevenidos. Registróse la costa por algunas leguas al sur, y solo se hallaron muchos esteros con varias rancherías, que se sustentaban

de la pesca, pero sin más agua dulce en la costa, que los pequeños pocitos abiertos por los indios para beber. Volvieron hacia el norte y caminaron algunos días con grande escasez de agua, reconociendo ser toda la costa del mismo modo (Venegas, 1979:196-197).

Los yaquis, según esta fuente, eran muy valorados como soldados, pero asimismo tenían otras habilidades de gran interés para los misioneros, como su resistencia física, capacidad para recorrer y explorar el áspero terreno peninsular. El citado Venegas refiere que durante diciembre de 1706 el hermano de Juan de Ugarte, Pedro, estaba oficiando misa en Loreto y cantando las letanías, cuando “antes de acabarlas, gritó un indio yaqui en su lengua: *agua, agua, agua*” (Venegas, 1979:198), avisando de esta manera el hallazgo de alguna poza o manantial. Se dice que esos mismos yaquis realizaban labores de apoyo a la agricultura, pues cuando Juan de Ugarte descubrió lugares propicios para establecer nuevas misiones: “Envió para la misión, esto es a su casa, por hachas, azadones y otros instrumentos para desmontar, arrancar piedras, abrir zanjas, y disponer la tierra para sembrar. Y como los yaquis estaban hechos al trabajo, dirigidos por el padre Ugarte, y con su ejemplo, en poco tiempo hicieron mucho, y levantada una presa en el arroyo para encaminar el agua a la zanja prevenida, se comenzó desde luego a establecer allí una siembra” (Del Barco, 1973:257).

Todo indica que la presencia de nativos de otras regiones del virreinato en las misiones de la Antigua California no era permanente, sino que obedecía a solicitudes específicas de los misioneros con un carácter temporal determinado por las actividades que se necesitaba realizar. El cronista ignaciano Miguel del Barco sugiere que los nativos de la contracosta recibían algún tipo de retribución por las actividades de auxilio que desarrollaban en beneficio de los emplazamientos peninsulares, pues una vez establecida una nueva misión en la sierra La Giganta: “Vencida [por Ugarte y sus acompañantes] la mayor dificultad, despachó [a] los yaquis pagados y contentos a su tierra: y el padre prosiguió después con los suyos [neófitos californios] en disponer más tierras y aumentar la sementera, según lo que el agua alcanzaba a regar” (Del Barco, 1973:258). El mismo Juan de Ugarte, en 1721, realizó otra expedición, de carácter marítimo, para explorar el litoral del golfo de California. En esa ocasión utilizó dos embarcaciones y se hizo acompañar por una pequeña armada multinacional cuya composición no deja de recordar al grupo que había acompañado a Juan María de Salvatierra en su viaje inaugural hacia Loreto en 1697:

[...] seis eran Europeos: dos de estos habían pasado el Estrecho de Magallanes; y otro, sobre haber navegado el Mar Atlántico, había hecho la carrera de Philipinas, y sido llevado prisionero a Batavia [Indonesia], cuando fue apresada la Nao de Philipinas en el Cabo de San Lucas; y otro había hecho varios viajes a Terra-Nova. Los demás eran indios de la tierra. El piloto, hombre de inteligencia, y experiencia, se llamaba Guillermo Estrafort. En el esquiife *Santa Bárbara* iban ocho personas, dos chinos, o philipinos (que es lo mismo en el común lenguaje de Nueva-España), un indio yaqui, y cinco californios, que son en todo veinte y nueve personas (Venegas, 1979:344).

En esa expedición se utilizó una balandra nombrada *El Triunfo de la Cruz*, cuya construcción coordinó el mismo padre Juan Ugarte. En su fabricación participaron indios californios, así como tres oficiales carpinteros llegados desde la contracosta (Del Río, 1998:149). Sin embargo, en el contexto de la rebelión que iniciaron los pericúes en 1734, hubo la mayor urgencia para contar con yaquis en las misiones de la Antigua California. Durante la cual destruyeron diversas iglesias del sur peninsular y perdieron la vida los padres Lorenzo Carranco, de la misión de Santiago, y Nicolás Tamaral, responsable de la de San José del Cabo. Una vez que comenzaron estas hostilidades y habiendo sido asesinados los padres que se mencionan, el sacerdote Clemente Guillén, quien fungía como superior de las misiones californianas, se apresuró a solicitar a sus hermanos sonorenses “que prontamente se enviasen sesenta indios guerreros, y alguna gente de razón con armas de fuego” (Venegas, 1979:483).

Llegados a California esos yaquis y “gente de razón”, su primera tarea fue confederarse con californios fieles y soldados de Loreto para rescatar ornamentos y alhajas sagradas de algunas misiones que los padres, en su huida, habían abandonado:

Así lo hicieron [californios armados por los yaquis y acompañados por ellos], cargando en hombros las cruces de todas las misiones de *San Ignacio, Nuestra Señora de Guadalupe y Santa Rosalía*; y entrando en el presidio en ordenada procesión con ellas a cuestras, se querellaron amorosamente con los padres [para que no los abandonaran] (Venegas, 1979:484).

Después, el improvisado ejército se dirigió a la misión de Nuestra Señora de los Dolores, en el sur, y a prudente distancia tanto de Nuestra Señora del Pilar de La Paz como de Santa Rosa de las Palmas — ya no se diga de las arrasadas misiones de Santiago y San José del Cabo — se decidió establecer una base

de operaciones, pasando otro grupo a La Paz “teniendo comunicación para socorros y víveres por mar, y haciendo desde allí entradas al sur” (Venegas, 1979:486). Es muy probable que un número considerable de los integrantes del mencionado batallón yaqui, compuesto, según algunas fuentes, por cien guerreros (Del Río, 1998:159), haya permanecido en la península después de las refriegas contra los californios rebeldes y se hubiera incorporado en otras tareas de apoyo a los misioneros, si bien se dice que una parte de ellos “estaba ansiando por el retorno a su tierra” (Taraval, 2017:156).

La participación de indios amigos en el combate a poblaciones hostiles tenía sus orígenes en una práctica implementada por Juan María de Salvatierra desde antes de llegar a la California, cuando era visitador de la Tarahumara y Sonora. En una de sus ya citadas cartas de noviembre de 1697, la que dirige al padre Juan de Ugarte, escribe sobre un levantamiento indígena que le había tocado sofocar poco antes de dirigirse a la península, cuando “estuvieron nuestros hijos serranos tan constantes en la fe que viéndose amenazados de los apóstatas, si no seguían su bando, salieron para la tierra del enemigo setecientos flecheros [...] y les mataron muchísima gente” (León-Portilla, 1997:94).

A lo largo de sus primeros meses en Loreto Salvatierra enfrentó el asedio recurrente de californios interesados en despojar a la expedición de sus bastimentos. El misionero señala que había con él nativos provenientes de la contracosta, quienes se habían incorporado a la expedición con posterioridad al desembarco fundacional para fortalecer al grupo colonizador, coordinándose con su jefe militar en funciones. En la descripción de uno de estos episodios bélicos iniciales, dice el padre Juan María que “admitió el capitán don Luis [de Tortolero] la oferta de dos soldados de ir acompañando a dieciocho indios flecheros que se ofrecieron ir tras el rastro [de los agresores]” (León-Portilla, 1997:120).

La convivencia de los californios con los yaquis y seguramente otros nativos del noroeste novohispano fue, por lo visto, cotidiana, y fomentó una composición pluriétnica en las misiones jesuitas, incluidas las más norteñas. Al respecto, el padre Miguel Venegas informa que el misionero Juan Bautista Luyando, fundador y responsable de la misión de San Ignacio Kadakaamán alrededor de 1728, se hacía acompañar por un soldado (seguramente español o novohispano, llegado de la contracosta), un “ladino criado en Loreto” y “uno del país, bautizado el día antecedente” (Venegas, 1979:395). Aparte de guerrear entre sí, resulta de interés preguntarse cuáles habrán sido otro tipo de

interacciones entre nativos de la península e indígenas de distinta procedencia. No se puede descartar que hayan configurado parejas ni tenida descendencia y resulta obvio que se las arreglarían para comunicarse entre sí, aprendiendo la lengua del otro.

Por otra parte, surge la pregunta acerca de cómo reaccionaron los nativos de la contracosta frente a usos y costumbres de los californios, y viceversa. Además, aparecen interrogantes respecto a la actitud que asumieron los misioneros ante la circunstancia de que los nativos locales aprendieran técnicas de guerra y el manejo de las armas por parte de los indios foráneos. Este aprendizaje, por lo visto, no inquietaba del todo a los jesuitas, ya que fortalecía las capacidades bélicas de los neófitos. Pero resulta lógico pensar que los padres tuvieron algunas precauciones para evitar que tal tipo de entrenamiento militar llegara a californios enemigos de los jesuitas; no obstante, no tenemos mayor información al respecto.

### **“Chinos” y mulatos**

Como hemos visto, la diversidad poblacional se mantuvo durante todo el periodo de la estancia jesuita en la Antigua California. Aunque no conocemos con precisión los flujos migratorios que se fueron desarrollando hacia las misiones a partir de 1697, todo indica que el número de habitantes foráneos fue aumentando con rapidez conforme se establecían y consolidaban nuevos emplazamientos. El citado cronista Miguel Venegas señala que, en 1700, cuando apenas se habían fundado unas cuantas misiones en la zona central de la península, “había ya en la California sesenta personas, entre españoles, mestizos, e indios de la Nueva-España” (Venegas, 1979:56). Por su parte, el también citado Francisco María Pícolo, en 1702, da a conocer que, en la misión de Loreto, tras su viaje hacia la capital novohispana “dejé también en compañía del padre Rector Juan María diez y ocho soldados con sus cabos; de estos son dos casados y tienen allá a sus mujeres y hijos. Dejé más ocho personas, que son chinos y negros de servicio”. Junto a tales personas estaban veinticuatro marineros que asimismo residían en el puerto lauretano y se dedicaban principalmente a atender los barcos que daban servicio a las misiones (Pícolo, 1962:57).

Evidentemente, las actividades cotidianas de esa población eran diversas e importantes para la vida de los emplazamientos, lo cual involucraba numerosas personas en funciones que no recibían tanta atención como las evangelizadoras o militares, pero que

sin duda resultaban igualmente esenciales. Sabemos, por ejemplo, que poco antes de 1761, el hermano coadjutor Juan Bautista Mugazábal, debido a su avanzada edad, fue enviado a Loreto, donde tenía a su cargo, entre otras responsabilidades, “correr inmediatamente con el pago de los soldados, marineros y otros oficiales para los barcos [así] como herreros, carpinteros y calafates” (Del Barco, 1973:294).

Al parecer, los forasteros que mejor se desempeñaban en tareas demandantes de habilidades manuales eran los llamados “chinos”, que en realidad eran originarios de las islas Filipinas. Miguel del Barco señala que en la misión sureña de Santiago, el padre Antonio Tempis, llegado ahí en 1736, tenía “un sirviente filipino (a los cuales en la California, como en México y en toda la Nueva España, llaman chinos), hombre de buenas costumbres, de buen natural, de mucha razón y no poca industria para cualquiera mecánica, cuyo nombre era N. Carrera” (Del Barco, 1973:316). En 1721 el padre Juan de Ugarte comenta que otro misionero, el sacerdote Jaime Bravo, responsable de la misión de Nuestra Señora del Pilar de La Paz, vivía en compañía de “dos chinos y un mozo sirviente, con cinco indios amigos de Loreto” (Del Río, 1998:107).

Resulta difícil conocer la composición étnica o siquiera el número aproximado de artesanos asentados en California. El padre Juan Jacobo Baegert, misionero en San Luis Gonzaga y quien, en el exilio, después de la expulsión, escribió un largo documento donde examina su experiencia peninsular durante diecisiete años, deja ver que además de una población permanente dedicada a labores de mantenimiento de las embarcaciones, la circulación de distintos operarios entre las misiones era constante:

Además de los soldados y pocos marineros, vivían en California y tenían su domicilio en Loreto, uno o dos medio-ebanistas y medio-carpinteros, así como otros tantos herreros. De vez en cuando vagaba por el país otro carpintero independiente que trataba de ganarse algo en las misiones, si había bastante madera. Este llevaba tan poca herramienta de hierro que la podía cargar en la bolsa de sus pantalones. Fuera de estos artesanos no había otros en California, sino que, por lo general, cada quien era su propio zapatero, su sastre, su albañil, su talabartero, su molinero, su panadero, su barbero, su boticario y su médico; hasta la fecha, nadie ha pensado en hacer venir a California a peluqueros, cartólogos, sastres de moda, dulceros, pasteleros o cocineros de París, merceros, cafeteros, saltimbanquis o comediantes. Y en verdad, mientras exista California, toda

esta gente siempre llegará prematuramente. ¡De cuántas cosas puede uno prescindir! dijo el filósofo (Baegert, 2013:191).

Lo mismo que con los yaquis, surgen preguntas acerca de la interacción entre californios y filipinos, así como respecto a la transmisión de técnicas, conocimientos y habilidades de unos a otros. La presencia de marineros y artesanos orientales probablemente no solo contribuyó al desarrollo de tareas de carácter manual como las de “herreros, carpinteros y calafates” mencionadas líneas arriba, sino que posibilitó la capacitación de los neófitos locales para la práctica de dichas actividades. Es un hecho que los nativos locales tuvieron un importante aprendizaje de diferentes oficios, pues después de la expulsión de los jesuitas, durante las expediciones organizadas por el fraile franciscano Junípero Serra y el visitador José de Gálvez a la Alta California, un número indeterminado de ellos acompañó a los expedicionarios, en virtud de que los nuevos administradores de la península los consideraban experimentados obreros y artesanos (Haas, 2013:51).

En contraste con el aprecio del cual gozaban los “chinos” o filipinos, el grupo étnico que más desprecio y preocupación provocaba entre los misioneros eran los mulatos. Por principio, queda muy claro que los misioneros no trasladaban a la península a esas personas, sino que eran desertores de distintos barcos que tocaban o se aproximaban a costas de la Antigua California y permanecían ahí con pocas oportunidades para integrarse al entorno misional. El padre Miguel Venegas afirma que los mulatos y mestizos “dejados en aquellas costas por los navíos extranjeros, de corsarios, y de piratas, que tocaron en ellas [eran] la levadura que corrompía la sencillez de aquellos indios, fáciles por sí mismos a ser llevados a todo lo malo” (Venegas, 1979:445). De hecho, se atribuye a dos mulatos, llamados Botón y Chicori, haber fraguado el ataque inicial contra las misiones sureñas donde se desataron las rebeliones pericúes de 1734, conflicto que estuvo a punto de causar el naufragio del proyecto evangelizador:

De esta rebelión hubo algunos amagos el mismo año de 1733 y principios de 1734 en las dos misiones de *Santiago* y de *San Joseph*. El Gobernador indio de *Santiago*, llamado *Botón* por los indios, elegido para este cargo por mayor capacidad, y su sangre mezclada de mulato, y de indio, y por obligarle más a ser bueno, volvió a sus desórdenes [sexuales] antiguos [es decir, la poligamia] y no enmendándose con los avisos secretos, fue forzoso reprehenderle, y afearle sus delitos en público. Reincidió sin embargo más sueltamente, y el padre [Lorenzo] Carranco se vio obligado a deponerle, y castigarle



en público. Lejos de humillarse, quedó extrañamente ofendido, y tentó por varios medios sublevar a los nuevos cristianos, para quitar la vida al padre (Venegas, 1979:445).

[...]

Era cabeza de una de estas [rancherías cercanas a San José del Cabo] un mulato, llamado *Chicori*, que vivía envuelto en sucia carnalidad con mucho número de mujeres [...]. Finalmente tentó el bendito padre [Nicolás Tamaral] todos los caminos que supo, para atraer aquel corazón rebelde a la Fe, mas nada logró: el gentil quedó más duro con esta visita, y ofendido de un lado con la reprensión; y temeroso por otro, de que algún día se le quitasen otras mujeres, resolvió matar al padre, si pudiese, y alzar la nación contra todos los misioneros (Venegas, 1979:447).

Aunque escapa a nuestras posibilidades e intereses actuales esclarecer los prejuicios que había respecto a las diferentes etnias y orígenes de los habitantes forasteros de California, hay que notar que además de los mulatos se habla de un número impreciso de “negros”, a quienes aparentemente se trataba con la misma confianza que a los filipinos o “chinos”. Por otro lado, es un hecho que la variedad de orígenes, etnias y culturas no se reducía a lo hasta aquí consignado, pues es muy probable que hubiera mestizaje entre los naturales y marineros del Galeón de Filipinas, pescadores de perlas y piratas, entre otros grupos. Como muestra de lo anterior, el padre Ignacio María Nápoli dice haber visto en el sur de la península sujetos altos, “gordos y muy blancos y bermejos” (Del Río, 1998:165).

## Conclusiones

La vida en las misiones de la Antigua California entre 1697 y 1768 fue mucho más compleja de lo que podría pensarse en virtud de la interacción entre nativos y misioneros. Una de las características de esa complejidad reside en la heterogeneidad de la composición poblacional y cultural de los residentes de las misiones. En estos lugares no solamente había misioneros, neófitos y soldados, sino también otros grupos humanos de distinta procedencia, como, por ejemplo: yaquis, nativos de otras regiones del virreinato, filipinos y mulatos. Ponderar la abundancia de tales grupos humanos, así como su efecto en la configuración del noroeste novohispano, resulta clave para entender la diversidad y riqueza cultural de esa zona de México desde el pasado hasta la actualidad.

Seguramente el examen detallado de los libros de bautismos, casamientos y defunciones de cada misión y la exploración a fondo de otras fuentes podrá arrojar mayores luces en torno a la diversidad poblacional y las interacciones entre los distintos grupos humanos presentes en el entorno misional. De esta manera estaremos en condiciones de vislumbrar las verdaderas circunstancias de la vida cotidiana en esos enclaves, desarrollando con mucha probabilidad una visión de la Antigua California como una región sumamente dinámica, inmersa en incesantes procesos de circulación de personas y con importantes vínculos tanto con el resto de la Nueva España como con otras zonas del mundo.

## Referencias

Baegert, Juan Jacobo

2013 [1771] *Noticias de la península americana de California*. Segunda edición en español. Traducción de Paul Kirchhoff. Archivo Histórico Pablo L. Martínez, La Paz, Baja California.

Crosby, Harry

2002 *The Gateway to Alta California: The Expedition to San Diego, 1769*. Sunbelt Cultural Heritage Books, San Diego, California.

Del Barco, Miguel

1973 [c. 1770] *Historia y crónica de la Antigua California*, edición, estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Del Río Chávez, Ignacio

1998 *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

González Rodríguez, Luis

1997 Juan María de Salvatierra y los seris, 1709-1710. *Estudios de Historia Novohispana*, (17):229-262.

González Rodríguez, Luis y María del Carmen Anzures Bolaños

2015 *Ignac Tírš S. I. (Pinturas de la Antigua California y de México). Códice Klementinum de Praga*. Universidad Nacional Autó-

noma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México.

Haas, Lisbeth

2013 *Saints and Citizens. Indigenous Histories of Colonial Missions and Mexican California*. University of California Press, Oakland, California.

Lazcano Sahagún, Carlos y Gilberto Gómez Padilla

2021 *Kino en California. Textos, cartografías y testimonios. 1683-1711*. ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco.

León-Portilla, Miguel

1997 *Loreto, capital de las Californias. Las cartas fundacionales de Juan María de Salvatierra*. Centro Cultural Tijuana, Ciudad de México.

Píccolo, Francisco María

1962 [1702] *Informe del estado de la Nueva Cristiandad de California*. José Porrúa Turanzas, Madrid, España.

Sarmiento y Valladares, José

1697 *6 de febrero 1697. Lisensia de la Conquista de las Californias otorgada por el Virrey Don Joseph Sarmiento Valladares a los padres Juan Maria de Salvatierra y Eusebio Kino*. Galli e Thierry, Milán, Italia.

Taraval, Segismundo

2017 [1737] *La rebelión de los californios*, versión paleográfica, introducción y notas de Eligio Moisés Coronado. Gobierno de Baja California Sur, La Paz, Baja California.

Venegas, Miguel

1979 [1757] *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual, sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739, por el padre Miguel Venegas, de la Compañía de Jesús...* En *Obras californianas del padre Miguel Venegas*, tomo II. Universidad Autónoma de Baja California Sur, La Paz, Baja California.

# Voces de otros tiempos. Lenguas originarias del noreste de México

Moises Valdez Moreno\*

Recibido: 13 de enero de 2024.

Aceptado: 15 de abril de 2024.

## Resumen

Hace tres décadas, durante la elaboración de mi tesis de licenciatura y el protocolo de investigación para la primera temporada de campo en el sitio Boca de Potrerillos, consulté distintas bibliotecas de la Universidad de Texas en Austin donde encontré textos poco conocidos de cronistas, misioneros, militares y visitantes de las provincias internas durante el periodo virreinal. También vi a ensayos de etnólogos y lingüistas, entre los que destaca el trabajo de John Swanton, quien a principios del siglo XX construye los vocabularios de las lenguas coahuilteca, solano, aranama, tonkawa, cotoname, come crudo y maratino. Debido a que se trata de los pocos testimonios sobre las lenguas de los pueblos originarios del noreste de México, se decidió reconfigurar los listados, adecuando y corrigiendo errores de traducción y presentar la propuesta en tablas que agrupan las palabras conforme a la formación socioeconómica, modo de vida, creencias, cosmogonía y características físicas de dichas sociedades indígenas.

**Palabras clave:** noreste de México, arqueología, etnohistoria, pueblos originarios, lenguas, vocabularios.

## Abstract

Three decades ago, during the preparation of my bachelor's final work and a proposal for the first field season at the Boca de Potrerillos site, I consulted different libraries at the University of Texas at Austin where I found almost unknown texts by chroniclers, missionaries, military and visitors of the internal provinces during the viceregal period. I also found essays by ethnologists and linguists. Among them I highlight the work of John Swanton,

\* Instituto Nacional de Antropología e Historia en Nuevo León. moises\_valdez@inah.gob.mx. ORCID 0000-0002-2377-3570.

who at the beginning of the 20th century built vocabularies corresponding to the coahuiltecan, solano, aranama, tonkawa, cotoname, comecrudo and maratino languages. As they are the few testimonies about the languages of the native peoples of northeastern Mexico, it was decided to reconfigure the lists, adapting and correcting translation errors and presenting the proposal in tables that group the words according to socioeconomic formation, mode of life, beliefs, cosmogony and physical characteristics of said indigenous societies.

**Keywords:** northeastern Mexico, archeology, ethnohistory, indigenous groups, languages, vocabularies.

## Las fuentes y su problemática

En otoño de 1989 elaboraba mi tesis de licenciatura, cuando me di cuenta de uno de los grandes problemas que enfrentamos los interesados en el estudio del pasado de los territorios que hoy ocupan los estados de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y el sur de Texas: aproximarnos al reconocimiento de las lenguas de los pueblos originarios desaparecidos del noreste mexicano.

Por esas fechas, a petición del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de la región noreste, preparaba junto con Solveig A. Turpin y Herbert H. Eling de la Universidad de Texas en Austin, la logística para la primera de tres temporadas de investigación que llevaríamos a cabo en el sitio arqueológico Boca de Potrerillos, ubicado al norponiente del estado de Nuevo León. Como parte de los preparativos para integrar el protocolo de investigación que sería presentado al Consejo de Arqueología, consulté distintas bibliotecas de la mencionada universidad y logré reunir artículos, informes, reportes y otros textos relacionados con los escasos estudios arqueológicos sobre el sur de Texas y la región noreste de nuestro país.

Durante la búsqueda, encontré los trabajos de Thomas Nolan Campbell (1988) y de Martín Salinas (1990), cuyas referencias bibliográficas me guiaron hacia fondos especializados, donde, después de algunas gestiones, tuve acceso a textos poco conocidos de cronistas, misioneros, militares y visitantes de las provincias internas durante el período virreinal, así como a ensayos de etnólogos, lingüistas y otros estudiosos que convivieron con los últimos descendientes indígenas de mediados del siglo XIX y principios del XX.

A los documentos que consulté en la Universidad de Texas, se sumó otro tanto que revisé en acervos del Archivo Municipal de Monterrey, el Archivo General del Estado, el Archivo General de la Nación, así como en bibliotecas de la Universidad Autónoma

de Nuevo León, en el Museo Nacional de Antropología y en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

Además de concluir la parte etnohistórica de la mencionada tesis, elaboré dos artículos sobre el tema (Reyes y Valadez, 1996:575-594; Valadez, 1992; Valadez y los Reyes, 1997:133-153), y al corpus de la información, a través de os años, se agregaron otros materiales que fueron la base para el presente artículo. Sobresalen: la crónica de 1649 del capitán Alonso de León y las descripciones de 1735 a 1740 de don Josseph Antonio Fernández de Jáuregui y Urrutia y de fray Agustín Morfi de 1778 (De León, 1961; Fernández de Jáuregui, 1963; Morfi, 1950); el manual y confesionario de fray Bartholome García (1760); el diario de visita de fray Gaspar José de Solís en 1767 y 1768 (en Kress y Hatcher, 1931); y la relación de fray Vicente Santa María (García, 1760; Kress y Hatcher, 1931; Santa María, 1973); además de los derroteros de viaje y estudios de Jean Louis Berlandier y Rafael Chovell en 1831, Adolph Uhde en 1861 y Albert Gastchet en 1886 (Berlandier y Chovell, 1989a y 1989b ; Gatschet en Powel, 1891; Uhde, 1861).

### **Lenguajes y primeras clasificaciones**

En sí, las complicaciones para identificar y definir las poblaciones y las lenguas que se hablaron en Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y el sector austral de Texas, iniciaron desde la misma incursión ibérica en el siglo XVII, debido a la particularidad que tenían los indígenas de mantenerse a perpetuidad en el modo de subsistencia mediante la apropiación directa de los diversos géneros faunísticos, vegetales y minerales durante la trashumanicia cíclica estacional (Valadez, 1993:124-139; 2017).

Por los usos y costumbres respecto a las relaciones maritales que describen las crónicas, al parecer se trataba de familias con estructura de parentesco matrilineal (De León, 1961:29; Ruecking, 1955:364). Estas vivían en campamentos de residencia temporal, conformados por entre diez y quince viviendas dispuestas en círculo y por entre ocho y diez individuos por unidad habitacional (De León, 1961:18). En suma, cada campamento congregaría entre cien y ciento cincuenta individuos que debieron pertenecer a una misma familia extensa o banda.

El modo de subsistencia de los indígenas mediante la apropiación directa de los recursos naturales y su alta movilidad provocaron confusión en los occidentales, quienes, en cuanto a la organización social del caso que nos ocupa, se conformaron

con enlistar los nombres que escucharon: entendieron cómo nombrar cada una de las numerosas bandas que deambulaban por el extenso espacio al norte de la zona tórrida del Trópico de Cáncer (Campbell, 1988; Valadez y Reyes, 1997:139-144). Cada banda registrada en los documentos debió pertenecer a una macrofamilia o macrobanda con una lengua o variante de ella según el área territorial que ocupaba. Esas mismas familias o bandas, a nivel regional, seguramente pertenecieron a una macrofamilia lingüística, cuya definición ha sido muy complicada y polémica, debido a la desaparición de los pueblos originarios.

Entre los primeros intentos de agrupar las lenguas indígenas del noreste de México, pueden mencionarse la geografía de las lenguas y la carta etnográfica de Manuel de Orozco y Berra en 1864 (Orozco y Berra, 1864), el cuadro comparativo y descriptivo de Francisco Pimentel (1875) y el ordenamiento de Cyrus Thomas de 1909 (1911).

Con base en dichas clasificaciones y analizando en detalle las palabras indígenas contenidas en crónicas, fuentes y en el tipo de documentos etnográficos que se ha descrito, John Swanton (1915; 1940) construye vocabularios, listas de pronombres, índices y artículos gramaticales correspondientes a las lenguas coahuilteca, solano, aranama, tonkawa, cotoname, come crudo y maratino, lenguas que Edward Sapir (1920:280-290) ubica en una familia que denomina hokano-coahuilteca.

En fechas posteriores aparecen nuevas listas de palabras de otros sectores de la región noreste, lo que permite identificar las lenguas: naolan del sur de Tamaulipas (Weitlaner, 1948); quini-gua del centro de Nuevo León (Del Hoyo, 1972; Gursky, 1964); y garza y carrizo-yeme de ambos lados del río Bravo entre las actuales poblaciones de Laredo y Reynosa (Goddard, 1979:370). Considerando estas últimas, Maurice Swadesh (1967:100-115; 1968:75) modifica el planteamiento de Sapir (1920), y las agrupa en una familia que llama coahuilteca o coahuileña.

Conforme a la ubicación aproximada de los pueblos originarios, elaboramos la figura 1, que muestra la distribución geográfica de las lenguas de nuestra área de estudio.

### **Artefactos, estilos y mitotes**

Debido a la extinción de las lenguas a finales del siglo XIX y a la escasez de material sobre ellas, han sido muy cuestionadas las propuestas para reconocer la familia a la que pertenecieron las lenguas de la región noreste de México (Goddard, 1979:380-381;



FIGURA 1. Distribución de las lenguas originarias del noreste.

Swadesh, 1968:75-78). Situación similar ocurre con el número de investigaciones arqueológicas que se han realizado sobre el vecino territorio texano y otras regiones de México, en las que la del noroeste probablemente sea la menos estudiada de nuestro país. Entre el reducido número de arqueólogos que se han ocupado de ella se pueden mencionar:

Tamaulipas	L. Aveleyra	(1951)
	R. McNeish	(1958; 1961)
	C. Pérez Silva	(2004)
	G. Ramírez Castilla	(2007; 2008; 2015)
Coahuila	L. Aveleyra	(1956)
	González	(1987; 1988; 1990; 1992)
	F. González Rul, L.	(1990)
	Heartfield, L.	(1976)
	P. Martínez del Río	(1953)
	W. Taylor	(1962; 1966)
Nuevo León	S. Turpin y H. Eling	(1999)
	J. Epstein	(1961; 1966; 1969; 1972; 1980)
	B. McClurkan	(1966; 1980)
	R. Nance	(1972; 1980; 1992)
	J. Ramírez	(2000; 2003; 2007; 2009; 2010; 2011; 2014)
	A. Rivera	(1995; 2007; 2012)
	H. Smith III	(1978)
	S. Turpin, H. Eling y Valadez	(1993; 1994; 1996; 1998)
M. Valadez	(1992; 1993; 1997; 1999a; 1999b; 2001; 2002; 2005; 2104; 2021)	



En nuestro caso, reconocemos algunos indicadores arqueológicos que pueden reforzar la idea de un pasado compartido entre las sociedades del norte de México. En primer lugar, artefactos líticos, tales como puntas de forma ojival de base recta, cóncava y convexa, con o sin adelgazamientos basales o acanaladuras para su enmangue, como los tipos Clovis y otras similares, se distribuyen por todo el territorio mexicano y corresponden a las primeras ocupaciones humanas, etapa en que denominé “la apropiación de los territorios” (Valadez, 2021:74-75). Cuando cada grupo recurre a los saberes y los conocimientos adquiridos siglos atrás y elige determinadas particularidades de las planicies, cañones, ríos, nubes, lomas, estrellas, cerros, cumbres, valles y demás elementos del entorno biogeográfico que le son necesarios para estructurar su concepción de ese nuevo entorno en el que empieza a interactuar y a convertirse en parte integral (Bender, 1999; Ingold, 1993; Layton y Ucko, 1999; Valadez, 2005:73) en relación directa con la explotación de los recursos bióticos y minerales que, a su vez, “rutinizaron” (Giddens, 1995:24) su vida cíclica y permitieron su reproducción biológica y social (Valadez, 2017), incluida la particularización de la lengua mediante el desarrollo de las variantes por región de las que hablaremos más adelante.

Pasemos ahora a nuestro segundo indicador arqueológico regional. En este caso, son los pequeños gasterópodos provenientes de la costa del golfo, de la familia de la *Marginella*, modificados para emplearse como cuentas o pendientes, que se han encontrado en Nuevo León, en los sitios arqueológicos Boca de Potrerillos (Turpin *et al.*, 1994:347-348), la cueva La Morita II (Valadez y Zepeda, 2011:49) y en Cañada Alardín (Rivera, 1998). También en el estado de Coahuila, L. Heartfield (1975) los recupera de los sitios C-147, C-149, C-150 y 168. Esa misma situación se da en L. Aveleyra *et al* (1956:126) en relación con la Cueva de la Candelaria, y en S. Turpin y H. Eling (1999:27-29), en lo concerniente a la Cueva Pilote. Por último, McNeish los reporta en sus excavaciones en la Cueva del Armadillo, en Tamaulipas (McNeish, 1958:96).

El rango cronológico en que se utilizaron dichos ornamentos comienza hace uno 2 500 años y culmina en el siglo XIII de nuestra era, tiempo durante el cual, a través de simples redes de intercambio, las *Marginellas* viajaron desde la costa de Tamaulipas hasta los grandes bolsones del área de Mapimí, cruzando más de seiscientos kilómetros de planicies, valles y accidentados ecotonos de la Sierra Madre Oriental, y sus portadores llevaron consigo en los largos recorridos numerosas prácticas, usos, ideas, creencias, palabras y tradiciones rupestres, como el

*Chiquihuitillos*, cuya primera versión propusimos hace veinticinco años (Turpin *et al.*, 1998:105-116) que, como veremos, es el tercer elemento de análisis que utilicé para reforzar la hipótesis de un pasado y probablemente de una lengua que, aun con variantes, permitía el contacto entre distintas poblaciones del septentrión mexicano.

Comentaré de forma muy breve que el primer análisis estilístico del arte rupestre de esta región fue realizado por H. Smith en 1978, quien estudia cuatro sitios de Nuevo León y uno de Coahuila. Distingue 25 diseños básicos que compara con los estilos rupestres de diferentes áreas culturales. Concluye que la mayor coincidencia de los iconos del noreste era con los del sur de California y propone que, por encima de la distancia y de las diferencias de cultura material, los grupos indígenas de ambas regiones tuvieron en esencia similares sistemas de organización, defensa y creencias chamanísticas, además de pertenecer a la familia lingüística común hokana (Smith, 1978).

En lo que a mí respecta, por más de dos décadas he analizado en detalle el grafismo rupestre de cientos de sitios arqueológicos de Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas, lo cual me ha permitido ampliar y redefinir las características, la temporalidad y la extensión del estilo Chiquihuitillos (Valadez, 2021:64-79), que incluye ahora dos principales variantes que se dividen a su vez en tres etapas que comienzan hace más o menos 7 500 años y perduran hasta hace 1 500 años.

El estudio de lo Chiquihuitillos comprende la revisión minuciosa de los vestigios y contextos arqueológicos, además de la consulta de fuentes documentales y algunos mitos de tradición oral que, de ningún modo intentan comprometer las diferencias en tiempo y espacio, pero que a nuestro entender describen parte del simbolismo encriptado en el testimonio rupestre, debido a la peculiar condición de los pueblos originarios de mantener formas similares de organización y de subsistencia.

En la propuesta original, la tradición estilística Chiquihuitillos se circunscribía a una franja marginal entre Nuevo León y Coahuila, lo cual no estaba del todo equivocado, porque correspondía a su etapa inicial de desarrollo. Sin embargo, con el paso del tiempo se expandió territorialmente por cientos de sitios y alcanzó su máxima expansión hace unos 5 500 años hasta que empezó su decadencia hacia el primer siglo de nuestra era.

Además, el estilo Chiquihuitillos (Valadez, 2021:77-78) tuvo una distribución similar a la de las mencionadas *Marginellas* (véase figura 2), extendiendo por cinco milenios su iconografía rupestre, desde las costas del territorio tamaulipeco, hasta las

planicies, lomeríos bajos y conjuntos rocosos de la porción coahuilense, duranguense y chihuahuense de los bolsones.

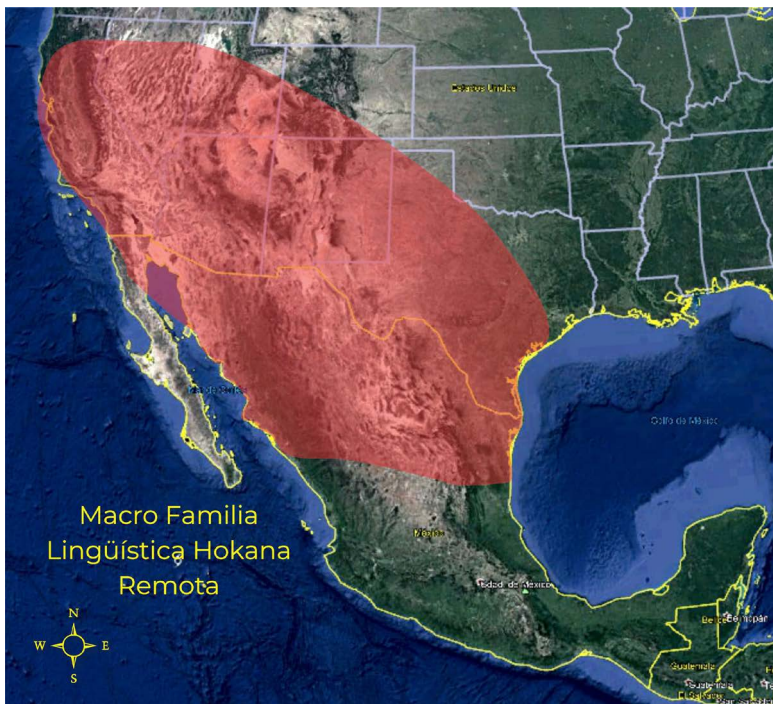


FIGURA 2. Expansión del estilo Chiquihuitillos y de las cuentas de Marginella.

Sobresale, además, que a través del trueque y del intercambio transitaron por los largos senderos de la vida nómada estacional, las provisiones y enseres necesarios para la subsistencia cotidiana, llevando consigo tradiciones, conocimientos y saberes que debieron transmitirse de generación en generación, utilizando como estrategia para franquear la territorialidad regional, la celebración de los llamados mitotes, mediante los cuales se congregaban diferentes grupos para celebrar o conmemorar eventos de trascendencia, como la convocatoria a conflictos bélicos, las ceremonias fúnebres, los nacimientos, los ritos de paso, los matrimonios, los cambios de jefatura y los pactos de paz (Valadez, 1993:130; 1997:191-198; 1999a:207-210; 2017).

Entre la parafernalia y usanzas de los mitotes, era común la ingesta de brebajes y preparados para facilitar el tránsito del paisaje profano al paisaje sagrado y ritual. Utilizaron plantas de efectos alucinógenos, como la *Sophora secundiflora* y la *Lophohora williamsii*, mejor conocidas como el frijolillo, frijol de mezcal o colorín, y el peyote, respectivamente (Valadez, 1999b:117-118). Ambas plantas se mencionan a menudo en las crónicas y constituyen nuestro cuarto indicador sobre un norte que hace milenios compartió ciertas prácticas, como la “danza del frijol rojo” y el “culto al peyote” (Schultes y Hoffman, 1982:70-71).

### Lenguas y voces

Con la desaparición de los pueblos originarios en el siglo XIX, las costumbres, los ritos, la ideología y las lenguas que se hablaban en los trescientos mil kilómetros cuadrados que abarca el actual noreste mexicano, quedaron en el olvido. Ni los esfuerzos de etnógrafos, etnólogos y lingüistas que hicieron listas de palabras, vocablos, números y artículos, lograron atraer a especialistas en la materia, quienes desestimaron dichos escritos por su reducida cantidad.

Sin embargo, por tratarse de los únicos testimonios conocidos sobre la manera en que dichas sociedades se comunicaron y nombraron su cultura material en esta región, reconfiguramos las listas de Swanton (1940), adecuando y corrigiendo errores de traducción y presentando nuestra propuesta en tablas que agrupan las palabras conforme a la formación socioeconómica, modo de vida, creencias, cosmogonía y características físicas de las hoy desaparecidas sociedades indígenas norestenses.

### Vocabularios

Coahuilteco [C], solano [S], comecrudo [Cm], cotoname [Ct] y maratino [Mt].

Entorno natural, recursos, materias primas	
noche	tcum, takôm [C] / glo'l, hexlai'le, patotiau' [Cm] / bai' [Ct]
bosque	kiapai'ne, xai', somi', wai', yawe't [Cm] / tamu [Mt]
día	t'il [C] / a'l, glol, maptama'k [Cm] / ô [Ct]

Entorno natural, recursos, materias primas			
tarde, atardecer	tcum, takōm [C] / etela'm(le) [Cm]	viento cortante	pape't, pel [Cm]
nube	a'x, ape'1, mape'1, yohue'1 [Cm]	aguas termales	aussoles [Cm]
campo, terreno	somi' [Cm]	seco, árido	pehue't, ptau [Cm]
relámpago, rayo, luz	met [Cm]	pedernal, sílex	woyekue'1 [Cm]
marea alta, marejada	kio [Cm]	luna llena	pehepola'm [Cm]
espuma	a'x, pakwu', pepo'k [Cm]	oro	pa-uta'p [Cm]
calor	mahape'1, sowetiau' [Cm]	granizar	pamesai' [Cm]
hielo, carámbano, nieve	kem [Cm]	loma, colina	yahue'n [Cm]
niebla, bruma, neblina	milio [Cm] / ma'yen [Ct]	luna	ānua [C]
nublado, brumoso	meyo, milio [Cm]	montaña	wai' [Cm] / tamu [Mt]
tierra	kamla', somi' [Cm] / pe'n [Ct]	isla	a'x, te [Cm]
marea baja, bajamar	peki's [Cm]	hierro	wahue'n [Cm]
meteorito	ketekui' [Cm]	pantano, ciénaga	kamla', pa'k [Cm]
lodo, barro, zoquete	kamla', pa'k, peti'y [Cm] / pe'n [Ct]	llano	pele'x [Cm]
norte, frente frío	emlakta'm [Cm]	pradera, llanura	pele'x, somi' [Cm]
terreno elevado	yahu'en [Cm]	lluvia	a'x, mape'1 [Cm]
roca	pakma't, woyekue'1 [Cm]	llover	me'1, pamesai' [Cm]
sedimento	pa-uyau [Cm]	arena	wahue'n [Cm]
ribera, orilla, costa	kōn [Cm]	mar	atanawai' [Cm]
ladera de cerro o montaña	iyu"si [Cm]	sierra, serranía	yahue'n [Cm]
cuesta, pendiente	wai [Cm]	plata	emtai' [Cm]
chubasco, tormenta	wam [Cm]	cielo, firmamento	ape'1 [Cm]

Entorno natural, recursos, materias primas			
verano	mahape'1 [Cm]	nieve	kem [Cm]
trueno, estruendo (rayo)	ma'k [Cm]	cesa la lluvia	elpa [Cm]
tronar, retumbar (rayo)	klewe'm, pakuatiwak [Cm]	tocón	papo'1 [Cm]
cuarto menguante (luna)	eme't [Cm]	sol	a'1 [Cm] / ó' [Ct]
remolino, torbellino	wam [Cm]	tornado remolino	wam, po(t) [Cm]
agreste, silvestre, salvaje	papi', payauya'p, somi' [Cm]	luna creciente	ka'n [Cm]
amanecer, alba	ma-ute' [Cm] / ka'ma [Ct]	tierra adentro	we'fta [Ct]
nivel bajo de agua	xuã'xe [Ct]	invierno	pasekiau' [Cm]
tarde noche	lesum [Cm] / ovx [Ct]	aire	gura'm [Ct]
agua	apam [S] / a'x[Cm] / a'x [Ct]	polvo	po'-una [Ct]
viento	po(t) [Cm] / gura'm [Ct]	suelo	kaml'a [Cm]

Fauna			
lobo	kla'm, payauya'p, payawiau' [Cm] / kombo'x [Ct] / bum [Mt]		
escarabajo	wisne'p [Cm]	chinche	wisne'p [Cm]
pájaro	xa'm [Cm] / komio'm [Ct] / magtc [Mt]	abeja	sepiau' [Cm]
armadillo	mowe'n [Cm]	ave	yãm [C]
hormiguero	e'-u, kiome't, yawe't [Cm]	pelo	no [S]
cardenal	kuis, xa'm, pamso'1 [Cm]	berrendo	icnako' [Cm]
oso	kla'm, yatau' [Cm]	felino	mu's [Cm]
garra de felino	xai', pakssa'p, wixne'p [Cm]	bicho, rastrero	neke't [Cm]
ciempiés	kayau', lemi, wami', yawe't [Cm]	colibrí	kica'x [Cm]

Fauna			
gato montés	xuepe't [Cm]	cucaracha	wisne'p [Cm]
murciélago	wessi' [Cm]	aullar	wāyo [C]
grulla	ko'l [Cm] / karako'r [Ct]	camaleón	kelenkui's [Cm]
búfalo	wakate' [Cm] / wiyá'-u [Ct]	oruga	epe'-u [Cm]
mariposa	yalu'-i [Cm]	coyote	klá'm [Cm]
zopilote	paketiapo' [Cm]	felino moteado	epapu'l [Cm]
cuervo	pa'l [Cm]	cachorro de zorra	pu's [Cm]
animal	kai [C] / kla'm [Cm]	paloma	xa'm [Cm]
hormiga	kiome't [Cm]	águila	xa'm, pa-uta'p [Cm]
perro	ketuau', kla'm [Cm] / kowa'u [Ct]	huevo de aves	yau' [Cm]
estiércol	ahui', pawetia'p [Cm]	pulga	nahueli'z [Cm]
anguila	poska'm [Cm]	rugir	pamawau' [Cm]
cascarón de huevo	sepe'l, yau' [Cm]	gruñir	paka'm [Cm]
mosca	keswahui' [Cm]	garza	ko'l [Cm]
rana	paka'-u [Cm]	insecto	wisne'p [Cm]
halcón	xa'm, pa-uta'p [Cm]	lagartija	kuakau' [Cm]
jabalí, puerco salvaje	mo'k [Cm] / esmo'k [Ct]	piojo	ak [Cm]
caballo	poya'k [Cm]	liendre	pati' [Cm]
pelo de caballo	elpau' [Cm]	urraca	yatau' [Cm]
herradura	ekna't(la), emi, meklai', poya'k [Cm]	nido	alua'x, xa'm [Cm]
cuerno, cornamenta	yěmo' [Cm] / yo'mo [Ct]	chapulín	xa'm, pakui's [Cm]
gusano medidor	wekati' [Cm]	ajolote	kuakau' [Cm]
cenzontle, ruiseñor	xa'm, peka'm [Cm]	nutria	a'x, alua'x [Cm]
mosquito	keswahui' [Cm]	pantera	xuepe't [Cm]

Fauna			
perico	ketau', xa'm / pa-ulape't [Cm]	pichón	xa'm, pepo'k [Cm]
loro	xa'm / pa-ulape't, yalui [Cm]	mapache	pakwa'-ule [Cm]
pelicano	xam', poska'm, ya'x, yatau' [Cm]	alacrán	eska'n [Cm]
rata	kuam [Cm] / tséma'x [Ct]	rugir	pamawau' [Cm]
víbora de cascabel	panate'l, pase'l, wemuu'k [Cm]	araña	wisne'p [Cm]
cuervo	xa'm, pal [Cm]	ardillón	kiomsi' [Cm]
pájaro carpintero	xai', xa'm, te [Cm]	picar, herir	kamau' [Cm]
víbora, serpiente	wemu'k [Cm] / kia'-uxa [Ct]	tarántula	paka'-u [Cm]
gavilán	xa'm, pa-uta'p [Cm]	garrapata	ko'k [Cm]
cola, rabo	e'p, imawe't [Cm] / a'suxuga [Ct]	jaguar	xuepe't [Cm]
tecolote, lechuza	xa'm, mo'elpa', u-i [Cm]	sapo	axklepe'-u [Cm]
gato montés macho	kiwete't, mu's, pakma't [Cm]	grulla, garza	pu's [Cm]
lobo	kla'm, payauya'p, payawiauí' [Cm]	avispa	set [Cm]
venado	ewe' [Cm] / kēma's [Ct] / kons(gio) [Mt]	gusano	selau' [Cm]
búho	taklaxpō [C] / xa'm, pakma't, u-i [Cm]	carcoma	epe'-u [Cm]
tecolote, lechuza	xa'm, mo'elpa', u-i [Cm]	domar, domesticar	somi' [Cm]
zorra	mu's [Cm] / kissa' [Ct]	guajolote	esmakue't [Cm]
conejo	kiexue'n [Cm] / kia'xhem [Ct]	ardilla	isma'-u [Cm]
ganso	xa'm, pu's [Cm] / kra'k [Ct]	jinete	ela'x poya'k [Cm]
caracol	gni'ss, pakma't [Cm]	excremento	pawetia'p [Cm]



Fauna			
liebre	guati' [Cm] / gama'ro [Ct]	yegua	ke'm, poya'k [Cm]
tortuga	glai', pek'ai [Cm] / gapa'x [Ct]	arañar	a'tsiu [Ct]
ala, alas	xa'm, mapi' [Cm] / mia'pa [Ct]	cuadrúpedo macho	yo'mo [Ct]
puma	xuepe't [Cm] / xuri [Mt]	telaraña	espe'n [Cm]

Flora			
arbusto	yalu'-i [Cm]	baya, mora	a'u [Cm]
zacate	xai', pamso'l [Cm]	caña	kua'k [Cm]
castaño	empta'-u [Cm]	rama	xai' [Cm]
yerba	a's a'x [Cm]	coma (fruto)	kemo' [Cm]
corteza	xai, pake'tle, pamoxma'm [Cm]	árbol del ébano	wa'-u [Cm]
lampazo	aklelo', pamuai' [Cm]	encino siempreverde	payauya'p [Cm]
chapote negro	glepo', kai, pele'x [Cm]	granjeno	glake'n, kua's [Cm]
flor	awai', exno', xai', pawai' [Cm]	heno	gloxkue'l [Cm]
fruta	aú, pe'-iwa's [Cm]	hoja	sel [Cm]
pasto	gloxkue'l, kaise't, xai [Cm] / sua'-u [Ct]	tronco de árbol	xai' [Cm]
tasajillo (cactácea)	aikiet [Cm]	musgo	pio's [Cm]
nudo en la madera	xai', pawape'l [Cm]	hongo, seta	wai' [Cm]
agave	kai, pitai' [Cm]	Anacahuita	pawape'l, wai' [Cm]
maguey	epie'-u [Cm]	nuez del nogal	kai [Cm]
nenúfar	aklelo', pai-i [Cm]	nogal	xai' [Cm]
nogal (árbol)	glepo' [Cm]	chile rojo	ta-u [Cm]
semilla	heke'l [Cm]	nopal	mape'n [Cm]
matorral	glake'n [Cm]	calabaza	kai [Cm]
espinoso	swahue'l [Cm]	raíz	yemo' [Cm]

Flora			
árbol	genin, genint [S] / xai' [Cm] / do'pax [Ct]	espina	te [Cm]
tuna	a'u [Cm] / wa'mena [Ct]	sauce, mimbre	sepiauya'm [Cm]
camote	pakma't [Cm]	yuca	e'-u [Cm]
mezquite	ta'n [Cm] / da'n [Ct]	tasajillo	kua's [Cm]

Cacería			
en busca de, buscar	tzakëx, saayëx [C] / pama [Cm]	capturar	awagat [Cm]
lanzar, arrojar	tap [Cm] / aka, na'yowë, pepolam [Cm]	dardo	sepiauya' [Cm]
flecha	kua'k [Cm] / ka'-u [Ct] / ciri [Mt]	lanza, lanceta	payaú [Cm]
caza, cacería	lenai'kwena' [Cm]	punta	lemi' [Cm]
perro de caza	klá'm, pamo'1 [Cm]	disparo de arco	paya'-u [Cm]
asta de flecha	kua'k, [Cm]	ubres	kene [Cm]
dispara, disparos	kemio'p, paya'-u, payehepi' [Cm] / katama [Mt]	derribar	ahua'p [Cm]
arco	xai', tap [Cm] / ke'mma [Ct] / mahkâ [Mt]	chicote	kuapi' [Cm]
disparar	nohgima [Mt]	silbar, chiflar	papusamai' [Cm]

Recolección			
canasta	pawape'1 [Cm]	panal de abejas	sepiau' [Cm]
recolectar, cosechar	ayawe't, nahakme'm, tawelo' [Cm]		

Pesca			
pez	atui's, selau' [Cm]	pargo	atui's [Cm]
canoa	xai', pakwatatap [Cm]	anzuelo	awagat [Cm]

Pesca			
bagre	pakma't [Cm]	caña de pescar	xai', xöm [Cm]
pescador	pakati' [Cm]	red	man [Cm]
bote para pescar	a'x, pakati' [Cm]	remar	wen [Cm]
lago	ganapetuan [S] / pakma't [Cm]	remo	yap [Cm]
balseiro	wamak', pahauai' [Cm]	lagarto	selau' [Cm]
río	yana wana [S] / atmahau' [Cm] / a'x, kata'm [Ct]	matalote	gna'x [Cm]
tiburón	pakna'x, wemu'k [Cm]	hundirse	elpau' [Cm]
nadar	akike'te [Cm]	panga, chalupa	pakwatatap [Cm]
pez espada	selau' [Cm]	esturión	gla'm [Cm]

Artefactos, utensilios e instrumentos,			
perforador	xai', palakua'p [Cm]	hacha	apake't [Cm]
cuerda de arco	apakue'n(le), apatuet(le) [Cm]	cascabel	xalma't [Cm]
escoba	apakamsap(le), xai', yalu'-i [Cm]	hacha	apake't [Cm]
daga, navaja de mano	kawi', xa'l, wē, wen [Cm]	arco	xai', tap [Cm]
tapón	e'-u, gatla'm(la), tawelo' [Cm]	cordón, cuerda, sogá	kabristo' [Cm]
barreta	kayepo', xayepo' [Cm]	adhesivo	walai' [Cm]
martillo	awakui'l, epo', pakui' [Cm]	machete	epo', pakma't [Cm]
serrucho, serrote, sierra	apaket (le) [Cm]	bolso, costal	meklai [Cm]
cuchillo	kawi, xayepo' [Cm] / komio'po [Ct]	raspador, raspar	kawi [Cm]
aguja	pelai(le) [Cm]	filo, afilado, agudo	ika'm [Cm]
navaja	xayepo' [Cm]	varita	wixne'p [Cm]
piedra de amolar	apaki'(le) [Cm]	enderezar, estirar	weme'n [Cm]
bastón, palo, vara	xai', sepiauya'm [Cm] / do'pax [Ct]	mango delgado	peto'n [Cm]

Artefactos, utensilios e instrumentos,			
enderezado, estirado	pakñape'n, weme'n [Cm]	punta, distal	lemi' [Cm]
paja, pajilla, popote	gloxkue'l, pawe'le, sel [Cm]	Madera, de madera	xai' [Cm]
cuchillo peletero	ëhia'-u [Ct]		

Alimentación y Preparación			
comida, alimento	hãm [C] / kai', pamakua', pa'muapl, payawa'p(le) [Cm] / haha'me [Ct]		
carne, pulpa	ahãuh [C] / nikaog [S] / ewe', kai [Cm] / këma's [Ct] / migtikui [Mt]		
tortilla	kainika, cainica [S] / pamaplai'le [Cm] / kamaplai' [Ct]		
fuego	talôm [C] / klewe'm len [Cm] / ma'nëx [Ct]		
sal	tiene, chiene [S] / sepe'n [Cm] / da'-än [Ct]		
dulce, empalagoso	pakomlayau', wiau' [Cm] / ya'x [Ct]		
beber, ingerir	õuxu [C] / kam [Cm] / xua'xe [Ct] / baah(ka) [Mt]		
comer	hãm / kai [Cm] / haha'me [Ct] / migtikui [Mt]		
cocinar	pa'kia'p, pamakua' [Cm]	carbón	pa'l [Cm]
cortar	kawi, te, wë [Cm]	cazuela	ko-ome't [Cm]
pan	kai, pase' [Cm]	maíz	tawelo' [Cm] / tawalo' [Ct]
quemar	met, pamakua' [Cm]	leña	pamakua' [Cm]
ayuno	ikwalue'k, pasa'm, wa'x [Cm]	cómelo	namō [S]
moler, triturar	epiu', pakuape'l [Cm]	loza	payawa'p [Cm]
miel de abeja	pekue'l sepiau [Cm]	grasa, sebo	pa'k, wewui' [Cm]
mazorca de gramínea	tawelo' [Cm]	plato	ayenwa'p(la), kai (Cm)
mazorca de maíz	pakenha'(le) [Cm] / wapxa'p [Ct]	olla	kale't, ko-ome't [Cm]
comestible	kai [Cm]	preparar	nelpo'k, yap [Cm]
hervidor de agua	k'-ome't [Cm]	purga	a'x, pepolam [Cm]
pisca, espolvorear	ehap [Cm]	crudo	peya'p [Cm]

Alimentación y Preparación			
vapor	klewe´m, ya-una´k [Cm]	salado	payesiaua´ [Cm]
guaje, jícara	a´x, guapo´k, kai [Cm]	correa, cinta	guapi´ [Cm]
taza	pamakua´ [Cm]	hambre, apetito	ikwaluwa´k [Cm]
mortero	e-u´ [Cm]	carne de venado	ewe´ [Cm]
masticar	akwaina´mie [Ct]	almidón, fécula	e´-u [Cm]
metate	apaki´s [Cm] / komoi´ [Ct]	mascar	meklai, mepe´1 [Cm]
soplador	po(t) [Cm]		

Atuendo y arreglo personal			
pelón, rapado	peke´1 [C]	bañarse	pawa [Cm]
cochinilla, grana	mape´n, pamso´1 [Cm]	cinto, banda	wam [Cm]
piel de venado	ewe´, ehûe´m [Cm]	barba	xa´1 [Cm]
sombrero, gorro	pakuape´t [Cm] / garo´pa [Ct]	vestimenta, atuendo	meklai [Cm]
mocasines	meklai, po´so, te´-u [Cm]	prenda, vestido	meklai [Cm]
peine, peineta, peinar	apakiasa´m(la) [Cm]	taparrabo	pape´-ula [Cm]
algodón	e´-u, mepe´1 [Cm]	pantalón	wam [Cm]
collar	papola´mla [Cm]	costura, costurera	pelai(le) [Cm]
bolsillo	emte´, le´xo, meklai, te [Cm]	rasurar	kawi, wen [Cm]
anillo	mapi´ [Cm] / apakam(le), ekna´t(la) [Cm]	camisa	meklai [Cm]
sandalías, huaraches	meklai, wami [Cm]	falda	meklai [Cm]
sarape	meklai, mepe´1 [Cm]	marcar, estampar	mala´i [Cm]
roscado, enhebrar	pelai(le) [Cm]	tatuaje	pakahuai´ [Cm]
lana	emo´1, wuay´ [Cm]	torcer, girar	teme´t [Cm]
taparrabo	wam [Cm] / xagua´tema [Ct]	zapatos	meklai [Cm]
pluma / plumaje	xa´m [Cm] / kuwai [Ct]	trapo, tira de tela	hua´xhe [Ct]

Atuendo y arreglo personal			
paliacate, pañuelo	hua'xe [Ct]		
Anatomía, fisiología y desarrollo humano			
nacer	k'uāna, im [C] / kela'xpapau [Cm]		
ser, existir	hikomeya [S] / alpa', alua'x, aneluem, nati, ya-uno, ya't [Cm]		
morir	xūm, tzam [C] / kamau', plau, pokuet [Cm] / wa'texo [Ct]		
niño (varón)	kica'x, pelawi's, nawaso'l, pekio't [Cm] / kuwo'sam [Ct]		
candidiasis, algodoncillo	xa'm, yata' [Cm]		
mujer	tāgu, t'āwalam can [C] / ke'm [Cm] / kata'n [Ct] / tciwat [Mt]		
hombre, varón	xagū [C] / pamua'l [Cm] / xuaina'xe [Ct]		
infante	pekio't [Cm] / huwa'xe [Ct] / tzikuini [Mt]		
estar vivo	nawaso'l, yowe'n [Cm]	niño	pām, t'anpam [C]
estado de ánimo	kālō [C]	dolor	kayau' [Cm]
ser humano	pīlam, po [C]	bebé	pekio't [Cm]
embriagarse	pamesua'k [Cm]	sordo	papua'l [Cm]
aliento, respirar	po(t) [Cm]	defecar	pawetia'p [Cm]
retrasado, tonto	ekna, somi', pesna'k [Cm]	eructar	aikatua'k [Cm]
lisiado, tullida	xi' [Cm]	muerto	kamau', plau [Cm]
bizco, estrábica	u-i [Cm]	lunar	e'-u, yape'l [Cm]
eyacular	kax [C] / pepolam [Cm]	lágrima	w-au [Cm]
dar a luz	tcal [C]	excremento	ahui' [Cm]
persona	esto'k [C]	pecho, torso	tzōtz [C]
cerilla del oído	wa'-u [Cm]	seno femenino	tām [C]
heces fecales	kale't [Cm]	pestaña	wātz [C]
sangre	kuās, hātz [C] / kia'l [Cm] / sā'x [Ct]	mejilla	welo' [Cm]
ano	til' [C]	pecho, tórax	kene' [Cm]
cuerpo	ahāuh [C] / met [Cm]	oído, oreja	ali' [Cm]
útero	k'uāx, cīpok [C]	ceja	u-i [Cm]

Anatomía, fisiología y desarrollo humano			
genitales femeninos	xuē [C]	pestaña	u-i [Cm]
genitales masculinos	malāux [C]	brazo	l'ot mapi' [C]
mamas, busto mujer	kne'm [Cm] / kēna'm [Ct]	axila	guhia'k [Cm]
glúteos, trasero	ale'1, kepe'1 [Cm]	espalda	swahue'1 [Cm]
vientre, abdomen	wa'x [Cm] / ko'x, kuewe'le [Ct]	dedo	mapi [Cm]
codo	pawape'1, mapi' [Cm]	uña	xayepo' [Cm]
puño, puñetazo	apta'k [Cm]	lesión, herida	k'aux [C]
enferma	t'āl, tzā, saxpām [C]	enfermedad	t'āl [C]
niña, chica	ke'm, kica'x [Cm] / kuwo'sam [Ct]	huella humana	malai' [Cm]
crecer	kuaska'm, papewe't [Cm]	frente	pex [Cm]
dolor de cabeza	ela'x, kayau' [Cm]	caderas	kepe'1, wa'x [Cm]
escuchar, oír	tcakēi [C] / ye' [Cm]	intestinos	wa'xh [Cm]
corazón	xasāl [C] / kayase'1 [Cm]	rodilla, rótula	i-apo' [Cm]
en su corazón (de él)	met [Cm]	pierna	ale'1 [Cm]
articulaciones	pawapta'k [Cm]	labio	xa'1 [Cm]
cojo, rengo	kayau', xi' [Cm]	hígado	ām [Cm]
vida	tpā, pīlam [C] / payase'1 [Cm]	locomotriz	xai', me't [Cm]
ligamentos	apakuen(le) [Cm]	fiebre, calentura	elea'
vivir	pīlam, txām [C] / elua'x [Cm]	corazón	asaguan [S]
ver, mirar	kuayomane, max [Cm] / tepeh [Mt]	muela	pakuape'1 [Cm]
demente, loco	man [C] / pā' tni, powi [Cm]	boca	xa'1 [Cm]
mano	māux [C] / mapi' [Cm]	bigote	xa'1 [Cm]

Anatomía, fisiología y desarrollo humano			
hombres (género)	esto'k, gna'x [Cm]	desnudo	peke'1 [Cm]
mutilado	papo'1 [Cm]	ombbligo	kiemu' [Cm]
uña del pie o de la mano	emi', eso'k [Cm]	cuello, nuca	amo' [Cm]
amamantar	kene', yeso' [Cm]	fosas nasales	paptak [Cm]
huérfano	pakweso'm [Cm]	tuerto	u-i [Cm]
parásito	giahu'is [Cm]	energía, vigor	ahua'p [Cm]
pene	gluk [Cm]	chato	papna'n [Cm]
pene y testículos	ulamai' [Cm]	saliva	xateti's [Cm]
purgar	pawetia'p [Cm]	escroto	emo'1, lok [Cm]
diestro, brazo derecho	pepeki'sen [Cm] / kato'wan [Ct]	hombro	pese'n [Cm]
me auto exploré	nawi's paíwe'-uni [Cm]	nervios	gna'k [Cm]
genitales femeninos	melkai' [Cm]	olor, hedor	pamata'p [Cm]
enfermo	kayau' [Cm]	costillas	wa'x [Cm]
enfermo del estómago	yeahu [Cm]	aspirar, inhalar	ehio [Cm]
costado del cuerpo	teme't [Cm]	planta del pie	wami' [Cm]
sarpullido, exantema	kuam [Cm]	llaga, úlcera	kayau' [Cm]
piel	ehúe'm, emo'1 [Cm]	escupir	pakokla'p [Cm]
oler	exno, weká'payo [Cm]	estómago	âm, kiemu' [Cm]
dormilón	eikahua'k, telom [Cm]	testículos	kiwete't [Cm]
espinas dorsal	swahue'1, te [Cm]	eczema	kuam [Cm]
bizcar, estrabismo	teme't [Cm]	piernas delgadas	peto'n [Cm]
pararse, ponerse de pie	mapta'kle, nelpo'k [Cm]	orinar	iwe'he[Cm]
apestoso, fétido	pamala'p [Cm]	pulgar	amha'n(lè) [Cm]
deglutir, tragar, digerir	xa'm, petawi' [Cm]	vena	keme'n [Cm]
baba	a'x, kie', powui [Cm]	uña del pie	emi', eso'k [Cm]



<b>Anatomía, fisiología y desarrollo humano</b>			
dedos de los pies	emi', mapi [Cm]	diente	i' [Cm]
gemelos	kekla'xpapau, kuiti'n [Cm]	arruga	payai'la [Cm]
estimular, despertar	epiu' [Cm]	muñeca	mapi' [Cm]
ojo	wa'-u [Cm] / aro'kwan [Ct]	adulto	kata'm [Ct]
cara	ape'l [Cm] / makua't [Ct]	lengua	expe'n [Cm]
pie	emi', lemi' [Cm] / aye'sim [Ct]	cabello	makua't [Ct]
intestinos	wa'xh [Cm] / kuwe'le [Ct]	oler, olfatear	exno' [Cm]
cabeza	ela'x [Cm] / makua't [Ct]	vomitarse	yehau [Cm]
nariz	ya'x [Cm] / ya'- ex [Ct]	hueso temporal	u-i [Cm]
cordón umbilical	pong [Mt]	muslos	ale'l [Cm]
fuerza	koh [Mt]		

<b>Parentesco</b>	
tía	xotāl, makis, mākit'ān, mitcāl, tcal, tātce, tāic [C] / ke'm, ken [Cm]
hermano	kuānitāp, xat'āl, mākutzān, matzān, t'atāl [C] / soyā [S] / kanosa', ko's [Cm]
padre	xanāi, māma, tānage [C] / papam [S] / mawi's [Cm]
primo	māmōtcām, mamōu [C]
hija	palūm, k'uī, xue [C]
nieto (genérico)	kuant'ān, hā [C]
nieta	kuant'ān, hā, tza't'ān [C]
nieto	hā, kuant'ān, mat'ān [C] / ta-i [Cm]
acostarse	(hōuh)t'ām [C]
boda, casamiento	xek'ātaazawamkē [C]
casarse	k'āu, xek'ātaazawamkē, tāyagū [C] / kwau [Cm]
madre	lēi, tāi, tzawāx [C] / naha [S] / ma't, te [Cm]
sobrino	kant'ān, tcātz xop, xk'ōu, xontān, mixāl, p'āi, tāx, talā, talt'ān [C]

Parentesco			
sobrina	āpxāic, tā'n, āpxat'ān, kant'ān, tcātzxop, xk'ōu, p'āi, tāx, tzoxāl [C]		
menstruar	hōux(sal), ot'āwaxōpē [C]		
tío	kotctān, kōu, kuanāx, kut'ān [C] / kia'm [Cm]		
deseo	kāwa, xāmtzam, tāpamō [C] / hipayō [S]		
cuñada	mitcāl, tātce, tāic [C]	soltera	tāyagū [C]
cuñado	aptāx āi, kuatzō [C]	emparentada	tū [C]
concubinato	mām, k'ān, tāyagū [C]	concubina	mek [Cm]
fornicar	pī [C] / pataita'm [Cm]	adulterio	pes [Cm]
esposo, cónyuge	k'āu [C] / tkuau' [Cm]	deseo reprimido	elua'x [Cm]
besar	k'uāp' [C] / ahua'p, xa'l [Cm]	nuera	hōi [C]
abortar	kāux, tcal [C]	separado	paxti [C]
suegra	tcām, makis [C]	pretendiente	tcām, k'uī [C]
embarazada	sahuīn [C] / pakí's [Cm]	hijastro	usпамē [C]
hijo	xuē, pām [C] / ko't [Cm]	relación	wāx [C]
verno	yawa [C]	pariente	pām [C]
hijastra	palūm [C]	separarse	tū [C] / apta'k [Cm]
madrasta	tapāi [C]	padrastro	tū [C]
unida	xagū [C]	abuela	kāwa [C]
esposa	tāyagū [C] / ke'm [Cm]	enamorado	pataita'm [Cm]
hermana	sopaam [S] / ken, ko's [Cm]	amante	kwau [Cm]
desear a alguien	kuan, pukāl [C]	unido, juntado	yena'mle[Cm]
no desear a alguien	kīs, kāka [C]	nervios	gna'k [Cm]
amar	saxōp [C] / kwau [Cm]	olor, hedor	pamata'p [Cm]
pareja	mām [C] / ahane'k(la) [Cm]	sarpullido, exantema	kuam [Cm]
padres	ta-i [Cm]	costillas	wa'x [Cm]

Parentesco			
menor que alguien	petawi's [Cm]	inmaduro	yalu'-i [Cm]
hermana menor	ken, ko's [Cm]		
Organización social y patrón de asentamiento			
indio (genérico)	esto'k, somna'-u, gna'x, nawaso'l [Cm] / xai'ma [Ct]		
Indio Comecrudo	esto'k, kai, peya'p [Cm] / Arangua', xai'ma [Ct]		
Indio Tejón	estok Tejo'n [Cm]	paisano	paulape't [Cm]
Indio Pinto	pakahuai' [Cm]	banda, clan	wam [Cm]
Indio Comanche	Selakampo'm [Cm]	líder	katawa'n [Cm]
Indio Cotoname	esto'k, somi', selakampo'm [Cm]	comandante	kwamlal [Cm]
Indio Carrizo	esto'k [Cm]	ciudad	wamak [Cm]
Indios Pakawa	Pakahuai' [Cm]	mulato	pa'l [Cm]
Indios Karankawa	Arangua' [Ct]	nombre	lekau' [Cm]
Indios Tampacuas'	xai'ma [Ct]	originario	kam [Cm]
Indios Pintos	tha'we [Ct]	vecino, limítrofe	gleka'l [Cm]
Charco Escondido	Amos, pa'l [Cm]	ruta, camino	a'l, kica'x [Cm]
Río Bravo	atmahau', pakma't [Cm] / a'x, kata'm [Ct]	sendero	hue'ya [Cm]
Español	pepo'k, u-i [Cm]	transitar	emi' [Cm]
Tamaholipa	Mesme't [Cm]	dejar huella	malai' [Cm]
pueblo, villa	xuāi [C] / ama't, wama'k, yawe't [Cm]	hombre blanco	pepo'k [Cm]
jefe	kwamlal, katawa'n [Cm]	lenguaje	hala, xa't, tete [Cm]
gobernador	katawa'n, pakmat' [Cm]	india (mujer)	nan [Ct]
mestizo	pepo'k, pilie'p, yatau' [Cm]	indio salvaje	selakampo'm [Cm]

Vida cotidiana, vivienda y trashumancia			
dormir	tzamòxu(àm) [C] / paite´ eme´t [Cm] / ma´tsékuka [Ct] / tutcē [Mt]		
quedarse, permanecer	cīp´ [C] / ayapa [Cm]	casa	xuāi, xām [C]
cohabitar, convivir	pī [C] / pataita´m [Cm]	puerta	walai´ [Cm]
cueva, caverna	e´-u, somi´ [Cm]	viga	pahuai´(l) [Cm]
habitar, residir, habitante	txām [C] / elua´x [Cm]	clavar	pikāk´tzam [C]
cerca, valla	kayepo´, payahuai´	almohada, cojín	pakwetai´le [Cm]
divertir a alguien	xāmayā [C] / ene´t, paka´(le) [Cm]	pileta	a´x, kōn [Cm]
caminar, andar	kāi [C] / kiapai´ni, kie´, kio, yenhel [Cm]	poste	xai´ [Cm]
conversación, charla	ekna [Cm]	bañarse	pawape´1 [Cm]
techo	pahuai´(l), wama´k [Cm]	canal de agua	kie´ [Cm]
recorrer	kiapai´ni [Cm]	deshabitado	nawi´s [Cm]
antorcha	apaket(le) [Cm]	en la cima	ayapa [Cm]
cama	elua´x [Cm] / kā´m [Ct]	lavar	pella´p(le), pa´k [Cm]
manta, cobertor, cobija	meklai, mepe´1 [Cm] / häwa´ss [Ct]	lavandera	pella´p(le), ke´m [Cm]
silla	elpau´ [Cm] / na´xe [Ct]	respaldo de silla	paptak [Cm]
petate	gloxue´1, pawe´le [Cm]	bacín, orinal	kale´t, pawetia´p [Cm]
asiento	patata´m(le) [Cm] / na´xe [Ct]	cuna	awekna´t [Cm]
jabón	pella´p (le), pa´k [Cm]	ir ahí	aiwama´m [Cm]
¡siéntate! sentarse	pa´we [Ct]	ir para allá	jawo´yo! [Ct]
en casa	elpau´ [Cm]	sitio, lugar	panate´1 [Cm]
volver a casa	utepa [Mt]	vivienda	txām [C]

Beligerancia			
matar, asesinar	tcāp [C] / kamau' [Cm] / wa'txuka [Ct] / paahtcu [Mt]		
rendirse, abandonar	masō [C]	comandar	kwamlal [Cm]
en contra	somí'ya-ama'm [Cm]	contingente	esto'k [Cm]
vencer	anelua'k(le), payiwa'k [Cm]	atacar	k'ōxtawāi [C]
atrevido	papí', patua'm, payauya'p [Cm]	sufrir	kuāx(āi) [C]
detonación	miop [Cm]	azotar	wātz [C]
pelear, combatir	wak [Cm]	hazañas, proezas	yekere'na [Cm]
por la fuerza, violentamente	pa-uta'p [Cm]	bala	kemio'p [Cm]
foráneo, extraño	alau'x, somí' [Cm]	perdonar	kūātz(um) [C]
macho, cabrón	pahuel [Cm]	herir	kamau', wē [Cm]
pólvora	aka, kemio'p [Cm]	ahorcar	ahua'p [Cm]
pistola, revolver	kemio'p, pu's [Cm] / komio'p [Ct]	lesión, herida	xowamte' [Cm]
refriega, riña, altercado	wa'k [Cm]	guiar, liderar	kamau' [Cm]
parar en seco	te [Cm]	recapturados	pateta'm [Cm]
valiente, aguerrido	patua'm, wak [Cm]	guerrero	pakwa'l [Cm]
débil, debilidad, debilitado	papiewi' [Cm]	guerra, batalla	kamau' [Cm]
ira, cólera, furia	powi' [Cm]	golpear, abofetear	wa-uta'k [Cm]
arma, rifle	miop [Cm] / komio'p [Ct]	herida	pili'ep [Cm]
huir, escapar	watá'p [Cm] / pamini [Mt]	ganar, vencer	pekota'm [Cm]
contingente, fuerzas	koh [Mt]	fugarse	kugtima [Mt]
enemigo, rival	koapagtzi [Mt]		

Paisaje, cosmogonía, religión, ceremonialismo y chamanismo			
bueno, amable, generoso	ka [C] / pele'x, pese'x, poxla'p [Cm] / këna'x [Ct]		
deseo	kāwa, xāmtzam, tāpamō [C] / hipayō [S]		
el diablo	tamōx [C] / pahuel, yame'1 [Cm]		
arrodillarse, hincarse	(ma)k'makōx [C] / alkape't(ō)le, elpau' [Cm] / këna'x, sa' [Ct]		
malo, maligno	krisen [S] / a'pal, elia'wa-ite, pilie'p [Cm] / ka'-u [Ct]		
templo	ewaye'hhi, pele'x, wama'k [Cm]		
el paso o acontecer del tiempo	pā'kenmam [C]		
poción, veneno	kua'k, pa-uple, `petakai', sel [Cm]		
<i>lignum vitae</i> árbol de la vida	xai', pa'k, pella'p(le) [Cm]		
pensamiento, idea, reflexión	met [Cm]		
llorar, sollozar, llanto	lē, wāyo [C] / sela'-i, ulamai' [Cm] / pa'ma [Ct] / xa'kue [Ct] / mimigihi [Mt]		
succionar, chupar	aiuna'p, kene', pe'kla [Cm] / huā'xle [Ct]		
tabaco	sihik, sihic [S] / a'x [Cm] / sua'-u [Ct]		
indecencia, perversidad	pī [C]	creer	spāmo [C]
fiesta, festín	īliwat [C]	adorar	lē [C]
drogado, intoxicado	man [C]	creyente	wāntā apexāma [C]
frijolillo, colorín	samīn [C]	doctrina	mestīa [C]
augurio, vaticinio	kām, san, sno [C]	templo	tiōpa [C]
glorificar, alabar	lē, lētzam [C]	purificar	cāp'āwanō [C]
embujado	kuāxo, mō, yēwal [C]	danzar	xā [C] / oka'we [Ct]
danza, baile	txē / kuama'k [Cm]	sagrado	cap'ān [C]
el cielo, la gloria	uxuāl [C] / ape'1 [Cm]	invocar	tamān [C]
confesar o confesión	malkūita [C]	saber	xō [C]
rogar, implorar	k'tai [C]	peyote	paxē [C] / peyot [Mt]

Paisaje, cosmogonía, religión, ceremonialismo y chamanismo			
muy alegre, gozoso	tcāp [C]	memoria	xām [C]
seres animados	pa, po [C]	infierno	t' oaxām [C]
padre, sacerdote	kutātze, totātze [C]	maldiciones	cāic [C]
pagar (por pecar)	kātzoguō [C]	cruz	kāu [C]
perdonar, indultar	kuatz(um), tālō [C]	advertir	ūm [C]
bueno	tcan, manām, capān [C]	alma	xām, tpā [C]
la danza del mitote	txē [C]	poseer	mi [C]
pecado	k'āux, saxpām [C]	bruja	kuāxo, yēwal [C]
impúdico	xuanīkahamē, cāic [C]	rememorar	xām [C]
ungir, untar	apekantai'(le) [Cm]	un espíritu	tamōx [C]
cenizas	len, seme'1 [Cm]	el bien	e'-u, pepolá'm [Cm]
encomienda, deber	kām, san, sno [C]	puro	capā'n [C]
cigarro	a'x, pe'kla [Cm]	indigno	(k)āmmam [C]
hechicero, mago, chamán	tewalise'1 [Cm]	cantar	lē [C] / koya'ma [Ct]
curar	aina'p, mapeme'ma [Cm]	aparecer	ake'k [Cm]
daño, perjuicio	xowamte' [Cm]	frijolillo	patolí'to [Cm]
muerte	xūm, tzam [C] / plau' [Cm]	confesar	ite' [Cm]
enseñar	xō, (ōux)ciwa(kō), tānko [C]	puro	a'x, poska'm [Cm]
temer a algo	payawelá'-u [Cm]	tutor, asesor	met [Cm]
drogado, intoxicado	afisiau', pamesua'k [Cm]	volar	kio, kolma's [Cm]
saber, conocer	hala, yanam [C]	asustar	pewaptai'ne [Cm]
misa, ceremonia	ite' [Cm]	Dios	kio [Cm]

Paisaje, cosmogonía, religión, ceremonialismo y chamanismo			
mezcal	afisiau´, epie´-u [Cm]	tambor	patapta´k [Cm]
Misión	xuāi [C] / i-en, yawe´t [Cm]	flautín	papa-usa´mle
preceptos, disposiciones	payawa´p(le), yawe´t [Cm]	medicina	kam [Cm]
casabel, sonaja	axkuapo´, paxtel, pase´l [Cm]	pintar	pakahuai´ [Cm]
untar, frotar	axpakle´k, pe´t [Cm]	picotear	palakua´p [Cm]
contar, decir	lē, ūm [C] / ekna, kiwa [Cm]	peyote	ko´p [Cm]
mundo, tierra	tāp [C] / kam´la [Cm] / pe´n [Ct]	poseer	kam [Cm]
mes	ānuā [C] / kuiti´n [Cm]	cura, padre	ewaye´hhi [Cm]
el paso o acontecer del tiempo	pā´kenmam [C]	danzante	ma´wayo [Cm]
mañana (día siguiente)	tcum [C] / maptamak, am-ute´ [Cm]	sombra	paptiotiau´ [Cm]
medio día	alua´x, ya-una´k, a´l [Cm]	gritar, chillar	ulamai´ [Cm]
media noche	glo´l, hexlai´le, ma-ute´ [Cm]	el presente	tē [C]
norte	hombre´t, le´t, pasekiau´ [Cm]	domingo	timiko [C]
el pasado	apa [C] / maptama´k [Cm]	el tiempo	malinē [C]
remitirse a un suceso	walai´ [Cm]	comprensión	xō [C]
Las Pléyades	kwamo´ [Cm]	diario	kuiti´n [Cm]
estrella fugaz	emi, ketekui´ [Cm]	Arco iris	a´l, maiko´k [Cm]
mañana, alborada	ma-ute´ [Cm]	rayo de luz	lau´ [Cm]
cantante	kuampak, ma´wayo [Cm]	año	axakō, atūlam [C]
arrepentido, apenado	ekohua´k [Cm]	cantar	kuampak [Cm]



Paisaje, cosmogonía, religión, ceremonialismo y chamanismo			
estrella de la mañana (Venus)	ketekui', ma-ute' [Cm]	tabaquera	ahatai [Cm]
estrella de la tarde (Venus)	ketekui', lesum [Cm]	alma	met[Cm]
succionar, chupar	aiuna'p, kene', pe'kla [Cm]	discurso	xa't [Cm]
pensar	nāko [C] / max, ye' [Cm]	entender	hala [Cm]
la cuenta del tiempo	sekua [Cm],	desentender	pa-uka'm [Cm]
hoy	t'il [C] / a'l, maptamak [Cm]	oeste (poniente)	kio't / we'fta [Ct]
ayer	a'l, lesum, ma-ute, somi' [Cm]	desear	mek [Cm]
hechicería, brujería	kamau', xowamte', tewalise'l [Cm]	no desear	pes [Cm]
este / oriente	le't [Cm] / ota'-ume [Ct]	humo	kaye'm [Cm]
fumar	ko'm [Cm] / pa'-una, sua'-u [Ct]	soplar	po'-une [Cm]
sur	kiau' [Cm] / se'ta [Ct]	luna	ānua [C] / ka'n [Cm]
estrella	ketekui' [Cm] / ka'pra [Ct]	embriagarse	pamesua'k [Cm]
pipa	a'x, kahue'l [Cm] / pa'-una [Ct]	pintura corporal	tha'we [Ct]
gritar de júbilo alegría	maamehe [Mt]		

Verbos y acciones	
enojado	xt'ewal, xūm, yām [C] / pakwase'l [Cm]
ser, estar, existir	kuan, nō, o, pō, so, tcoxāi [C]
ir	aneleum, .kaipai'ne, kie, kio, le'xo [Cm]
cubrir, tapar	xa'l, meklai, mepe'l, walai' [Cm]
levantar, subir	anawe'n, pawe'le, paynui', tap [Cm]
descansar	xuāx, tzamōx(ām) [C] / iwakuet, pohokue't [Cm]
surgir, ascender	ake'k, kio, maptama'k, wata'k [Cm]
robar, quitar, hurtar	(ōux)tcālak [C] / welkua'm [Cm]

Verbos y acciones			
parar, detener	alpa´, ehap, malai´, nelpo´k [Cm]		
querer, desear algo	kāwa [C] / mek, eikahua´k [Cm]		
anotar, apuntar, escribir	pakahua´i, pati´ssi, sulpape´l [Cm]		
correr, trotar	kie´ [Cm] / mta´ra [Ct] / kuino, kugtima [Mt]		
preguntar	k´tai, xuākam [C]	apurar	ayūna [C]
imponer, dirigir	hoi tanko [C]	advertir	ūm [C]
bajar, descender	t´ōtzam [C]	volar	yām [C]
quemar, incendiar	tīxam(kō) [C]	venir	kal, tcon [C]
adherir, sumar	tāgex [C]	interceder	saxōp [C]
traer, acarrear	tcō [C]	romper	k´xuākalap´ [C]
ocultar	xāk, xaulax, lē [C]	enojar	xt´ēwal
subir, ascender	māo [C] / ya-una´k [Cm]	llamar	aux [C] / ite´ [Cm]
abandonar, desertar	masō [C]	engañar	cīp´ [C] / kol [Cm]
ayudar, asistir	tāgex [C]	exhortar	tamān [C]
esperar, aguardar	kuām [C]	cuidarse	otāktzin [C]
desear, anhelar	xāmtzam [C]	dividir	saxōp [C]
desagradar, disgustar	yā [C]	emitir	(hōuh)t´am [C]
cuidar, atender	kuām [C]	soñar	sk´ātzāuxtām [C]
distanciado, desunido	ūspamē [C]	revelar, exponer	tāikagūo [C]
soportar, aguantar	tcal [C]	adormecido	tzamōxu(ām) [C]
convertir, volver	hoi [C]	entrar	(k)āmmam, yāx [C]
rogar, suplicar	xuākam [C]	suplicar, rogar	k´tai [C]
llevar, transportar	tcō [C] / apakam(le) [Cm]	expiar	kātzoguō [C]
causar, provocar	hōi, wakō [C] / ite´ [Cm]	abrazar	ōp´ol [C]
terminar, finalizar, acabar	xāi [C] / itakua´k [Cm]	pelear	koi [C]

Verbos y acciones			
apenado, avergonzado	xuānam [C] / te [Cm]	apurar	ayūna [C]
enaltecer, ensalzar	lē, lētzam [C]	bromear	xāmayā [C]
irse, partir de	oux pakō [C]	perder	hōux(sal) [C]
esperar, anhelar	kuām [C]	nombrar	aux [C]
devolver	tza [C] / pelkua m [Cm]	observar, mirar	mās [C]
sostener, tomar, abrazar	xuātz [C]	prometer	tūm [C]
descansar	xuāx, tzamōx(ām) [C]	reingresar	yāx [C]
realizar, llevar a cabo	hōi [C] / aine´me, ite´ [Cm]	decir, afirmar	kā, lē [C]
significar	sāux [C]	juntar, unir	xagū [C]
apreciar, elogiar	lē [C]	ver, mirar	mās [C]
aumentar, incrementar	tcō [C] / ko-e´rewe [Cm]	necesitar	saayēx [C]
limpiar, aclarar	PELLA´p(LE) [Cm]	ordenar	tānko [C]
venir, llegar	kie´, le´xo, na, paskue´l [Cm]	recibir	tzō [C]
venir a	kio, pe-a-una´ma [Cm]	salir de	oux pakō [C]
contraer	payawai´le [Cm]	manejar, asir	k´ai [C]
visitar	kāmam [C]	tener	mi [C] / pat [Cm]
trabajar	hōi [C]	informar	lē, ūm [C]
comenzar, iniciar	payowa´tni [Cm]	reestablecer	tza [C]
secar	e´-u, panate´l, yape´l [Cm]	encerrada	ot´āwaxōpē [C]
adquirir, comprar	hua´m [Cm]	clasificar, ordenar	ka [C]
cerrar, acercarse	walai [Cm]	llevar, tomar	tcō [C]
llegar	kio, paina´k [Cm]	tocar, palpar	k´ai [C] / klap [Cm]
subir a, llegar hasta	wata´k [Cm]	esperar	kāi [C]
doblar, flexionar	payawai´(le) [Cm]	dame	sieh [S]

Verbos y acciones			
excavar	kamau', plau, pokue't [Cm]	perforar	epe'-u [Cm]
para entrar o ingresar	epe'-u, ite', mekareyo [Cm]	enfriar	pakli' [Cm]
descender, bajar	elpa [Cm]	aislar	kawi, te [Cm]
examinar, estudiar	kuayomane [Cm]	continuar	kiapai'ne [Cm]
caer, recaer	me'l, pamesai', ehap [Cm]	morder	kuam [Cm]
cayó, descendió	ehap [Cm]	traer	paketetua'k [Cm]
ajustar, encajar, adaptar	ekna't [Cm]	cerrar	walai [Cm]
olvidar	xām [C] / hala [Cm]	envolver	wam [Cm]
revisar, registrar, palpar	paíwe'-uni [Cm]	quitar	tālō [C]
ganar, obtener	tōx [C] / ake'k [Cm]	pronunciar	kā [C] / ekna [Cm]
dar, ofrecer	ax [C] / ayema' [Cm]	vistazo, atisbo	pakma't [Cm]
manejar, manipular	awagat, mapi' [Cm]	hablar	lê, ūm [C] / ekna [Cm]
informarse, percatarse	anwalom [Cm]	salir a	kerenami [Cm]
abandonar,	masō [C] / ahau'p [Cm]	mentir	kol [Cm]
no abandonar	pe-a, una'ma [Cm]	cargar	pe't [Cm]
aligerar	ahane'k(la), pamakua' [Cm]	burlarse	paka'(le) [Cm]
reducir, baja, disminuir	paketetua'k [Cm]	mover	kie' [Cm]
extinto, aniquilado	xāi [C]	nombrar	hala, tete [Cm]
abrir	ahatai, apta'k, eko'k(le) [Cm]	poseer	kam [Cm]
perder	elia'wa-ite [Cm]	pinchar, pellizcar	klap [Cm]
hacer	ite', pekue'l [Cm]	poner	ya-ama'm [Cm]
jalar, estirar	xi'kwap, nawi's [Cm]	reemplazar	apakam(le) [Cm]

Verbos y acciones			
leer, consultar	waxlau' [Cm]	cepillar	axpake'k [Cm]
regresar	ax, tza [C] / payenui' [Cm]	jugar	pehau [Cm]
abreviar, acortar	pu's [Cm]	adquirir, comprar	hua'm [Cm]
sentar, sentarse	elpau' [Cm]	aserrar	wē [Cm]
saltar, omitir, ignorar	pa-iwe'-uni [Cm]	difamar, desprestigiar	pekatai' [Cm]
separar, dividir	saxōp [C] / pawapta'k [Cm]	pulir, alisar	axpake'x [Cm]
¿Qué quieres?	¿titcha'x me'n? [Ct]	descubrir	peke'l [Cm]
ir	kāl, kuān [C] / nohgima [Mt]	deslizar, deslizarse	me'l [Cm]
saltar, brincar	paka'-u [Cm] / maatzimetzu [Mt]	ratón, roedor	tsēma'x [Ct]
reconocer	hala [Cm]		

Sustantivos			
interrogación, pregunta	ē [C]	miedo	tālam [C]
cosa	mi-, o-, a-, -t, pīn [C] / tokom, tom [Cm]	aversión	yā [C]
gusto por algo (me gusta)	pūhu, tu [C]	falsedad	cīp' [C]
nombre	aux [C]	miedo	tālam [C]
fragmento, parte de	xuīzkuan [C]	bondad	cap'ān [C]
lástima	xuānkam [C]	verdad	man [C]
doblado, torcido	pakati', mapeme'ma, pawape'l [Cm]	palabra	lē [C]
curva, doblez	pawape'l [Cm]	borde, orilla	kōn [Cm]
frío	pakli', pasekiaú' [Cm] / hāwe'ss [Ct]	fondo	ale'l, el [Cm]
testamento	kām, san, sno [C] / aneluem [Cm]	carta, misiva	xai'p [Cm]
fila, hilera	yap [Cm]	ruido	mio'p [Cm]

prisa, apuro, precipitación	sap [Cm]	nivel	pame'le [Cm]
hacia el norte	emlakta'm [Cm]	línea	weme'n [Cm]
carga, peso	ahua'p, pe't [Cm]	mutuo, prójimo	yawe't [Cm]
¡buen día!	etayuap(le) [Cm]	otra parte	iyope'm [Cm]
caja	alpekuete'n [Cm]	otros	apahe'1 [Cm]
dolor, aflicción, pena	tāl [C]	por el otro lado	wapna'k [Cm]
asa, manija, mango	klap [Cm]	rabia, ira, cólera	powi [Cm]
impostor, farsante	kol [Cm]	reflexión	-enta [Cm]
reciprocidad	-enta, klap [Cm]	ronda	pawape'1 [Cm]
lado, lateral	ayapa, gleka'1 [Cm]	cono	apaket(le) [Cm]

#### Adverbios

ahora	nākuē, nāmo, pāyam [C] / maptama'k [Cm] / mohka [Mt]		
cerca	tan tāni [C] / gleka'1, pahuai' [Cm]		
en seguida, después	wamalēt [C] / semi', ya'k [Cm]		
que	anu, ka, xākat, t'a, tu [C] / inan, tete, toko'm [Cm]		
lejos	xo'p, meska'm [Cm] / hua'npa [Ct] / kuiūsikuima [Mt]		
sin	ka'm, pessua', somi [Cm] / kuwe'le [Ct] / -he [Mt]		
muy	pam [C] / eikauhua'k [Cm] / kuiūsikuima [Mt]		
mucho, muchos	apa [C] / yawe't [Cm] / a-a [Mt]	acerca de	iwātanēt [C]
nunca	nākuē [C]	otra vez	tza [C]
no (de respuesta)	ox [C] / fur [S] / ka'm [Cm]	también	ai, in pūhu [C]
a tan solo, no es más que	mō [C]	entonces	mem [C]
no (no gracias, no quiero)	axām [C] / sa' [Ct] / -he [Mt]	allá	mi [C]
tal vez	makpaxtikalō [C]	igual a, tal como	tu [C]
rápidamente, aprisa	xuāko ayē [C]	al fin, finalmente	wamalēt [C]
realmente, en realidad	xanayē [C]	quizá	tanē [C]

Adverbios			
de la misma forma, igualmente	pūhu [C]	pronto	ayē [C]
de repente, repentinamente	ayē [C] / kie', ya [Cm]	regularmente	sal [C]
antes	simā [C] / ya'k, yap [Cm]	entonces	pūhu
a la vez, al mismo tiempo	ayē [C] / ya [Cm]	en esa ocasión	apa [C]
perjudicialmente	saxpām [C]	ocasionalmente	yō [C]
en, dentro	kue [C] / hak [Cm]	finalmente	wamalet [C]
entonces	mōm, mi, nāmo [C]	allá	mi [C]
hay	tcoxāi [C] / taapam [S]	también	in [C]
sobre de	ape'l, ya-una'k [Cm]	en conjunto	xagū [C]
¿porqué?	xa, xākat, mem, t'a [C]	¿dónde?	anu [C]
todo	mahue'l, yawe't [Cm]	acerca de	inyu's [Cm]
en torno a sí mismo	senowe'ya [Cm]	cuyo	mi [C]
detrás de	pesna'k, wama'k [Cm]	por el contrario	wam [Cm]
si	āā, xā [C] / aapag [Cm]	al fin, al final	yase'n [Cm]
sacar	aina'p, xe't, moya'k [Cm]	muy lejos	somi' [Cm]
en fragancia, <i>infraganti</i>	inyu's [C]	más lejos	napet [Cm]
poco a poco	akma't, sen [Cm]	en un ratito	icikue'n [Cm]
que significa, que quiere decir	hala [Cm]	delante de	wama'k [Cm]
en medio	ya-una'k [Cm]	enfrente de	alpai'(la) [Cm]
a la mitad, al centro	ima'k [Cm]	por sí mismo	nawi's [Cm]
abajo, debajo	le't [Cm] / el [Cm] / e'ta [Ct]	aquí, acá	ya [Cm]

Adverbios			
lo que sea, cualquiera	apa [C]	¿cuándo?	ayextā, tu [C]
así, de este modo	pūhu [C]	¿cómo?	tete [C]
juntos, en conjunto	xagū [C]	no hay nada	paam [S]
completamente	wa-, sāux [C]	en adelante	nape't [Cm]
también, igualmente	mak, t'an [C]	fuera	ekueté'n [Cm]
tan, así que, por lo tanto	ya-uno [Cm]	fuera de	hak [Cm]
el mismo, igual a	nawí's [Cm]	afuera	moya'k [Cm]
ahorita, en un momento	icikue'n [Cm]	con	ya-una'k [Cm]
sí (afirmar)	ya-uno' [Cm]	donde	xat [Cm]
junto con	yenhel, yetka'm [Cm]	por qué	tete [Cm]
¡ven!, ¡ven aquí!	sa'nxe [Ct]	dibujar	xi'kwap, tap [Cm]
¡vámonos!, ¡vamos!	awo'yo [Ct]	alrededor	gleka'l, wam [Cm]
después de que	niwa [Mt]	apa [C]	siempre
aun así, aunque	kuaahne [Mt]	sin embargo	mex [C]

Preposición			
en	kue, tån, tu [C]	desde	wamalèt [C] / le't, wam [Cm]
antes de	simā [C]	a través de	(hōuh)t'am [C]
mediante	sāux [C]	para	pāx, tu [C] / hak [Cm] / tamu [Mt]
por	yō [C]	hacia	tu yō [C]
durante	apa, yō [C]	de	mā, tā'm tu [C]
sobre	pax [C]		

Pronombre	
ella	mi-, o-, a-, -t, u-, wa- [C] / hykomeya [S] / nani' [Cm]
muchos (individuos)	axtzō, apa, ka, oxāux [C] / sekua, yawe't [Cm]



Pronombre			
nada	pín [C] alpa´, ka´m, pessua´, somi´, toko´m [Cm]		
todo	wa-, yō, tawaxāyo [C]	otro	ai, axtzō, pil´ [C]
cualquier	atā, mā, pil´, pín [C]	aquello que	tu [C]
algo	pín [C] / toko´m, tom [Cm]	éstas(os)	atc, tci [C]
cualquiera	mak, t´an [C]	ellos	mi-, o- [C] / me [Mt]
cada	atā [C]	esta	pā, pi, pō, ta [C]
él	a-, mi, o-, -t, u, wa- [C]	aquellos	atc, tcī [C]
su (de él)	a-, mi, o-, u, wa- [C] / eke´, men [Cm]	vuestra	xa-, mai [C]
¿cuánta(os)?	xat, t´ā [C]	¿cuál?	anu [C]
yo	na, tzin [C] / na, ye-ina´n, ye´n [Cm]	¿quién?	ka, pil´
última vez	apa [C]	a quien	pil´ [C]
muchas veces	yō [C] / nabaog [S]	mi, mío	ye´n [Cm]
tu (pertenencia)	xa-, mai, mi [C] / emna <sup>n´</sup> [Cm]	uno mismo	nawi´s [Cm]
yo mismo	na, ta- [C] / sieh [S] / nawi´s, ye´n [Cm]	nuestro	ment [Cm]
yo mismo	na, ta- [C] / sieh [S]	tuya	mi [C]
alguien, alguno	gna´x, tom [Cm]	ese, aquel	tom [Cm] / tze [Mt]
Usted	emna <sup>n</sup> , na´na <sup>n</sup> , ye-ina´n [Cm]	éste	toko´m [Cm]
nuestro	na-, ta- [C] / ming [Mt]	su (de ellos)	in [Cm]
nosotros	ye-ina´n [Cm] / ko, ming [Mt]	ellos mismos	nawi´s [Cm]
tú	xa-, xamin, mai [C]	cualquier cosa	tom [Cm]

Conjunción			
y	ko, mām, mat, mex, mexō, mi, tz'an, awaxta, -ēx [C] / he [Mt]		
porque	inō, mem, mi, nō [C]	o	mak, t'am [C]
o / o bien	mak, t'an [C]	ante	simā [C]
para que, a fin de que	mem, san, tu, into, kue [C]	pero	mat, mi [C]
dividido, distribuido	xo'p, meska'm [Cm]	en ese caso	pūhu [C]

Adjetivos			
solo	xānmo, tu [C] / nawí's, somí' [Cm]		
pequeño	atiüt'an, can [C] / anawe'wayi, kica'x, petawi's, sekua [Cm] / kuwo'sam [Ct] / -i [Mt]		
plano, llano, liso	pame'le, papo'l, peki's poska'm [Cm]		
viejo	akna, gna'x, pat, pilie'p [Cm]		
cualquiera de las dos	mak, t'an [C]		
miserable, desdichada	kuätz(um) [C]		
fuerte, duro	tzō [C] / pa-uta'p, sewetiau' [Cm]		
gran, excelente, genial	pakmat', poska'm, yawe't [Cm] / kata'm [Ct]		
alto, elevado	pakna'x, ya-una'k [Cm] / kata'm [Ct]		
incapaz, imposibilitado	(xā)tam [C] / pessua' [Cm] / kugtimā [Mt]		
malo	k'aux, saxpām, cāic	alguna	pil' [C]
borracho, ebrio	man [C]	verdadera	man [C]
malo, malvado, maligno	k'aux, cāic [C]	ágil	yekere'na [Cm]
poco	axtcixu, oxtcixu [C] / sekua [Cm]	azul	payasu'í [Cm]
bueno	tcan, manām, capān [C]	vieja	aptzāi [C]
deshonesto	xuanikahamē [C] / pakati' [Cm]	sola	mō, tu [C]
descuidado	pēwa caminar, andar l [C]	última	apa [C]

Adjetivos			
amargo	paika'm, pa-isia'u [Cm]	gratis	kānak [C]
grande, enorme	pakma't, pakna'x, poska'm [Cm]	descuidado	pateta'm [Cm]
castaño, pardo, café, marrón	pamso'l [Cm]	oscurecido	painate'l [Cm]
ciego	papi's, u-i, moya'k [Cm]	vacío, hueco	alpa' [Cm]
limpio	papi's, peki's [Cm]	extinto	ekuate'n [Cm]
claro, evidente	xi', payesuí [Cm]	primer	kuiti'n [Cm]
oscuro	pa'l, patotiau', yatau' [Cm]	antigua	aptzai [C]
sucio, corrupto	papela'ple [Cm]	lleno	paka'm [Cm]
agotado, cansado	papiewi' [Cm]	gris	yatau' [Cm]
ofensivo a la vista, monstruoso	kayau, u-i' [Cm]	verde	yalu-i [Cm]
débil, endeble, frágil	pokue't, telom [Cm]	duro, difícil	pa-uta'p [Cm]
flexible, ágil, versátil	papaye'l [Cm]	pesado	maketiau' [Cm]
ajustar, encajar, caber, adaptar	ekna't [Cm]	caliente	sowetiai' [Cm]
amigo	tāwan [C] / pakwase'l [Cm]	infaltable	waya [Cm]
oculto, escondido	kama't [Cm]	ligero	klewe'm [Cm]
hueco, hoyo	e'-u, pawapta'k [Cm]	verde claro	yalu'-i [Cm]
hondonada, concavidad	alpa', e'-u [Cm]	largo	woska'm [Cm]
indolente, insensible, impávido	pateta'm [Cm]	bajo	e'-u, pu'-s [Cm]
extenso, amplio	pakma't, poska'm, yawe't [Cm]	silenciosa	lē [C]
último, final	kuiti'n, pesna'k [Cm]	oscurecido	panate'l [Cm]
izquierda	pakwet's, weme'n [Cm]	pobre	nahakme'm [Cm]
impostor, farsante	kol [Cm]	rápido	sap, ya [Cm]

Adjetivos			
nuevo	pele´x, sawalpa´ [Cm]	abundante	nahakme´m [Cm]
bonito	pese´x, poxla´p [Cm]	áspero, rugoso	wa-uta´p [Cm]
púrpura, morado	panate´1 [Cm]	suave, blando	wahue´n [Cm]
resplandeciente, esplendoroso	paptope´t [Cm]	ladrón	welkua´m [Cm]
maduro, preparado, listo	pe´-iwa´s [Cm]	superior	ya-una´k [Cm]
silencioso, callado	ekna, mekayēna, somi´ [Cm]	inútil, inservible	pilie´p [Cm]
algo de, un poco de	apehe´1 [Cm]	cálido, templado	sowetiau´ [Cm]
hacia arriba, ascendente	ya-una´k [Cm]	cuyo hombre	ta´hikam [Cm]
joven	can [C] / kica´x [Cm]	amarillo	yalu-i [Cm]
negro	pa´1 yatau [Cm] / bai´ [Ct]	húmedo, mojado	pa´k [Cm]
rojo	kuis, pamso´1 [Cm] / msa´-ë [Ct]	hondo, profundo	e´-u [Cm]
blanco	pepo´k [Cm] / meso´-i [Ct]	corto	pu´s [Cm]
capaz, hábil	kugtima [Mt]	amarrado	papo´1 [Cm]
parecido, similar	niwa [Mt]	negruzco, prieto	pamo´1 [Cm]

Números	
uno (1)	pil´ [C] / kuiti´n [Cm]
dos (2)	axtē [C] / kuiti´n [Cm]
tres (3)	axtē [C] / yi´y [Cm]
cuatro (4)	puwānt´zan [C] / saath [S] / nawui´ [Cm]
cinco (5)	xūyopamāux, māxuaxūyo [C] / makue´1 [Cm]
seis (6)	axtē, tcikuās [C] / panawuyi [Cm]
siete (7)	puwānt´zan [C] / makue´1 [Cm]
ocho (8)	axtē, puwānt´zan [C] / xomenank, mata´he, yi´y [Cm]
nueve (9)	xūyopamāux, māxuaxūyo, puwānt´zan [C] / yina´-u [Cm]

diez (10)	axtē, xūyopamāux, māxuaxūyo [C] / dieina´wi, xomenank, yí´y [Cm]
once (11)	axtē, xūyopamāux, māxu axūyo [C]
doce (12)	axtē, puwānt´zan [C]
trece (13)	axte, puwānt´zan [C]
catorce (14)	axte, puwānt´zan [C]
quince (15)	axtē, xūyopamāux, māxuaxūyo [C]
dieciséis (16)	axtē, xūyopamāux, māxuaxūyo [C]
diecisiete (17)	axtē, xūyopamāux, māxuaxūyo [C]
dieciocho (18)	axtē, tcikuās [C]
diecinueve (19)	axtē, tcikuās [C]
veinte (20)	taiwakō [C]
veintiuno (21)	taiwakō [C]
treinta (30)	axtē, xūyopamāux, māxuaxūyo, taiwakō [C]
cuarenta (40)	axtē, māxuaxūyo, taiwakō [C]
cincuenta (50)	axtē, xūyopamāux, taiwakō [C]

Gramática			
Locución conjuntiva causativa		Conector	
por eso, por consiguiente, de ahí que	mi, pūhu [C]	por esa razón, en ese sentido	pūhu [C]
Sufijo indicativo		Locución prepositiva	
que señala algo	am [C]	a causa de, a consecuencia de	pūxoyokuëx [C]
Sufijo de diminutivo	Sufijo de plural	Signo de puntuación	
-i [Mt]	-a [Mt]	signo de interrogación	e´ [Cm]
Artículos			
el (la)		pā, to, tu [C] / tze [Mt]	

### Comentarios finales

Este trabajo de ningún modo intenta comprometer o cuestionar el quehacer de los especialistas en el complicado tema de la lingüística histórica, menos aún ante la insuficiencia de información sobre las lenguas que se hablaron en la región noreste de México. Sin embargo, hacemos nuestra la exhortación de Maurice Swadesh (1968:75-78) a historiadores, arqueólogos y estudiosos, para que al margen de sus eventuales consultas a fuentes y documentos históricos registren toda palabra, voz o dato que encuentren sobre los pueblos originarios de estas latitudes, con la confianza de que dicha labor aliente a algún lingüista o especialista a interesarse en analizar y tratar de identificar la lengua a la que pertenecían tales expresiones.

Ejemplo de lo anterior ha sido la identificación de la lengua sanan que, al parecer, se hablaba en los territorios ubicados entre el oriente de Coahuila y las inmediaciones de San Antonio, Texas (Johnson y Campbell, 1992).

Otro interesante estudio se intitula "Naturaleza y cultura en el norte de México", en el que J. Ramírez plantea que mediante algunos nombres de plantas, animales, recursos naturales y objetos de la vida cotidiana se distinguían los diferentes grupos entre sí, siguiendo una estructura de parentesco de tipo totémico (Ramírez, 2011).

Incluso el reordenamiento de las listas de palabras que hacemos en este escrito, puede también ser una pequeña contribución al encargo de Swadesh. Estamos conscientes de que la desaparición de los pueblos originarios hace siglo y medio eliminó para siempre la posibilidad de contar con grabaciones o adecuados registros y fonética de las palabras, frases, expresiones y todo lo pertinente al ámbito profesional de los lingüistas para el estudio de una lengua. Empero, toda aportación de las distintas disciplinas que pueda sumarse a los recursos con que contamos los arqueólogos para refrendar las hipótesis e interpretaciones que hacemos sobre los contextos y restos materiales en esta región, será siempre bienvenida.

## Referencias

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis

- 1956 *Estudios arqueológicos sobre cuevas funerarias de la Laguna, Coahuila*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- 1951 Reconocimiento arqueológico en la zona de la Presa Internacional Falcón, Tamaulipas y Texas. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, (12):31-59.

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis, Manuel Maldonado-Koerdell y Pablo Martínez del Río

- 1956 *Cueva de La Candelaria. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Vol. I, No. V. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Bender, Barbara

- 1999 Subverting the Western Gaze: Mapping Alternative Worlds. En *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your Landscape*, Vol. 1, editado por Peter J. Ucko y Robert Layton, pp. 31-46. World Archaeology, Routledge, Londres y Nueva York.

Berlandier, Jean Louis y Rafael Chovell

- 1989a *La comisión del Límites, diario de viaje*. (facsimilar). Cuadernos del Archivo, No. 39. Archivo General del Estado de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León.
- 1989b *La comisión de límites, de Bejar a Matamoros*. Segunda parte (facsimilar). Cuadernos del Archivo, No. 40. Archivo General del Estado de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León.

Campbell, Thomas Nolan

- 1988 *The Indians of Southern Texas and Northeastern Mexico*. Texas Archaeological Research Laboratory, University of Texas, Austin, Texas.

De León, Alonso

- 1961 *Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de éste Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la Tierra*. *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México, escrita en el siglo XVII por*

*el Cap. Alonso de León, Juan Bautista Chapa y el Gral. Fernando Sánchez de Zamora.* Biblioteca de Nuevo León, Gobierno del Estado de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León.

Del Hoyo, Eugenio

1972 *Historia del Nuevo Reyno de León (1577-1723).* Segunda edición. Editorial Al Voleo, Ciudad de México.

Epstein, Jeremiah F.

1980 Some Reflections on the Nature Northeast. Mexico Lithic Tradition and the Problem of its Origins. En *Papers on the Prehistory of Northeastern Mexico and Adjacent Texas*, Reporte especial No. 9, pp. 81-92. Center for Archaeological Research, University of Texas, San Antonio, Texas.

1972 Some Implications of Recent Excavations and Surveys in Nuevo Leon and Coahuila, Mexico. *Texas Journal of Science*, 24(1):45-56.

1969 *The San Isidro Site, an Early Campsite in Nuevo Leon, Mexico.* Anthropology Series No. 7. Departamento de Antropología, University of Texas, Austin, Texas.

1966 Terminal Pleistocene Culture in Texas and Northeast, Mexico. *Quaternaria*, (8):115-123.

1961 The San Isidro and Puntita Negra Sites Evidence of Early Man Horizons in Nuevo Leon, Mexico. En *Homenaje a Pablo Martínez del Río en el XXV aniversario de la edición de los orígenes americanos*, pp. 71-74. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Fernández de Jáuregui Urrutia, Josseph Antonio

1963 *Descripción del Nuevo Reino de León (1735-1740).* Noticias geográficas e históricas del Nuevo Reino de León en el siglo XVIII, Vol. 1. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, Nuevo León.

García, Bartholome

1760 *Manual para administrar los Santos Sacramentos de Penitencia, Eucharista, Extrema-Unción y Matrimonio: Dar Gracias después de Comulgar, y Ayudar a Bien Morir a los Indios de las Naciones: pajotes, orejones, pacoas, tilijayas, alasapas, pausanes, y otros muchas diferentes que se hallan en las Misiones del río San Antonio, y Río Grande, pertenecientes á el Colegio de la Santissima Cruz de la Ciudad de Queretaro, como son:*



*Los Pacuaches, Mescales, Pampopas, Tacames, Chayopines, Venados, Pamaques, y toda la juventud de Pihuiques, Borrados, Sanipaos, y Manos de Perro. Compuesto por el P. Fr. Bartholome Garcia, predicador apostolico, y actual misionero de la Mission de N.S.P.S. Francisco de dicho Colegio, y Río de San Antonio, en la Provincia de Texas. Imprenta de los Herederos de Doña María de Rivera, Madrid, España.*

Giddens, Anthony

1995 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración.* Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

González Arratia, Leticia

1992 *Ensayo sobre la arqueología en Coahuila y el Bolsón de Mapimí.* Archivo Municipal de Saltillo, Coahuila.

1990 Current State of Research on Petroglyphs and Pictographs in the Northern Mexican States of Coahuila and Nuevo León, México. *American Indian Rock Art*, (16):175-187.

1988 La arqueología de Coahuila. En *La antropología en México, panorama histórico. La antropología en el norte de México.* Colección Biblioteca, No. 12, pp. 263-285. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

1987 *Teoría y método en el registro de las manifestaciones gráficas rupestres.* Cuaderno de Trabajo, No. 35. Departamento de Prehistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

González Rul, Francisco

1990 *Reconocimiento arqueológico en la parte mexicana de la Presa de la Amistad.* Colección Científica, No. 203. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Goddard, Ives

1979 The Languages of South Texas and Lower Rio Grande. En *The Languages of Native America. Historical and Comparative Assessment*, editado por Lyle Campbell y Marianne Mithun, pp. 355-389. University of Texas Press, Austin, Texas.

Gursky, Karl-Heinz

1964 The Linguistic Position of the Quinigua Indians. *International Journal of American Linguistics*, 30(4):325-327.

Heartfield, Lorraine

- 1976 *Aboriginal Population in Southwestern Coahuila, México. Archaeological and Ethnographic Evidence.* Tesis de Doctorado, University of Texas, Austin, Texas.
- 1975 Archaeological Investigation of Four Sites in Southwestern Coahuila, Mexico. *Texas Archeological Society Bulletin*, (46):127-177.
- 1971 *Archaeological Investigations in the Desierto de Charcos de Risa Coahuila, Mexico.* Tesis de Maestría. University of Texas, Austin, Texas.

Ingold, Tim

- 1993 The Temporality of the Landscape. *World Archaeolog, (Conceptions of Time and Ancient Society)*, 25(2):152-174.

Johnson, LeRoy y Thomas Nollan Campbell

- 1992 Sanan: Traces of a Previously Unknown Aboriginal Language in Colonial Coahuila and Texas. *Plains Anthropologist. Journal of the Plains Anthropological Society*, 37(140):185-212.

Kress Kinney, Margaret y Mattie Austin Hatcher

- 1931 Diary of a Visit of Inspection of the Texas Missions made by Fray Gaspar José de Solís in the Year 1767-1768. *Southwestern Historical Quarterly*, 35(1):28-76.

Layton, Robert y Peter J. Ucko

- 1999 Introduction: Gazing on the Landscape and Encountering the Environment. En *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your landscape*, editado por Peter J. Ucko y Robert Layton, pp. 1-20. Routledge, Londres y Nueva York.

Martínez del Río, Pablo

- 1953 La cueva mortuoria de La Candelaria. *Cuadernos Americanos. La Revista del Nuevo Mundo*, 70(4):177-204.

McClurkan, Burney Boyd

- 1980 The Archaeology of Cueva de la Zona de Derrumbes: A Brief Summation and Suggestions for Future Research. En *Papers on the Prehistory of Northeastern Mexico and Adjacent Texas*, Reporte especial No. 9, editado por Jeremiah F. Epstein, Thomas R. Hester y Carol Graves, pp. 59-70.

Center for Archaeological Research, University of Texas,  
San Antonio, Texas.

- 1966 *The Archeology of Cueva de la Zona de Derrumbes a Rockshelter in Nuevo Leon Mexico*. Tesis de Maestría. University of Texas, Austin, Texas.

McNeish, Richard Stockton

- 1961 Archaeological Synthesis of the Sierra. En *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Northern Mesoamerica. Part Two*, Vol. 11, editado por Robert Wauchope, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, pp. 573-581. University of Texas Press, Austin, Texas.
- 1958 Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, México. *Transactions of the American Philosophical Society*, 48(6):1-210.

Morfi, Agustín

- 1950 Descripción del territorio del Real Presidio de San Juan Bautista (1778). *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 70(1-3):287-319.

Nance, Roger Charles

- 1992 *The Archaeology of La Calsada. A Rock Shelter in the Sierra Madre Oriental, Mexico*. University of Texas Press, Austin, Texas.
- 1980 La Calsada and the Prehistoric Sequence in Northeast, Mexico. En *Papers on the Prehistory of Northeastern Mexico and Adjacent Texas*, Reporte especial No. 9, editado por Jeremiah F. Epstein, Thomas R. Hester y Carol Graves, pp. 41-57. Center for Archaeological Research, University of Texas, San Antonio, Texas.
- 1972 Cultural Evidence for the Altithermal in Texas and Mexico. *Southwestern Journal of Anthropology*, 28(2):169-192.

Orozco y Berra, Manuel

- 1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México, precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*. Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, Ciudad de México.

Pimentel, Francisco

- 1875 *Cuadro comparativo y descriptivo de las lenguas indígenas de México o tratado de filología mexicana*, Segunda edición,

tomo segundo. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Ciudad de México.

Pérez Silva, Carlos Vanueth

2004 Un plato decorado de Tammapul, Tula, Tamaulipas. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (73):65-69.

Powell, John Wesley

1891 Work of Mr. A. Gatschet. Introduction, General Field Studies. En *Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1886-1887)*. Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, Washington, Distrito de Columbia.

Ramírez Almaraz, Jesús Gerardo

2014 *Apaches y comanches en Nuevo León 1836-1881*. Tesis de Doctorado. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Historia, Programa Institucional de Doctorado en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.

2011 *Naturaleza y cultura entre los indígenas nómadas cazadores-recolectores del noreste de México*. Centro de Estudios Históricos, Universidad de Monterrey, San Pedro Garza García, Nuevo León.

2010 *Los grupos indígenas de Nuevo León y el noreste*. Monterrey, origen y destino. Municipio de Monterrey, Monterrey, Nuevo León.

2009 Tras el rastro del cazador, algunas evidencias arqueológicas e históricas de los indígenas de Nuevo León y Coahuila. *Revista Noreste. Historia, Historiografía y Ciencias Sociales*, (1):29-70.

2007 El mito Cataará y los petrograbados en forma de huellas de pies. Un análisis estructural. En *Arte rupestre del noreste*, compilado por William Murray, pp. 207-238. Fondo Editorial de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León.

2003 Petrograbados y pintura rupestre de Nuevo León; algunas reflexiones. En *Los Petrograbados del norte de México*, editado por Joel Santos y Ramón Viñas, pp. 59-71. Centro INAH Sinaloa, Actualidades Arqueológicas, Ciudad de México.

2000 El mitote, celebración y ritual entre los antiguos indígenas del norcentro y noreste de México. *Fronteras*, 5(18):22-28.

## Ramírez Castilla, Gustavo Alberto

- 2015 El arte rupestre de Tamaulipas. Problemática y retos para su estudio, conservación y puesta en valor. En *Arte rupestre de México para el mundo, avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana*, editado por Gustavo Ramírez, Francisco Mendiola, William Murray y Carlos Viramontes, pp. 113-123. Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, Ciudad Victoria, Tamaulipas.
- 2008 Propuesta tipológica de sitios arqueológicos para el noreste de México. En *Memoria del Primer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas*, coordinado por Gabriela Román Jaquéz, pp. 17-32. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- 2007 *Panorama arqueológico de Tamaulipas*. Instituto Tamaulipeco de la Cultura y las Artes, Programa de estímulos a creadores, Ciudad Victoria, Tamaulipas.

## Reyes Trigos, Claudia y Moises Valadez Moreno

- 1996 Identificación geográfico-lingüística de los grupos indígenas del noreste de México (siglos XVI-XIX). En *III Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, editado por Zarina Estrada F., Max Figueroa E. y Gerardo López C., No. 1, Vol. 2, pp. 575-594. Departamento de Letras y Lingüística, División de Humanidades y Bellas Artes, Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora.

## Rivera Estrada, Consuelo Araceli

- 2012 *Percepción del paisaje entre grupos cazadores-recolectores complejos en la llanura central de Nuevo León*. Tesis de Doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- 2007 Evidencias de arquitectura de piedra de ocupación prehistórica en Nuevo León. En *Memoria del Seminario de Arqueología del Norte de México*, editado por Cristina García y Elisa Villalpando, pp. 46-57. Centro INAH Sonora, Hermosillo, Sonora.
- 1998 *Proyecto arqueológico Cañada Alardín, General Zaragoza, Nuevo León*. Informe técnico. Archivo Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- 1995 *Panorama general de la arqueología en el sur de Nuevo León: Cueva de la Zona de Derrumbes*. Orgullosamente Bárbaros

No. 4. Archivo General del Estado de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León

Ruecking, Frederick

1955 The Social Organization of the Coahuiltecan Indians of Southern Texas and Northeastern, Mexico. *The Texas Journal of Science*, 7(4):357-388.

Salinas, Martín

1990 *Indians of the Rio Grande Delta. Their Role in the History of Southern Texas and Northeastern, Mexico*. University of Texas Press, Austin, Texas.

Santa María, Vicente de

1973 [1787 y 1789] *Relación histórica del Nuevo Santander y costa del seno Mexicano*. Nueva Biblioteca Mexicana, No. 27. Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Sapir, Edward

1920 The Hokan and Coahuiltecan languages. *International Journal of American Linguistics*, 1(4):280-290.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann

1982 *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Traducido por Alberto Blanco, Gastón Guzmán y Salvador Acosta. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Smith III, Herman Alphonse

1978 *A Preliminary Analysis of Selected Pictographs from Northwestern N. L. and Northeastern Coahuila, Mexico*. Tesis de Maestría. University of Texas, Austin, Texas.

Swanton, John R.

1940 Linguistic Material from the Tribes of Southern Texas and Northeastern Mexico. *Bureau of American Ethnology, Bulletin*, No. 127, Smithsonian Institution, Washington, Distrito de Columbia.

1915 Linguistic Position of the Tribes of Southern Texas and Northeastern Mexico. *American Anthropologist*, 17:17-40.

## Swadesh Talnoper, Morris

- 1968 Las lenguas indígenas del noreste de México. *Anales de Antropología* 5(1). DOI: <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1968.1.19350>.
- 1967 Lexicostatistic Classification. En *Handbook of Middle American Indians*, editado por Rober Wauchope y Norman A. McQuown, Vol. 5, pp. 79-116. University of Texas Press, Austin, Texas.

## Taylor, Walter Willard Jr.

- 1966 Archaic Cultures Adjacent to the Northeast Frontiers of Mesoamerica. En *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Frontiers and External Connections*, editado por Robert Wauchope, Gordon F. Ekholm y Gordon R. Willey, Vol. 4, pp. 59-94. University of Texas Press, Austin, Texas.
- 1962 Tethered Nomadism and Water Territoriality: A Hypothesis. En *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 197-203. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

## Thomas, Cyrus

- 1911 Indian Languages of Mexico and Central America and their Geographical Distribution. *Bureau of American Ethnology* No. 44. Smithsonian Institution, Washington, Distrito de Columbia.

## Turpin, Solveig A., Herbert H. Eling Jr. y Moises Valadez Moreno

- 1998 Toward the Definition of a Style: The Chiquihuitillos Pictographs of Northeastern, México. En *Rock Art of the Chihuahuan Desert Borderlands*, editado por Sheron Smith-Savage y Robert J. Mallouf, Vol. 1, No. 3, pp. 104-116. Center for Big Bend Studies, Alpine, Texas.
- 1996 The Mobiliary Art of Boca de Potrerillos, Mina, Nuevo Leon. *Plains Anthropologist. Journal of the Plains Anthropological Society*, 41(156):105-116.
- 1994 The Archaic Environment of Boca de Potrerillos, Nuevo Leon, Mexico. *North American Archeologist*, 15(4):331-357.
- 1993 From Marshland to Desert: The Late Prehistoric Environment of Boca de Potrerillos, Nuevo Leon, Mexico. *North American Archeologist*, 14(4):304-323.

Turpin, Solveig A. y Herbert H. Eling Jr.

1999 *Cueva Pilote: Ritual Bloodletting among the Prehistoric Hunters and Gatherers of Northern Coahuila, Mexico*. Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Austin, Texas.

Uhde, Adolphe

1861 *Die Länder am unter Rio Bravo del Norte*. In commission bei J.C.B. Mohr, Heidelberg, Alemania.

Valadez Moreno, Moises

2021 Los Ojos Chiquihuitillos. Buscando las piedras Rosetta de la plástica rupestre del noreste mexicano. En *Manifestaciones rupestres en América*, editado por Aline Lara Galicia, pp. 64-79. Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina, Universidad de Sevilla, España.

2017 *Tiempo profano / tiempo ritual. El paisaje prehistórico de los antiguos habitantes de Nuevo León*. Tesis de Doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

2014 *Zona de monumentos arqueológicos Boca de Potrerillos, México. Registro tridimensional del arte rupestre*. Editorial Académica Española, Berlín, Alemania.

2005 Los petroglifos de Boca de Potrerillos, Nuevo León. En *Los Petrograbados del Norte de México*, editado por Joel Santos y Ramón Viñas, pp. 67-92. Centro INAH Sinaloa, Actualidades Arqueológicas, Ciudad de México.

2002 Vinateros y talladores. Dos pervivencias indígenas de Nuevo León. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (12):249-258.

2001 Expiración, luto y defunción. Evidencias sobre prácticas mortuorias entre los antiguos norestenses. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (10):121-131.

1999a *La arqueología de Nuevo León y el noreste*. Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México.

1999b Plantas alucinógenas y medicinales utilizadas por las sociedades pretéritas del noreste. En *La medicina tradicional en el norte de México*, coordinado por Silvia Ortiz E., pp. 115-124. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.



- 1997 Prácticas chamánicas y el mitote indígena en Nuevo León. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (3):191-199.
- 1993 Datos etnohistóricos y etnográficos de las sociedades indígenas que habitaron Nuevo León. *Deslinde. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 12(39-40):124-136.
- 1992 *Las sociedades pre y protohistóricas de Nuevo León*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Valadez Moreno, Moises y Claudia Reyes Trigós

- 1997 Distribución étnico-lingüística de la población indígena norestense. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (2):133-153.

Valadez Moreno, Moises y Paola I. Zepeda Quintero

- 2011 Moluscos en contextos arqueológicos en el noreste de México. En *Moluscos arqueológicos de América*, editado por Adrián Velázquez, Emiliano R. Melgar y Luis Gómez. Colección Estudios del Hombre, No. 29, serie Arqueología, pp. 39-40. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, Jalisco.

Weitlaner, Roberto J.

- 1948 Un idioma desconocido del norte de México. En *Actes du XXVIIIIE Congrès International des Américanistes*. Société des Américanistes, París, Francia.

# Los petrograbados de cerro Juanaqueña, Chihuahua. Una discusión en torno a su diversidad iconográfica

Alan M. Muñoz\*

Recibido: 23 de noviembre de 2023.

Aceptado: 26 de febrero de 2024.

## Resumen

Cerro Juanaqueña es uno de los sitios arqueológicos más importantes del noroeste de Chihuahua para analizar el proceso de domesticación de plantas y el sedentarismo durante el periodo Arcaico Tardío (1500 a. C.). Dicho sitio fue estudiado por Hard y Roney (1999) y su equipo de trabajo. Sin embargo, en esa investigación no se realizó un estudio puntual sobre las características de los distintos grabados en roca que se distribuyen en el asentamiento. Con base en lo planteado anteriormente, el objetivo del presente trabajo consiste en describir las características formales y espaciales del arte rupestre en cerro Juanaqueña, como también entablar una discusión en torno a la diversidad de motivos rupestres representados, y cómo estos pueden arrojar información sobre el posible uso del arte rupestre en el asentamiento.

**Palabras clave:** cerro Juanaqueña, cerros de trincheras, noroeste de Chihuahua, arte rupestre, iconografía.

## Abstract

Cerro Juanaqueña is one of the most important archaeological sites in northwestern Chihuahua to analyze the process of plant domestication and sedentary lifestyle during the Late Archaic period (1500 B.C.). This site was studied by Hard and Roney (1999) and their team. However, no specific study was carried out on the characteristics of the different rock petroglyphs that are distributed in the settlement. Based on what was stated above, the objective of the present paper is to describe the formal and spatial characteristics of the rock art in cerro Juanaqueña, as well as to engage in a discussion around the diversity of represented rock motifs, and how these can provide information about the possible use of rock art in the settlement.

**Keywords:** cerro Juanaqueña, cerros de trincheras, northwestern Chihuahua, rock art, iconograph.

\* Centro INAH Baja California. arqlgo.munoz@gmail.com. ORCID 0009-0003-4841-558X.

## Introducción

En las últimas décadas se han llevado a cabo diversas investigaciones sobre la ocupación temprana del noroeste de Chihuahua. He aquí algunos ejemplos: Cruz (1996), Cruz y Maxwell (2015), Gallaga y García (2019), Gallaga, Ortega y García (2016), Muñoz (2019, 2020), Phelps (1998), VanPool *et al.*, (2009) y Hard y Roney (2004). Este último identifica los sitios denominados cerros de trincheras debido a que las elevaciones montañosas tienen terrazas artificiales. En ellos son evidentes la ausencia de cerámica, la gran cantidad de lítica tallada y pulida y las estructuras circulares formadas de rocas. En el sitio más representativo, cerro Juanaqueña, los investigadores registraron varias puntas de proyectil (tipo San Pedro, En Medio, Hatch o Hueco) relacionadas con las comunidades que habitaron la región durante los últimos momentos del periodo Arcaico (1500 a. C.-200 d. C.). De manera análoga, los fechamientos de radiocarbono obtenidos de los restos de maíz sugieren que la ocupación principal del sitio ocurrió durante el Arcaico Tardío (1500 a. C.-500 d. C.) (Hard y Roney, 1998).

Estos objetos conforman un patrón hasta ahora atípico en la región, porque muestran la complejidad de la evidencia material y porque denotan un proceso temprano de sedentarismo y domesticación de plantas. Se investigaron catorce sitios, todos localizados a lo largo del río Casas Grandes en los municipios de Janos, Nuevo Casas Grandes y Casas Grandes, cerro Juanaqueña, cerro Vidal, cerro El Canelo y cerro Las Torres son los más representativos. Sin embargo, el total de los asentamientos comparten entre sí características similares y su construcción fue definida por Hard y Roney (1999) como un acto planeado durante el periodo Arcaico Tardío.

En este panorama complejo, se encuentran diversos soportes rocosos con los grabados de los que hablan Hard y Roney (1998). No obstante, no se llevó a cabo ningún estudio sobre las características de tales elementos. Con base a lo mencionado se desarrolló el proyecto de investigación denominado *Arte Rupestre de los Sitios cerros de Trincheras del Noroeste de Chihuahua, México*, que se presentó como tesis de maestría en arqueología en El Colegio de Michoacán (COLMICH) (Muñoz, 2023), el cual aborda la información general sobre el arte rupestre plasmado en cerro Juanaqueña, cerro Vidal, cerro El Canelo y cerro Los Torres. El objetivo principal de la investigación consistió en caracterizar las dinámicas espaciales de los conjuntos rupestres, los materiales, los elementos arqueológicos y el entorno físico de dichos sitios

cerros de trincheras. Finalmente, se comprobó la hipótesis según la cual el arte rupestre de los sitios objeto de estudio tenía una importancia social que se asociaba espacial y simbólicamente con el medio físico, más que con las áreas domésticas compuestas por las terrazas artificiales o círculos de roca para dormir.

Los estudios de Hard y Roney (1998) sobre cerro Juanaqueña son imprescindibles para conocer el desarrollo cultural del noroeste de México. Empero, en ellos no se explica qué papel desempeñaron los grabados en el asentamiento. Para dar respuesta, primero es necesario analizar las características formales y espaciales de los conjuntos rupestres en el asentamiento, de modo que se pueda indagar acerca del uso que le dieron los antiguos pobladores del sitio a los espacios que tienen arte rupestre.

### **Cerro Juanaqueña**

El sitio se ubica en el noroeste de Chihuahua y colinda con Sonora y la Sierra Madre Occidental al oeste, y al norte con Nuevo México. El asentamiento está sobre una elevación montañosa de 140 metros (m) de altura que se alza sobre el valle del río Casas Grandes, desde donde es posible divisar la confluencia de dicho afluente con el río San Pedro. De manera específica, el sitio está cerca de la Colonia Oaxaca y a poco más de seis kilómetros de la ciudad de Janos hacia el este.

### **Descripción del entorno**

La elevación montañosa que conforma el sitio es claramente observable desde el valle de Janos (figura 1), porque se destacan las varias líneas horizontales que dibujan las terrazas que rodean la parte superior del cerro. Desde la cumbre del sitio es posible ver el valle, el río Casas Grandes, el río San Pedro, las montañas y las primeras elevaciones que forman parte de la Sierra Madre Occidental. Cuando se recorre cerro Juanaqueña, pueden observarse distintos tipos de pastizales, interrumpidos por bloques de rocas de origen basáltico, y vegetación como mezquite (*Prosopis glandulosa*), gobernadora (*Larrea tridentata*) y biznaga (*Ferocactus wislizenii*).



FIGURA 1. Imagen satelital del sitio cerro Juanaqueña, tomada de Google Earth el 10 de diciembre de 2021.

## Evidencia arqueológica

El sitio consta de 468 terrazas artificiales y 106 círculos de rocas, dentro de los cuales Hard y Roney (1997, 1999), junto con su equipo de trabajo, encontraron diferentes materiales arqueológicos vinculados al periodo Arcaico Tardío (1500 a.C.-200 d.C.). A este periodo corresponden el desecho de talla, lítica expedita, las puntas de dardo con pedúnculo, los metates planos y en forma de cuenco con evidencia de uso extensivo, fragmentos óseos de fauna y restos de plantas (Cruz y Maxwell, 2015:6-7; Hard *et al.*, 2009:77).

Un hecho importante es que, hasta ahora, en Chihuahua la fecha más antigua del maíz temprano es 3050 A. P. Todos estos materiales son diagnósticos para los sitios de tipo cerros de trincheras del periodo Arcaico Tardío (1500 a.C.-200 d.C.) en la región de Casas Grandes. No obstante, la mayor densidad de ellos se halla en cerro Juanaqueña; la cantidad disminuye en sitios menores, como cerro Vidal, cerro El Canelo y cerro Las Torres, aunque la heterogeneidad de cultura material es básicamente la misma (Hard *et al.*, 2001). A partir de la evidencia material que se ha consignado hasta ahora, puede inferirse que los espacios domésticos estuvieron habitados por una pluralidad de individuos que experimentaron cambios en su economía debido al sedentarismo

evidente y a la producción de alimentos: maíz y amaranto (Hard y Roney, 1998:1662).

### **Registro del arte rupestre**

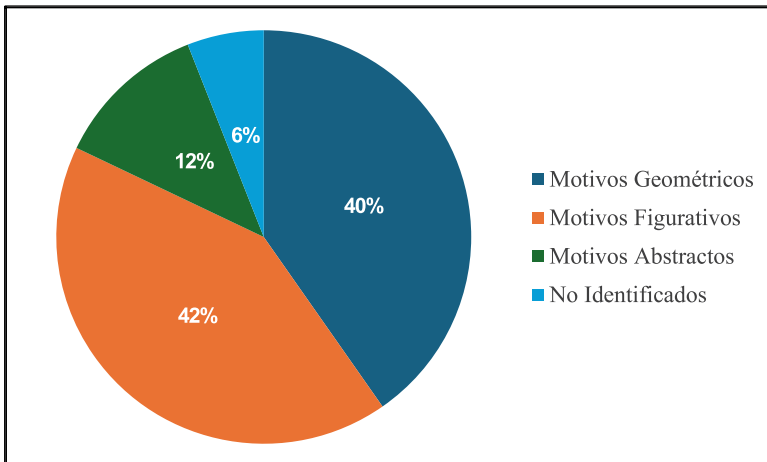
El punto de partida es la premisa de que el arte rupestre fue elaborado concienzudamente en espacios significativos para los antiguos pobladores, lo cual puede estar asociado con varios motivos: la delimitación territorial, el registro de eventos astronómicos, la caza y las actividades en contextos habitacionales y comunales, entre otros (Viramontes y Flores, 2017). Por ende, la manufactura de los motivos rupestres tiene una razón de ser y el estudio contextual de ella es de gran utilidad para identificar patrones en su distribución, por lo que el análisis espacial resulta fundamental para la presente investigación.

Se identificaron los soportes con grafismos en transectos con dirección noreste. Inicialmente se prospectó el extremo sur del cerro hasta llegar a la cima, para después recorrer el área media y, por último, el extremo norte del sitio. Los grabados rupestres, como observan Hard y Roney (1998:19), se localizan en las terrazas superiores y en la cima de la elevación montañosa, aunque también hay trincheras en la parte inferior.

En total, se identificaron 67 grabados (véanse el cuadro 1 y la gráfica 1), de los cuales la gran mayoría se encuentra mirando hacia el oeste (véase figura 2), rumbo en el que fluye el río Casas Grandes. No obstante, hay petrograbados diseminados alrededor del sitio, sobre todo en el extremo sur. Hay que advertir que no se observó ningún cambio significativo en la pátina de los motivos rupestres y que es evidente la diversidad de los grafismos representados. En ellos aparecen figuras antropomorfas con máscaras, jinetes, cruces y números de fechas de inicios de 1900, entre otras cosas. Respecto de la técnica empleada, la gran mayoría de los grafismos se realizó por desgaste, y solo uno mediante percusión. En cuanto a la visibilidad, la mayoría de los motivos están en espacios amplios y casi siempre mirando hacia el horizonte, con dirección oeste y suroeste, hacia el valle y el río Casas Grandes. Se cree que no hay grafismos en espacios ocultos o de difícil acceso.

Tipo de motivos	Número de motivos	Tipo de motivos	Número de motivos
<i>Motivos geométricos</i>		<i>Motivos figurativos</i>	
1. Círculos	6	11. Jinete sobre caballo	1
2. Líneas rectas	4	12. Antropomorfos con máscara	1
3. Líneas en zigzag	1	13. Antropomorfos de perfil	2
4. Líneas onduladas	2	14. Letras	18
5. Cuadrados	5	15. Números	4
6. Grecas	1	16. Cruces	2
7. Cartuchos	2		<b>28</b>
8. Rectángulos	1	<i>Motivos abstractos</i>	
9. Cruciformes	4		<b>8</b>
10. Rectángulos con división	1	<i>No identificados</i>	
	<b>27</b>		<b>4</b>
<b>Total 67</b>			

CUADRO 1. Cantidad de los distintos tipos de motivos rupestres registrados en cerro Juanaqueña. Elaborado por Muñoz (2023).



GRÁFICA 1. Porcentaje de los distintos tipos de motivos rupestres registrados en cerro Juanaqueña. Elaborado por Muñoz (2023).

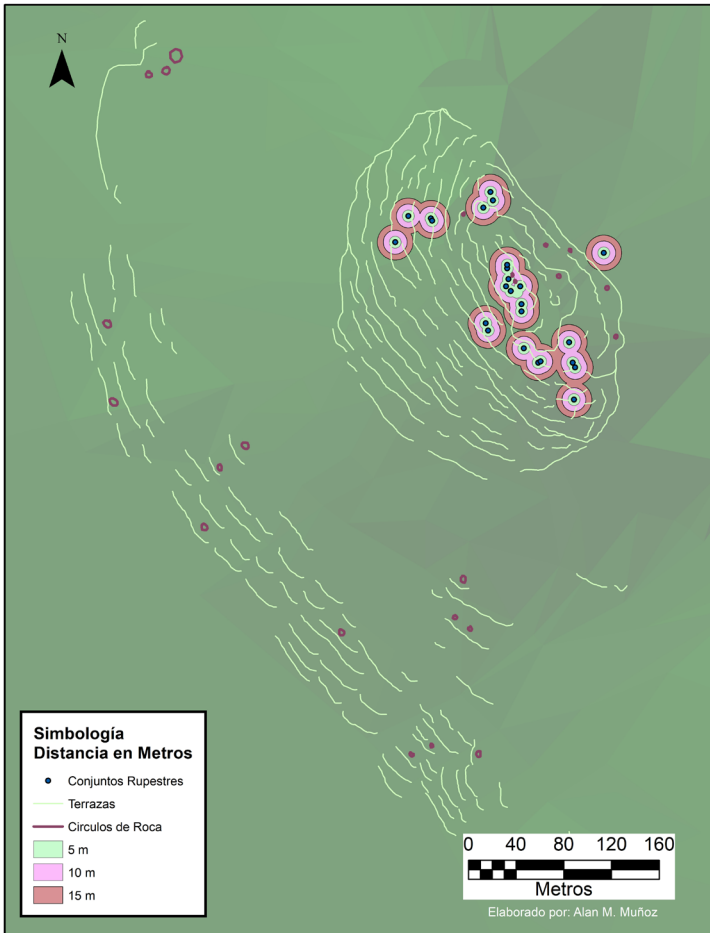


FIGURA 2. Terrazas, círculos de roca y conjuntos rupestres en cerro Juanaqueña. Elaborado por Muñoz (2023).

Ahora bien, hay varios motivos rupestres que pueden ser diagnósticos para distintas cronologías (Schaafsma, 2005) como un primer acercamiento, ya que no es posible saber su temporalidad porque no hay fechamientos directos. Aun así, los referentes que se consignan a continuación pueden ser de gran utilidad para conocer los estilos de arte rupestre representados y reflexionar acerca de la relación espacial y simbólica que guardan con el asentamiento.



### Figuras antropomorfas de perfil

Algunos de los diseños que pueden ubicarse dentro de un marco cronológico general, son los motivos antropomorfos representados de perfil. Estos conforman un tipo de grafía relacionado con el arte rupestre de la cultura de Casas Grandes y con grupos afines, como ocurre con Jornada Mogollón y Mimbres en el suroeste de los Estados Unidos y noroeste de México (Shaafsma, 1980). Se hallan en los conjuntos 22 y 1 de cerro Juanaqueña (véanse figuras 3 y 4).



FIGURA 3. Conjunto 22 de cerro Juanaqueña, figura antropomorfa representada de perfil. Elaborado por Muñoz (2023).

Un ejemplo de los motivos antropomorfos representados de perfil puede observarse en algunos trabajos de Schaafsma (2005:221), el primer caso dentro del sitio Arroyo de los Monos (figura 5), donde se aprecia una figura antropomorfa vista de perfil mientras sostiene lo que según la autora podría ser una vasija de tipo efígie (Schaafsma, 2005:221), motivo similar al Conjunto 22 de cerro Juanaqueña por la vista de perfil y la representación de más detalles de la figura humana, como ojos, boca, nariz, manos y lo que parece ser la cabellera.

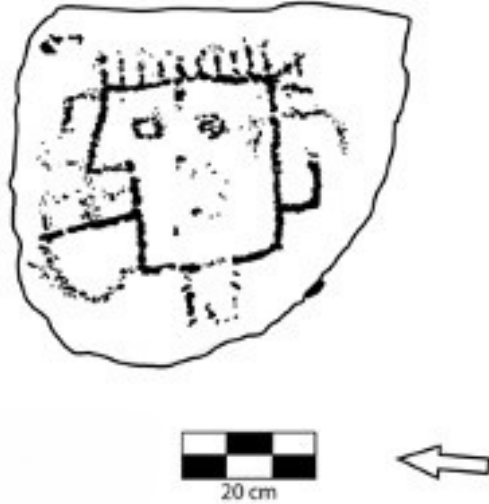


FIGURA 4. Conjunto 1 de cerro Juanaqueña, figura antropomorfa representada de perfil. Elaborado por Muñoz (2023).

El Conjunto 22 es distinto de las representaciones de antropomorfos que se presentan en periodos anteriores o posteriores y que tienden a ser más esquemáticas (Schaafsma, 1980). El otro ejemplo comparativo se ubica en el sitio Arroyo Seco (Schaafsma, 2005:221), que tiene un rostro humano de perfil (figura 5), parecido al del Conjunto 1 del sitio cerro Juanqueña, porque ambos comparten que la representación de los ojos, la nariz, y el cabello se hace mediante líneas verticales.



FIGURA 5. Ejemplos comparativos de motivos rupestres. Imagen superior: Arroyo de los Monos, petrograbado (Schaafsma, 2005:223). Imagen inferior: Arroyo Seco, petrograbado (Schaafsma, 2005:221).

### Antropomorfo con máscara

En cerro Juanaqueña sobresale el Conjunto 19, compuesto por una figura antropomorfa con las extremidades flexionadas. El rostro porta un patrón geométrico que puede entenderse como una máscara (véase figura 6). Este es un diseño frecuente en la región Jornada Mogollón que data de alrededor de 1200 o 1300 d. C. (Schaafsma, 1980).



FIGURA 6. Antropomorfo con máscara localizado en cerro Juanaqueña.  
Elaborado por Muñoz (2023).

Según Sutherland (2006:17), la máscara se convirtió en un símbolo que tomaba el papel de intermediario entre los humanos y las entidades sobrenaturales. A su vez, dichos diseños se relacionan con los espíritus katchinas, entidades vinculadas al culto del agua en el suroeste de los Estados Unidos. Incluso hoy en día, los grupos hopi y zuni realizan ceremonias con máscaras para traer lluvia y balance a su comunidad (Sutherland, 2006:16). Aun así, cronológicamente hablando, los diseños de máscaras tuvieron mayor presencia en la región de Jornada Mogollón (figura 7) en Texas, Chihuahua y Río Grande en Nuevo México, más que en la cultura de Casas Grandes. Sutherland (2006:18) mostró algunos diseños.



FIGURA 7. Pinturas rupestres de máscaras en múltiples sitios de la región Jornada Mogollón. Tomado de Sutherland (2006:18).

### Cartuchos

Para Schaafsma (2005) los cuadros o cartuchos forman parte de la iconografía de la cultura de Casas Grandes. Los motivos pueden variar mucho. Aun así, por lo general se trata de figuras rectangulares o cuadradas que contienen líneas y triángulos, entre otros elementos geométricos, como los que la autora dice que hay en

sitios relacionados con la cultura de Casas Grandes (véase figura 8). En particular, se identificó un conjunto en cerro Juanaqueña, conformado por un soporte rocoso (Conjunto 9) que contiene un diseño cuadrangular con líneas en el interior y en el extremo inferior del motivo (véase figura 9).

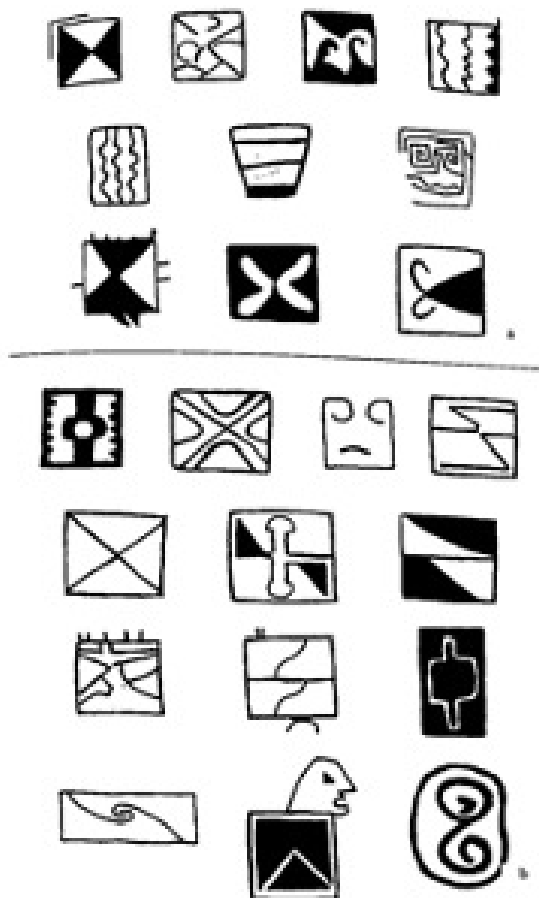


FIGURA 8. Diseños de cuadros del estilo paquimé, de los sitios La Angostura (extremo superior) y Arroyo de los Monos (extremo inferior). Tomado de Schaafsma (2005:227).



FIGURA 9. Diseño de tipo cartucho localizado en cerro Juanaqueña. Elaborada por Muñoz (2023).

## Cruces

Por otra parte, los conjuntos 16 y 25 son un claro referente del periodo Histórico posterior a la llegada de los españoles. El 16 consta de una estructura que posee una cruz en su extremo superior. En cambio, en el 25 (véase figura 10) se observa una figura que tiene una base escalonada, con una cruz en la parte superior, lo cual podría indicar la existencia de algún altar. En ambos casos, los motivos se representaron de manera aislada en los soportes rocosos que están inclinados u orientados hacia el cenit.

## Jinetes

La única representación de un jinete se localiza en cerro Juanaqueña (Conjunto 18). Se trata de una serie de trazos esquemáticos que representan un caballo y un jinete que parece portar un sombrero y un arma (véase figura 11). Un círculo rodea la figura. El grabado se representó aisladamente y mira hacia el horizonte noroeste. Está muy claro que se trata de un diseño ejecutado en una cronología tardía que puede vincularse con la época del contacto.

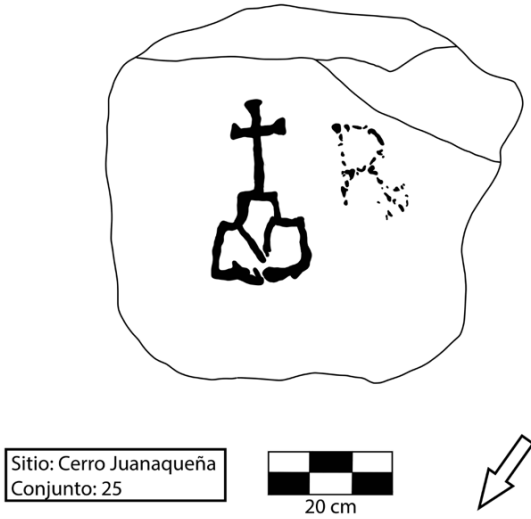


FIGURA 10. Diseño de cruz localizado en cerro Juanaqueña. Elaborado por Muñoz (2023).

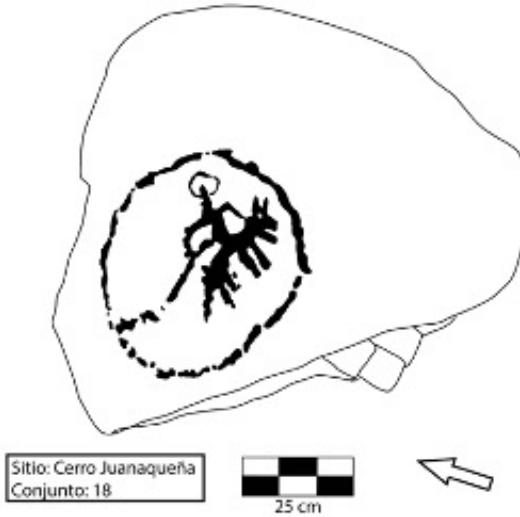


FIGURA 11. Diseño de jinete localizado en cerro Juanaqueña. Elaborado por Muñoz (2023).



## Últimos comentarios

Con base en los múltiples estudios de Hard y Roney (1998), la mayor ocupación de cerro Juanaqueña se llevó a cabo durante el periodo Arcaico Tardío (1500 d. C.-200 d. C.), por lo cual se podría pensar que hay una gran diversidad de grafismos de ese entonces. Sin embargo, los motivos que pueden servir de diagnóstico del periodo Arcaico (6000 a. C.-200 d. C.), como las figuras geométricas básicas y abstractas, tienen un porcentaje mínimo o nulo.

Incluso debido a la ausencia de motivos geométricos diagnósticos del periodo Arcaico (6000 a. C.-200 d. C.) en cerro Juanaqueña, parece que dicho sitio no presenta un arte rupestre que tenga relación con el tiempo de mayor ocupación del asentamiento. En cambio, la mayoría de los diseños pertenecen al periodo Medio de la cultura de Casas Grandes (1200 d. C.-1300 d. C.), al de Jornada Mogollón (1200 d. C.-1400 d. C.) y al periodo Histórico posterior a la llegada de los españoles.

A manera de propuesta, podría decirse que cerro Juanaqueña fue un espacio habitacional con características defensivas, como señalan Hard y Roney (2007). Es probable que en las terrazas hayan existido estructuras elaboradas con material percedero en donde el arte rupestre no era tan visible como lo es en la actualidad. Por ende, los grafismos fueron elaborados después de la ocupación de comunidades durante el Arcaico Tardío (1500 a. C.-200 d. C.) con las características espaciales mencionadas en párrafos anteriores y enseñando con un vínculo estrecho entre el río Casas Grandes, el horizonte, el valle y la elevación montañosa.

Ahora bien, la pregunta es: ¿por qué el arte rupestre corresponde a otros periodos que no son parte de la mayor ocupación del sitio durante el periodo Arcaico? Según Hard y Roney (1998:1662), la evidencia material del Posarcáico de cerro Juanaqueña es limitada: cinco puntas de proyectil posteriores a 1500 A. P., al igual que dos concentraciones de tiestos cerámicos, una de ellas datada entre 1250 y 750 A. P., y otra concentración de 10 metros de diámetro con treinta tiestos lisos que se asocian con el periodo Histórico (500 A. P.). Por último, el arte rupestre del periodo Medio (750-500 A. P.), del periodo Histórico y posiblemente de otros periodos (Hard y Roney, 1998:1662).

Con base en lo que se ha expuesto en este artículo, es posible afirmar que el uso del espacio fue distinto en las múltiples ocupaciones del sitio y, solo en la primera (Arcaico Tardío) hubo habitación del sitio. Una gran variedad de materiales lo atestiguan, incluidas unas estructuras habitacionales. Después se tuvo

la presencia de comunidades de la cultura de Casas Grandes, de Jornada Mogollón (1200-1450 d.C.) y del periodo Histórico. Sin embargo, no se habitó, sino que se apropiaron simbólicamente de la elevación montañosa mediante la elaboración de un arte rupestre que entablaba una relación entre la sociedad y un entorno dotado de significados. Debido a la falta de habitación no hay una gran variedad de cultura material posterior al Arcaico Tardío.

En cambio, la manufactura de petrograbados se debió a la importancia simbólica de un espacio en particular, como pudo haber sido el río Casas Grandes, fuente de agua permanente y camino natural. También es posible que la elevación montañosa haya tenido valor simbólico por sí misma. Por otra parte, el sitio pudo haber sido frecuentado de manera estacional por las comunidades mencionadas, o bien ser parte de un camino importante para las comunidades de la cultura de Casas Grandes y después para los grupos de cazadores-recolectores que se movilizaban constantemente a causa de los conflictos con los españoles.

De manera complementaria, está el caso del sitio cerro del Diablo (Muñoz, 2020), también denominado Peñón del Diablo (Gallaga *et al.*, 2016), localizado a 10 kilómetros en dirección suroeste de cerro Juanaqueña. En este asentamiento se registró una gran cantidad de petrograbados de tipo geométrico, figuras asociadas con el periodo Arcaico y puntas de proyectil de dicho periodo (Gallaga y García, 2019). Pero no se hallaron estructuras habitacionales ni elementos que sugirieran una permanencia más larga en ese lugar. En contraste, cerro Juanaqueña muestra que las comunidades de su primera ocupación dieron al espacio un uso defensivo (Hard y Roney, 2007).

Con fundamento en el uso descrito, es probable que los sitios de cerros de trincheras durante el periodo Arcaico (1500 a. C.), en específico cerro Juanaqueña, se emplearan para edificar viviendas, elaborar alimentos y tener un control visual del entorno. También hubo otros espacios a los que se dio un uso distinto: frecuentados en determinadas fechas de importancia social para las comunidades, como podría ser el Peñón del Diablo, situado a pocos kilómetros de distancia, lo cual podría significar que se utilizaba para las festividades o actividades de cohesión social (Gallaga, comunicación personal, 2020).

Este caso en particular nos muestra que a partir de las distintas ocupaciones hubo un interés en entablar una relación simbólica del arte rupestre con el medio físico, ya que, como se dijo, los grabados de cerro Juanaqueña están orientados en dirección oeste hacia el río Casas Grandes, en espacios con muy buena visibilidad y fuera de las terrazas artificiales.

Puede entenderse cerro Juanaqueña como un asentamiento de mucha importancia simbólica para distintas comunidades a partir de la ocupación temprana (1500 a. C.), durante la cual se habitaron las terrazas y, posteriormente, grupos pertenecientes a la cultura de Casas Grandes y de Jornada Mogollón (1200 d. C.-1400 d. C.) frecuentaron el asentamiento y elaboraron distintos grabados en soportes rocosos, apropiándose del entorno y dotándolo de significados.

Cabe mencionar que el presente texto es un primer acercamiento al estudio puntual de los grafismos en cerro Juanaqueña. Se ha desarrollado una serie de ideas que pueden ayudar a comprender las actividades culturales que tuvieron lugar en el asentamiento y la manera en que distintas comunidades modificaron el espacio y lo dotaron de significados mediante sus actividades diarias.

## Referencias

Cruz Antillón, Rafael

1996 Recientes investigaciones arqueológicas en Villa Ahumada, Chihuahua. En *Prehistory of the Borderlands*, editado por John Carpenter y Guadalupe Sánchez, Archaeological Series No. 186, pp. 1-9. University of Arizona, Tucson, Arizona.

Cruz Antillón, Rafael y Timothy Maxwell

2015 La arqueología de la región y del sitio de Villa Ahumada, Chihuahua. Maxwell Museum Technical Series No. 25. Maxwell Museum of Anthropology, Albuquerque, Nuevo México.

Gallaga Murrieta, Emiliano y Tobías García

2019 El Peñón del Diablo: A Rock Art Site in the Janos Valley, Chihuahua. En *Recent Research in Jornada Mogollon Archaeology: Proceedings from the 20th Jornada Mogollon Conference*, editado por George O. Maloof. El Paso Museum of Archaeology, El Paso, Texas.

Gallaga Murrieta, Emiliano, Víctor Ortega León y Tobías García

2016 *Informe parcial del Proyecto Arqueológico Peñón del Diablo, municipio de Janos, Chihuahua*. Informe técnico. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México e Insti-

tuto Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua, Chihuahua.

Hard, Robert y John Roney

- 2007 Cerros de Trincheras in Northwestern Chihuahua. En *Trincheras Sites in Time, Space, and Society*, editado por Suzanne K. Fish, Paul R. Fish y Elisa Villalpando, pp. 11-52. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona.
- 2004 Late Archaic Period Hilltop Settlements in Northwestern Chihuahua, Mexico. En *Society and Politics in the Greater Southwest*, editado por Barbara Mills, pp. 276-294. University of Colorado Press, Boulder, Colorado.
- 1999 *An Archaeological Investigation of Late Archaic Cerros de Trincheras Sites in Chihuahua, Mexico: Results of the 1998 Investigations. Report to the Consejo de Arqueología*. Center for Archaeological Research, The University of Texas at San Antonio Special Report No. 25, San Antonio, Texas.
- 1998 A Massive Terraced Village Complex in Chihuahua, Mexico, 3000 Years Before Present. *Science*, (279):1661-1664.
- 1997 *Una investigación arqueológica de los sitios cerros con trincheras del Arcaico Tardío en Chihuahua, México. Las investigaciones de campo de 1997*. Reporte de investigación. Archivo Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Hard, Robert J., A. C. MacWilliams, John R. Roney, Karen R. Adams y William L. Merrill

- 2009 Early Agriculture in Chihuahua, Mexico. En *Histories of Maize in Mesoamerica: Multidisciplinary Approaches*, editado por John E. Staller, Robert H. Tykot y Bruce F. Benz. Left Coast Press, Walnut Creek, California.

Hard, Robert J., José E. Zapata y John R. Roney

- 2001 *Una investigación arqueológica de los sitios cerros con trincheras del Arcaico Tardío en Chihuahua*. Informe técnico. Archivo Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Muñoz, Alan

- 2023 Dinámicas espaciales en el arte rupestre de los sitios cerros de trincheras del noroeste de Chihuahua, México. Tesis de Maestría en Arqueología. El Colegio de Michoacán, La Piedad, Michoacán.

2020 Estudio arqueoastronómico de los petrograbados del Peñón del Diablo. *Revista Chicomoztoc*, 4(4):6-26.

2019 Theoretical and Methodological Approach in the Archaeoastronomical Study of the Rock Art of the Peñón del Diablo Site, Chihuahua, Mexico. En *Before Borders: Revealing the Greater Southwest's Ancestral Cultural Landscape*, editado por Gregory E. Munson, Ray A. Williamson y Bryan C. Bates. Occasional Papers on Cultural Astronomy No. 1, pp. 149-155. SCAAS Multimedia Publications, Dolores, Colorado.

Phelps, Alan

1998 An Inventory of Prehistoric Native American Sites in Northwestern Chihuahua, Mexico. *The Artifact*, 36(2):1-177.

Schaafsma, Polly

2005 The Paquimé Rock Art Style, Chihuahua. En *Arte rupestre en México. Ensayos 1990-2004*, coordinado por María Pilar Casado y Lorena Mirambell Silva, pp. 219-240. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

1980 *Indian Rock Art of the Southwest*. School of American Research, Santa Fe y University of New Mexico, Albuquerque, Nuevo Mexico.

Sutherland, Kay

2006 *Rock Paintings at Hueco Tanks State Historic Site*. Texas State Publications Clearinghouse y Texas Parks and Wildlife, El Paso, Texas.

VanPool, Todd, Gordon F. M. Rakita y Christine S. VanPool

2009 Cerro del Diablo: Un sitio multi-componente de la cultura Casas Grandes en la región de Janos. *Espaciotiempo*, (3):50-59.

Viramontes, Carlos y Luz María Flores Morales

2017 *La memoria de los ancestros. El arte rupestre de Arroyo Seco, Guanajuato*. Fideicomiso de Administración e Inversión para la Realización de las Actividades de Rescate y Conservación de sitios Arqueológicos en el Estado de Guanajuato, Guanajuato, México.

*Temas de Historia y Antropología del Noroeste de México en Homenaje a Raquel Padilla Ramos*

**José Luis Moctezuma Zamarrón**

**Esperanza Donjuan Espinoza**

**(coordinadores)**

El Colegio de San Luis, Colección Investigaciones,  
San Luis Potosí, 2023.

## **Parte I**

El conocimiento de los yaquis a través de la historia y antropología incentivó los trabajos de Raquel Padilla Ramos durante su trayectoria profesional. Dicho conocimiento académico fue siempre a la par de su activismo y el conocimiento de las luchas llevadas a cabo por y para los propios yaquis. En ese tenor, Raquel Padilla pasaba de la historia a la antropología a través de las herramientas teóricas y metodológicas de cada disciplina. Trabajó con archivos, pero también a través de un relevante trabajo etnográfico que propició todo tipo de preguntas de investigación relevantes para el entorno de los yaquis y de la sociedad sonoreense en general. Es por lo anterior que esta primera parte del libro coordinado por Esperanza Donjuan y José Luis Moctezuma, aborda estudios de corte antropológico acerca de distintos sucesos, problemáticas actuales, nuevos protagonistas y saberes en torno a este pueblo originario.

El primer trabajo inédito, realizado por Raquel Padilla e intitolado “Los yaquis, entre la guerra y la deportación”, la autora analiza la historia yaqui desde la perspectiva de la deportación, abordando inicialmente los sucesos del exterminio y genocidio. Este último concepto es definido como una “serie de actos cometidos con la intención de destruir, total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso” a lo anterior se integra la afirmación del genocidio yaqui a través de las características que toma como la “muerte, daño físico o mental, alteración del entorno y de las condiciones de vida con miras de destrucción física, total o parcial, la imposición de medidas tendentes a evitar

los nacimientos dentro de un grupo y transferir de manera forzada a miembros del grupo insertándolos en otro" (p. 40).

Es por las circunstancias anteriores que se afirma que el Estado mexicano de finales del XIX e inicios del XX, buscaba por derecho del Ejecutivo federal, aplicar la pena mayor a los prisioneros de guerra, que remitía desde su visión y con base en el Diccionario Escriche<sup>1</sup> al "traslado compulsivo de reos a sitios lejanos, pérdida de bienes o de la patria potestad de sus hijos". En ese sentido, Yucatán fue dicho lugar de confinamiento que recibió a los yaquis como prisioneros de guerra y obligados a realizar trabajos forzados.

Por otra parte, se encuentra su traslado a Tlaxcala y a otros estados del centro de México como el Valle Nacional. Lo anterior, sucede posterior a la deportación; en dichos estados los procesos de Revolución y Posrevolución llevaron forzosamente a los yaquis a ser soldados de leva. A pesar de guardar características diferenciadas, lo cierto es que en ambos procesos se encuentra el objetivo por parte del Estado mexicano de separarlos de los valores más relevantes como grupo étnico: su territorio mismo que afianza su cultura, identidad y religión, el río Yaqui y sus formas tradicionales de gobernarse. En este tenor, la autora recoge los testimonios de la leva: especialmente el de Wenceslao y su retorno desde Tlaxcala y Veracruz a los pueblos yaquis en Sonora. Explicándolo como ejemplo modélico de yaquis que viven la guerra, la deportación y el exterminio desde distintas facetas y en correspondencia a distintos momentos históricos.

Para culminar con este trabajo, se recurre a otro ejemplo modélico de yaquis en Tlaxcala, mismo que de forma coherente conecta con la relación establecida entre esta historia y el actual Museo Nacional de las Culturas del Mundo de Gotemburgo, Suecia. Con dicho objetivo explica, a través del testimonio de Fernando Jiménez Gutiérrez, la búsqueda de sentido de objetos y fotografías que llegaron a través del Instituto Nacional de Historia al conocimiento de Raquel. Es por lo anterior que, de forma didáctica y con la maestría de una especialista, explica mediante un trabajo de observación y búsqueda de significados a través de imágenes, la visión y percepción de sus testigos, y de los múltiples significados de los rituales que se representaban en dichas

<sup>1</sup> Escriche, Joaquín, Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel y María del Refugio González. *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Ciudad de México, 1993.

fotografías; entre ellas destacaban la danza de los matachines y el Luto Pajko llevados a cabo entre 1934 y 1935.

En el mismo tenor, el trabajo de Adriana Muñoz, “Yaquis en Suecia: de deportaciones a feminicidio. Relato de un proceso de restitución”, nos explica la llegada de la colección perteneciente al pueblo Yaqui deportado en Tlaxcala hasta el museo anteriormente citado. Para abordar la temática, la autora nos habla de dos versiones del proceso de restitución de la colección, misma que es importante añadir que no fue robada, sino otorgada por los yaquis en Tlaxcala a la comisión encabezada por Gosta Montell, y las hermanas Bodil Christensen y Helga Larsen. Las versiones que aborda la autora son las de los yaquis en Pascua, Arizona y la que se explica a través del Museo de Culturas del Mundo y su contacto con el INAH en México. En dicho tenor, explica que, si bien las versiones del proceso no son unánimes, la autora se aboca a explicar cómo se dio el contacto con el INAH y sus especialistas, momento en el que se une Raquel Padilla Ramos como estudiosa de la etnia.

Parte de la situación de dichas versiones radicaba en considerar que el proceso de restitución no se debía de llevar a cabo con Arizona, Estados Unidos, sino con los yaquis de México, lugar de donde habían salido los objetos de la colección. Así pues, la perspectiva tomó otro cauce, ya que, a decir de la autora, no eran objetivos u objetos de un proceso de restitución, sino más bien una herencia yaqui, la visión de los testigos de un momento histórico muy preciso y cuyos objetos de la colección era necesario contextualizar para analizar su trascendencia y valía. Por lo anterior, se integró una comisión de yaquis provenientes de distintos pueblos aledaños al Río, de distintas generaciones y profesiones. Por lo anterior, defensoras de la etnia, músicos tradicionales, maestros y la misma Raquel Padilla, fueron a dicho museo a conocer las piezas, tocarlas y dotarlas de significado. Posterior a esto, surge el inicio del proceso de restitución, mismo que fue consolidado en junio del año 2022.

Por su parte, Enriqueta Lerma nos habla de las mujeres de la tribu yaqui, las que Raquel conoció y cuya resistencia cotidiana se busca rescatar; en ese sentido, analiza el papel de las mujeres en la cultura yaqui y sus funciones, entendidas como actividades o pensamiento socialmente regularizado. La autora menciona que las funciones no son fijas, sino que se recrean por condicionantes, según su edad y lugar en la estructura social. Asimismo, están atravesadas por relaciones de poder al interior del grupo que las hacen que vivan procesos de tensión y negociación continua. Distintos procesos exógenos a la etnia que tienen que



ver con proyectos de infraestructura, delincuencia organizada y suplantación de autoridades tradicionales, han ocasionado que las mujeres se impongan ante muchos de los hombres de la tribu y los obliguen a pensar en su estatus como representantes de la etnia y defensores de la etnia y cultura yaqui.

Un elemento relevante es su percepción de la identidad de género que resulta de privilegiar su pertenencia a la etnia; en palabras de la autora y con base en los posicionamientos de Kristin Erickson, se asumen yaquis antes que mujeres. En ese sentido, se observa mayor empatía hacia los hombres del mismo grupo, inclusive “encima de la afinidad que pudieran sentir hacia las mujeres yoris” (p. 79). La autora añade a dicha perspectiva que el “asidero” de la construcción de la identidad y punto en común con los hombres yaquis refieren a una historia compartida, la ritualidad y su participación en ella.

Un ejemplo relevante del poder que ejercen las mujeres yaquis al interior de su comunidad refiere a la participación de la kiyosteí, jefa suprema de la iglesia, a quien el consejo de ancianos le consulta acerca de decisiones como las de nombrar a nuevos gobernadores de la tribu. En ese sentido, los cargos de las autoridades tradicionales han sido analizados previamente no solo por hombres yaquis, sino también por estas mujeres que forman parte de la organización de la Iglesia como las cantoras, kiyosteí, tenache y alpés. Por lo anterior se concluye que las mujeres forman parte del entramado de poder dentro de la etnia, y por lo anterior, su grado de identificación con los hombres yaquis a razón de compartir circunstancias sociales e históricas similares, es más fuerte que interpretar su identidad de género de forma individual. Así pues, “antes que todo, se autoidentifican como yaquis, e interpretan desde ahí su ser social en el contexto actual”.

Parte de esa identidad, la observamos a través de la vestimenta de las mujeres yaquis. Con el objetivo de analizar lo anterior, José Luis Moctezuma Zamarrón y Raquel Padilla Ramos, hacen una exposición sobre los orígenes y sentidos del vestido tradicional yaqui. En su texto, los autores explican cómo la flor conforma un papel fundamental para su cosmovisión, de manera que está de forma omnipresente en la vida de los yaquis. En este tenor, explican cómo la flor fue integrada a la vestimenta tradicional a mitad del siglo XX; misma que estuvo influenciada del Hupil Maya y cuya estancia, en circunstancias azarosas en dichas zonas, les permitió inspirarse en esos diseños. Sin embargo, los autores mencionan que desde tiempos ancestrales, la relación con las flores en el Huya Ania, el mundo o universo del monte, representa uno de los dominios simbólicos y lingüísticos más representati-

vos de la etnia. Así pues, entre sus connotaciones refieren al alma, espíritu, vida, fertilidad, feminidad, sentimiento, felicidad, purificación, fuego y adorno.

Por su parte, Carmen Castillo, Gerardo Pineda y Abril Valentina Pineda, hacen un recorrido histórico sobre los procesos identitarios de los yaquis vinculados con el territorio y río Yaqui, para comprender la vida y lucha por la resistencia de esta etnia. Los autores parten desde hace más de 500 años, para explicar los procesos de colonización y dominación occidental en territorio yaqui. Realizan también un recorrido en el siglo XIX, especialmente desde las implicaciones de las Leyes de Reforma como forma de comprender y organizar la propiedad comunitaria en un contexto que pretendía individualizarla; posteriormente, explican los procesos políticos alternos en torno al territorio yaqui, de los mandatarios Juárez y Díaz, que resultaron en una acometida al territorio indígena a razón de “conformarse más modernos y orientarse por el interés económico individual” (p. 129).

El trabajo anteriormente aludido pone especial atención al periodo de Lázaro Cárdenas como “una breve esperanza”. Explica cómo en este momento, se logró restituir 485 253 hectáreas de propiedad comunal; además de destinar el 50% de lo almacenado en la presa de La Angostura; sin embargo, una demanda importante sigue pendiente: la devolución de los pueblos de Cócorit y Bácum que, desde el siglo XIX, los habían poblado paulatinamente. En ese sentido los autores nos muestran el nacimiento de dos poblados que se formaron al migrar los yaquis originarios de Cócorit y Bácum: Loma de Guamúchil y Loma de Bácum. De la misma forma aborda la lucha por el agua derivado de la visión de desarrollo por parte del Estado durante el siglo XX, asimismo, del presente siglo con el Acueducto Independencia: batallas por el agua y territorio que aún no han terminado.

Otro punto fundamental de esta primera parte radica en el trabajo de Elisa Coronel Higuera y Raquel Padilla Ramos. En este ejercicio, se abordan los saberes médico-corporales de las mujeres indígenas desde la Sonora colonial hasta el siglo XXI y remiten a pensar en ellas como aporte a sus comunidades a través de sus saberes, prácticas y su relación con el territorio. Para analizar estas temáticas las autoras emplean los términos saberes y conocimientos, que de antemano explican, “no todo conocimiento es parte del saber, pero todos los saberes incluyen conocimientos”; el sentido del saber tiene entonces un significado mayormente comunitario. Como ejemplo de lo anterior, en lo que refiere a los grupos cahitas, su visión explica las enfermedades naturales y las no naturales. Las primeras son proclives a aliviarse a

través de una terapia de la naturaleza, pero también del medicamento que indique algún doctor, como pastillas o jarabes. Por otra parte, las enfermedades no naturales son el “mal puesto”, aquellas que ningún doctor puede curar y que es necesario ser llevado con la curandera. En este sentido, el conocimiento médico tiene sus límites, mientras que el saber médico “se mueve en ambos campos y radica sobre todo en las mujeres”. Es en estos últimos saberes curativos, donde las autoras ponen su énfasis de análisis.

En el mismo tenor existe una relación simbiótica entre el territorio, identidad, subsistencia, ritualidad y sensibilidad de la comunidad. Al defender el territorio, cuestión sumamente cotidiana dentro de las etnias, implica también la defensa de la cultura y de los distintos saberes, entre ellos, los que hace alusión su análisis: los curativos. En este sentido, las curanderas conforman un papel destacado dentro de las comunidades yaquis que, a decir de las autoras, “han adquirido el don y son parte de una genealogía de especialistas de la medicina tradicional”. Otros papeles destacados de las mujeres y sus saberes curativos, refiere al papel de las parteras, que son las mujeres que atienden el embarazo, la fertilidad el puerperio y algunas enfermedades de la infancia. En suma, la mujer indígena ha sido la depositaria de los saberes médicos y curativos de su cultura: un trabajo que siguen desempeñando hasta la fecha y que comulga con sus ideales más elementales como son la defensa de su territorio, lugar en el que nacen y se dan los recursos necesarios para desempeñarlos.

**Edna Lucía García Rivera**

Departamento de Historia y Antropología

Universidad de Sonora

lucia.garcia@unison.mx

## Parte II

### El ADN de una historiadora y antropóloga comprometida

Con esta reseña me uno al merecido homenaje a nuestra querida compañera Raquel Padilla Ramos que, por iniciativa de los coordinadores y con la participación de los autores del libro, quisieron dejar como testimonio de su reconocimiento a la labor que realizó como historiadora, antropóloga e investigadora comprometida. De manera personal, tuve poco trato con ella, aunque eso no quiere decir que desconociera muchas de las cosas en las que estaba involucrada. Afortunadamente, me tocó ser parte del jurado que decidió su entrada como investigadora de tiempo completo al Centro INAH Sonora, además, al participar en algunas comisiones de evaluación académica pude enterarme de sus trabajos de investigación, así como de los esfuerzos relativos a la defensa del patrimonio cultural material, como inmaterial, en el noroeste de México.

Debo aclarar que esta reseña solo comprende una de las dos partes en las que está integrado el libro (sin contar la presentación y la introducción). Se trata de siete de los catorce ensayos que lo componen, es la parte relativa a los temas pertenecientes a la historia. Para iniciar, hay que señalar que los siete ensayos en su conjunto están estrechamente relacionados con los intereses y quehaceres de Raquel Padilla. En este sentido, me parece importante decir que entre los libros que tienen la intención de hacer un homenaje a una persona, este libro logra mostrar muy claramente una fuerte afinidad con ella. Así surge la pregunta ¿Cómo fue que los coordinadores del libro alcanzaron este objetivo? Al parecer, la elección de los participantes tuvo como principio rector invitar a aquellos que hubieran trabajado muy de cerca con Raquel o, cuando menos, quienes discutían cotidianamente con ella temas de mutuo interés. Y como ella tenía una gran variedad de intereses, el libro nos muestra esa particular característica.

Una valiosa labor que estuvo realizando, junto con Esperanza Donjuan, fue el registro del patrimonio mueble de algunas iglesias de Sonora. Como resultado de previas observaciones e investigaciones realizadas por Esperanza, lograron reconocer que, en el pasado colonial, el culto a la Virgen de Loreto y su Santa Casa, había tenido un lugar importante dentro del patrimonio cultural intangible en algunas poblaciones sonorenses, entre otros lugares. Pero sobre todo, por la permanencia de dicho culto en Bacadéhuachi, donde esta advocación Mariana ejerce su patronazgo hasta el día de hoy. Tema poco estudiado hasta entonces, por lo que ambas investigadoras dedicaron tiempo y esfuerzo

para describirnos sus orígenes y permanencias; documentar las fiestas patronales de la mencionada población de Bacadéhuachi, emprender investigaciones sobre la devoción Mariana en Sonora y presentar ponencias relativas al tema. Nos comenta Esperanza, que tal fue el atractivo del culto a esta virgen para Raquel, que bautizó con el nombre de “La Loretana” a la casa que ella tenía en la población del Sauz, en el municipio de Ures, relativamente cercano a Hermosillo.

Por otra parte, Cynthia Radding aborda un tema muy recurrente en la historia de Sonora, que Raquel lo tenía en su ADN de historiadora y antropóloga. Se trata de la sublevación de 1739-1741, movilización de protesta multiétnica que involucró a varios pueblos de las cuencas de los ríos sinaloenses, extendiéndose hasta alcanzar los asentamientos del sur y centro de Sonora. Caso con el cual, la autora nos describe cómo, a mediados del siglo XVIII, las comunidades yaquis y mayos defendieron sus espacios y exigieron respeto a su autonomía. Autonomía que les diera el derecho de mantener el propio manejo de su economía, además de la injerencia en el culto de la doctrina católica en sus comunidades. Sus protestas —nos dice Cynthia Radding— “levantaron en alto las imágenes dramáticas de la liturgia, expresadas en sus danzas y cantos, siempre vinculando estas expresiones con el poder espiritual del monte: del *huya ania* (de los yaquis), es decir “del mundo del bosque.” (p. 201). Así, puede observarse cómo en ese entonces los oficiales indígenas que se rebelaron defendieron tenazmente su autonomía política, la posibilidad de tener su propio gobierno, aún en medio de sus divisiones internas.

A propósito de oficiales indígenas, y por el mismo sendero del trabajo de Cynthia Radding, José Marcos Medina Bustos analiza el papel del líder yaqui Juan Ignacio Jusacamea, también conocido como Juan Banderas. Un personaje central en la agitada vida política de los primeros años de vida independiente (entre 1825 a 1833), tanto por encabezar a los yaquis al enfrentar, una vez más, a las fuerzas invasoras de sus territorios, militares federales y estatales, así como al ponerse al frente de la resistencia pacífica ante las políticas contra su autonomía. Para lo cual, nos dice su autor, debió utilizar la astucia, la negociación y las alianzas con sectores de las elites sonorenses. Análisis para nada sencillo ya que, “la documentación que ha quedado de esa época, no permite hacer una caracterización fácil de su desempeño, lo cual ha generado diversas versiones en la historiografía” (p. 232)

Con este último señalamiento se puede observar una de las formas del trabajo y quehacer de los historiadores, es decir, el análisis de documentos y de las interpretaciones que los propios

historiadores construyen. Esta última labor constituye el objeto de estudio de esta participación, en donde el autor reconoce el destacado análisis de este tema realizado por Raquel Padilla Ramos en 2010, en el texto denominado: "Autonomía y Ley de Dios en las significaciones imaginario sociales de los yaquis durante la jefatura de Juan Banderas", publicado en el libro *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora. 1767-1940*.<sup>2</sup>

Medina Bustos identifica dos grandes periodos de las obras en las que se aborda la figura de Juan Ignacio Jusacamea. El primero comprende de 1828 a 1962, época durante la cual, los autores analizados por Medina están más preocupados por lograr alcanzar la unidad nacional y el desarrollo económico, lo que los lleva a observar negativamente el liderazgo y los movimientos yaquis de resistencia. El segundo periodo va de 1962 a 2020, periodo en el que se escribe desde centros de investigación académica, por lo que sobresale el interés en el conocimiento, sin dejar de estar presentes las tendencias ideológicas de quienes escriben, prevaleciendo la solidaridad con los indígenas, así como la reivindicación de sus derechos. Además, en este ámbito de lo académico destaca la diversidad de hipótesis planteadas y, por lo mismo, la necesidad de la apertura de nuevos campos de observación y de una gran cantidad y diversidad de fuentes históricas a trabajar, a lo que se suma una mayor colaboración entre las especialidades o disciplinas que abordan este tipo de temas.

Sobre esta última reflexión encontramos el trabajo de Zulema Trejo Contreras, quien nos lleva a observar la historia del convulso siglo XIX, de sus variados y repetidos levantamientos sociales, sus guerras e invasiones extranjeras y las múltiples resistencias indígenas, a través de la óptica femenina mediante una fuente documental escasamente trabajada, como lo es la correspondencia privada. Es de señalarse, que se ha trabajado poco este tipo de documentación por la raquítica existencia de la misma o la enorme dificultad de encontrarla. De hecho, la autora señala, con optimismo y esperanza, que si encontró las misivas que le sirvieron para la realización de este ensayo, seguramente habrá más correspondencias que nos ayuden a construir la historia del siglo XIX con los ojos de las mujeres de ese tiempo.

Por otra parte, la correspondencia es la fuente principal del trabajo de Raquel Torúa, "...análisis de la correspondencia yaqui

<sup>2</sup> Donjuan Espinoza, Esperanza, Dora Elvia Enríquez, Raquel Padilla Ramos y Zulema Trejo Contreras (Comp.) *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora. 1767-1940*. El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora, 2010.

previa a la paz de Ortiz". Aunque se trata de otro tipo de epistolario, el que ayudó a establecer la comunicación del líder yaqui, Juan Maldonado "Tetabiate", con el coronel del Ejército federal, el veracruzano Francisco Peinado. La idea central de este trabajo es mostrar que el líder yaqui reproduce las formas de escritura de su contraparte con la idea de adecuar su discurso y así favorecer intereses propios, como una estrategia de lucha y sobrevivencia. Esto a pesar de que Juan Maldonado no hablaba castellano, por lo que debió recurrir necesariamente a intérpretes para que leyeran y tradujeran del español al yaqui las cartas remitidas por Peinado. Y, a la inversa, para plasmar en español las ideas en yaqui del jefe Tetabiate y los otros miembros de su comunidad.

Esta correspondencia —nos dice la autora— nos permite observar las distintas etapas de la negociación entre las partes en conflicto, la que duró aproximadamente cuatro meses. No era la primera vez que los yaquis establecían comunicación epistolar con los yoris, por lo que en sus epístolas se muestra plenamente el conocimiento adquirido de las formas de la diplomacia, aunque se puede percibir que su discurso aparente va más allá de las buenas y adecuadas maneras de comunicarse. Es así que parece claramente que se trata de una estrategia de lucha, de la defensa de su autonomía y de su sistema tradicional de vida.

El siguiente trabajo utiliza como principal fuente de información las notas periodísticas relacionadas con los yaquis, aparecidas en las páginas del periódico *Regeneración*. Publicación periódica fundada —como se sabe— por los hermanos Jesús y Ricardo Flores Magón, acompañados por Antonio Horcasitas. Este ensayo de Alonso Torúa está dividido en cuatro partes, además de la introducción y las conclusiones: 1. La guerra del Yaqui en el periódico *Regeneración*, 2. La deportación de los yaquis, 3. Madero y los yaquis en el periódico *Regeneración*, y 4. No rindáis las armas hermanos Yaquis.

Al autor no le sorprende que el periódico magonista denunciara las atrocidades porfiristas cometidas contra los yaquis, con crudas descripciones de muertes y asesinatos o la deportación de mujeres y niños. Además de la corrupción de los gobernadores sonorenses y de los altos mandos del Ejército al utilizar el conflicto contra las comunidades yaquis para obtener ganancias, mediante la invención de puestos militares que no existieron, pidiendo dinero para comprar equipo de guerra que nunca se compró, o con la venta de indígenas a esclavistas yucatecos. Por este camino, Alfonso Torúa nos hace ver que gracias a las investigaciones de Raquel Padilla, hoy sabemos que en esa lista de beneficiados con la llamada guerra yaqui, estaban comerciantes

de distintos géneros, que no tenían empacho en vender sus mercancías, tanto al gobierno, como a los rebeldes (p. 352).

Tampoco le sorprende al autor del ensayo que los editores del periódico *Regeneración* denunciaran el incumplimiento de Francisco I. Madero con los indígenas sonorenses, a quienes prometió devolverles la tierra arrebatada y sacar al Ejército de su territorio. Ya que los magonistas consideraron que cualquier trato a que llegaran terminaría en una traición de Madero, por lo que le añadieron el calificativo de “embaucador” al llamado “apóstol de la democracia”. Esto porque denunciaron en sus páginas que dicho presidente sabía muy bien que las tierras que supuestamente devolvería se vendían en Los Ángeles, California, por medio de una poderosa compañía de bienes raíces, a la que no le quitarán nada para no perder el apoyo de los millonarios de Estados Unidos. Por otro lado, lo que sí sorprende a Alfonso Torúa, y lo deja planteado como para futuras investigaciones, es el hecho de que las relaciones entre magonistas y yaquis no pasaran de la mera solidaridad y las buenas intenciones, a pesar de que coincidían en su demanda más sentida, como era la necesidad de restituir las tierras usurpadas a sus legítimos dueños.

Así llegamos al último de los ensayos de la segunda parte del libro. Se trata de un ejercicio de historia oral, herramienta de historiadores y antropólogos, con la cual se ayudan para construir o recuperar valiosos testimonio, de ahí su título: “El sentir Yaqui. Testimonios”. Mediante el recurso de la entrevista, José Luis Motezuma le pregunta al grupo de amigos yaquis de Raquel Padilla, con los que viajó a Suecia, a revisar el material etnográfico de esa comunidad sonorenses resguardado en el Museo de las Culturas del Mundo: Anabela Carlón Flores, Teodoro Buitimea Flores, Fernando Jiménez Gutiérrez y Félix Espinoza Espinoza.

Por cierto, dicho material etnográfico ya se encuentra en tierra sonorenses gracias a la labor precisamente de este grupo, encabezado por la investigadora del INAH Sonora. La entrevista fue realizada básicamente con cinco preguntas: 1. ¿Cómo conocieron a Raquel y por qué trabajaron con ella? 2. ¿Cómo ven ustedes el trabajo de Raquel con los yaquis? 3. ¿Qué significa el retorno del material etnográfico de Tlaxcala a los ocho pueblos yaquis? 4. ¿Cuál fue su relación con Raquel y cuál fue la relación de los yaquis con ella? y 5. ¿Cómo ven el hecho de que a Raquel le hayan hecho importantes ceremonias yaquis, además de que una parte de sus cenizas las depositaran en el Bacatete? Vale mucho la pena conocer las diferentes respuestas que dieron los entrevistados, por ello, invito a los lectores de esta reseña a leerlas completas



en el libro. Aquí sólo transcribo una pequeña parte, ordenada de manera diferente a como están en el texto:

“Porque ella sumaba más hacia la unidad y no a fragmentar a los yaquis... Ella sí respetaba lo de nosotros... Ella era *jamut yowe*, ‘mujer líder (de mayor jerarquía)’ con toda esa experiencia y conocimiento que tenía para moverse dentro del mundo yori...

Como luchadora de las buenas causas se ganó el corazón del indio yaqui, ella fue de las personas que estaban en el frente defendiendo el territorio... Ella siempre estaba disponible desde el mundo yori ‘no yaqui’ con su inteligencia, amistad y conocimiento, como yoeme, es decir ‘como yaqui’...

Comencé a trabajar con ella en sus investigaciones, yo como parte de la cofradía de los chapayecas o cojtumbre yaura y [por] ser descendiente directo de uno de los “hijos de la deportación” [a Tlaxcala]...

El trabajo [escrito] que realizó Raquel sobre los yaquis es una oportunidad de conocer la historia yaqui, [ya que] conocemos nuestra historia de manera oral y no siempre se tiene la oportunidad de contar con alguien [como Raquel] que tenga ese conocimiento, ya que muchos de nuestro mayores ya descansan en el mundo de los ancestros...

(...) cuando entré al lugar donde tenían todo [el material etnográfico] de los yaquis allá [en Suecia]... sentía la presencia de yaquis adentro del cuarto... Me pareció mucho a lo que los mayores nos cuentan... lo que se conoce como el Yo’o Joara [‘lugar de encanto’]...

En una ocasión le dije a Raquel que veía a todos nuestros mayores caídos en [la] guerra, los que sufrieron en los cerros, [todos ellos] a lado suyo... de eso me acordé... cuando me dijeron que [sus cenizas] las llevarían con Tetabiate. Ella se merece estar en ese lugar, a un lado de Tetabiate, ella se merece estar en nuestro territorio...

Ojalá que salgan más Raqueles y que nosotros, en honor a ella, hagamos lo que nos corresponde hacer”.

Por último, con las siguientes palabras definió la propia Raquel Padilla el lugar donde ahora se encuentra una parte de sus cenizas: “La sierra del Bacatete es un punto geográfico emblemático para casi cualquier sonorenses. [Pero] para los yaquis significa mucho más que eso, es tierra sagrada, depositaria de su

historia de resistencia y es morada de héroes". Lugar donde por iniciativa de mujeres de Pótam, se decidió depositar una parte de ella, como reconocimiento de la solidaridad que siempre mostró con ellas "la maestra, *yooowe* (ancestral)".

**Edgar Omar Gutiérrez López**  
Dirección de Estudios Históricos  
Instituto Nacional de Antropología e Historia  
egutiérrez.deh@inah.gob.mx

## Sublimes paisajes sonorenses. Historias detrás del obturador

Yorubyth Nereyda Ruiz Sierra\*

La fotografía me ha permitido observar los paisajes a través del lente, enfocar, ajustar, detener cada parte del cuerpo, dejar de respirar, dar un clic, sonreír y suspirar; para finalmente quitar el ojo del lente, bajar la cámara, disfrutar y admirar las maravillas de la naturaleza, quedando en el interior de aquella caja con lentes un recuerdo intacto de ese momento para ser compartido aquí y ahora.

La fotografía de paisaje es la apreciación visual de un entorno y su diversidad. A través de ella se puede tener un registro histórico de los cambios en la superficie de la tierra, ya sea por el impacto de la naturaleza o los grupos humanos, es posible visualizar la vida de civilizaciones pasadas en estos lugares, así como lograr que otros ojos en diversas partes del mundo admiren estos lugares, y a pesar del tiempo y la distancia conozcan más sobre una región. En el mejor de los casos, puede ser tanto el impacto de aquella imagen que quieran vivir en carne propia la experiencia de estar ahí.

Esta colección fotográfica muestra la diversidad de paisajes en territorio sonorenses, desde el mar hasta el desierto y el cielo que los ilumina. Sus colores se imponen; el azul del mar de cortes, pasando por el verde del sahuaro, el amarillo de atardeceres y gobernadoras, hasta el café del desierto, arenas y montañas. Las nubes y las tonalidades que da el cielo les da ese toque particular que los hace únicos.

Antes de llegar a Sonora tenía la idea de un paisaje desértico, un lugar solitario, inhóspito y lleno de arenas, sin embargo, en mi paso por diferentes lugares del estado me he encontrado con fascinantes e irreales paisajes, logrando entender que el desierto tiene vida.

Las imágenes que a continuación presento fueron tomadas entre los años de 2017 y 2022, algunas durante los recorridos

\* Pasante en arqueología por la Universidad Autónoma del Estado de México, CUT Tenancingo. lakers.14.nr@gmail.com.

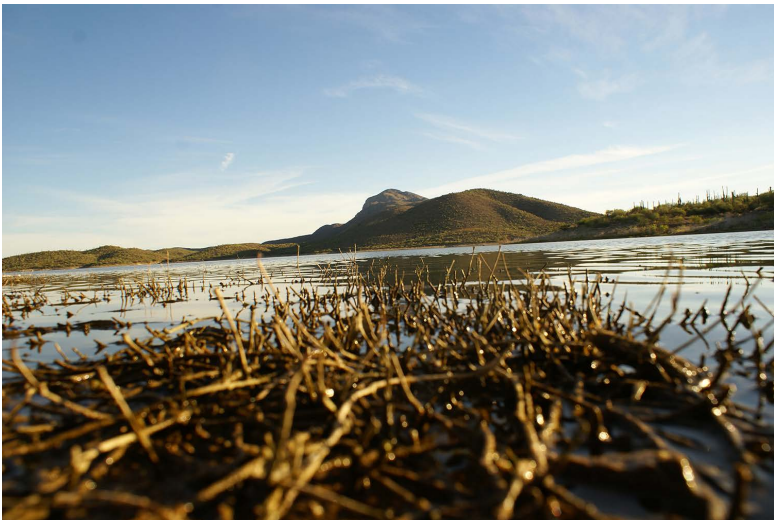
en campo como parte de la labor arqueológica y otras, en largas caminatas de exploración personal. Dentro de los lugares capturados se encuentran el mar del Golfo de California y la isla Tiburón, lugar del pueblo comcaac, algunos lugares del territorio yaqui, El Pinacate y Gran Desierto de Altar donde transitan los tohono o'odham.

Cada una de las fotos representan parte importante de mi vida, cada una tiene un recuerdo en concreto cargado de sentimientos. Espero lograr transmitir la felicidad, la paz, el cansancio y la nostalgia que sentí en cada toma.

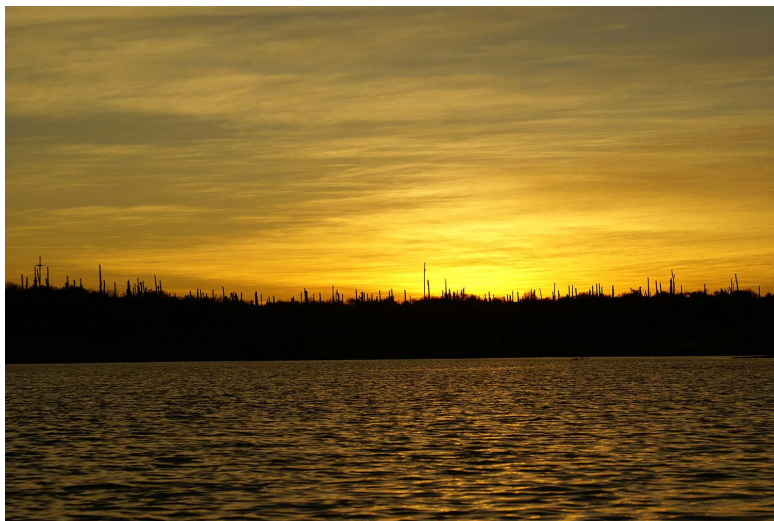
Que los que habitan estas tierras sonorenses estén orgullosos de sus paisajes, que se logren conservar y muchos ojos tengan la oportunidad de apreciarlos, y a los que no las conocen aún, que esto sea un impulso para salir a la aventura.



*Inmóvil.* Punta Chueca, Sonora, 2017.



*Reflejo.* Atil, Sonora, 2017.



*Atardecer y sombra. Atil, Sonora, 2017.*



*Entrada al nacimiento. La Pintada, 2019.*



*Dualidad: sombra y luz.* Sonora, 2019.



*Gris profundo.* Puerto Libertad, Sonora, 2017.





*Mira arriba.* Puerto Libertad, Sonora, 2022.



*Las huellas que se borran.* El Pinacate y Gran Desierto de Altar, 2017.





*El abismo se acerca.* Guaymas, Sonora, 2018.



*El desierto tiene vida.* Trincheras, Sonora, 2018.



*Ilusión. El Pinacate y Gran Desierto de Altar, 2017.*



*La erosión en el tiempo. Trincheras, Sonora, 2018.*



*Abrigado en tinieblas.* Atil, Sonora, 2018.



*Resurgir.* El Pinacate y Gran Desierto de Altar, 2017.





*Tres sahuaros. Guaymas, Sonora, 2017.*



*Sincronía en el aire. Atil, Sonora, 2017.*



*Entre sahuaros existo. Puerto Libertad, Sonora, 2022.*



*Desierto y mar, muerte y vida. Puerto Libertad, Sonora, 2022.*



*Gobernando en el desierto.* Guaymas, Sonora, 2017



*Sahuaro lunar.* Desemboque, Sonora, 2022.

## Instructivo para autores

*Noroeste de México* es una revista de difusión científica, dirigida a las/os estudiosas/os de las ciencias sociales y las humanidades. Su objetivo es publicar artículos originales y relevantes de investigación con enfoque regional centrados en la investigación antropológica e histórica del patrimonio cultural del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos, a partir de enfoques disciplinarios o interdisciplinarios afines a las ciencias sociales y aplicando metodologías cuantitativas y cualitativas. Los artículos publicados acreditan un proceso de dictamen académico en la modalidad de pares ciegos. Todas las contribuciones, en la modalidad de artículo, ensayo, reseña de libro o memoria fotográfica, deberán ser inéditos, preferentemente en español, y con enfoque regional en las disciplinas antropológicas e históricas aplicando metodologías cuantitativas y cualitativas.

### **Memoria fotográfica**

Aquellos investigadores que trabajan con temas de fotografía mexicana podrán proponer una selección de entre 15 y 20 fotografías articuladas por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica, para su publicación. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de cinco cuartillas.

### **Modo de entrega de originales**

El material propuesto se enviará únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico a [noroestedemexico@inah.gob.mx](mailto:noroestedemexico@inah.gob.mx).

- Los ensayos no excederán de 20 cuartillas incluyendo bibliografía, las reseñas de libros serán de 4 cuartillas máximo, mientras que los artículos no excederán de 30 cuartillas incluyendo referencias.

- Los textos se entregarán en Word, con tipografía estilo Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5 pto. sin espacio entre párrafos. Sin sangría de la primera línea de cada apartado, con sangría en los siguientes párrafos. Los distintos niveles de títulos estarán claramente marcados.
- Se deberán incluir en la primera página, como nota a pie, la siguiente información: nombre del autor, adscripción, dirección de correo electrónico e identificador ORCID, aplicable a cada autor. En el caso de artículos, además se incluirá un resumen de 150 palabras como máximo en español y su versión en inglés, así como hasta cinco palabras clave en ambos idiomas.
- Todas las notas aclaratorias deberán ir a pie de página con su llamada en numeración corrida en arábigos volados.
- Los dibujos, mapas y fotografías se denominarán figuras, las gráficas se llamarán gráficas y las tablas o cuadros se llamarán cuadros. Cada una estará numerada y se indicará en el texto el lugar donde corresponda (figura 1, figura 2, etc.), añadiendo un breve texto descriptivo que no exceda de tres líneas, con el crédito legal. Las gráficas, tablas y cuadros deberán elaborarse y enviarse en Excel, dibujos, mapas y fotografías tendrán una resolución mínima de 300 dpi. Se enviará cada uno de estos archivos por separado, indicando claramente a qué número de figura, gráfica o cuadro corresponde.
- En el caso de imágenes que requieran permisos especiales, el autor o autora deberá hacer los trámites correspondientes.
- Para referencias no textuales en el cuerpo del texto se deberán incluir entre paréntesis los dos apellidos de la autora o autor (para el caso de referencias en español) y el año de publicación separados por una coma. A partir de tres autores, solo se escribirá el o los apellidos de la primera autora o autor, seguido de *et al.* y el año, separados por coma, ejemplo: (Wilcox *et al.*, 2008). Para referencias textuales, o paráfrasis, incluir la página correspondiente, ejemplo: (Faulhaber, 1995:302-303) o (Faulhaber, 1995:156, 302). Para dos o más referencias del mismo autor y año etiquetar cada referencia como "a", "b", etc., según su aparición en el manuscrito, ejemplo: (Watson, 2008a; 2008b). Cuando se trate de más de una referencia, se citarán en orden alfabético de los autores, no cronológico de la fecha de publicación, ejemplo: (Aguilar Zeleny, 2011; Pailles, 2017; Watson, 2007).
- Las citas textuales que ocupen menos de cinco renglones no se separarán del texto e irán entre comillas; las de más



de cinco renglones se separarán del texto dejando una línea en blanco antes y una después, sangrando cinco espacios a la izquierda; se escribirán a renglón seguido, incluyendo la referencia correspondiente al final de la cita de acuerdo con las indicaciones de los incisos anteriores.

- Las referencias de fuentes primarias como archivos históricos, documentos en archivo, cartas, etc., se incluirán como nota a pie siguiendo la numeración corrida, conforme al formato que se indica más adelante.
- Las referencias bibliográficas se enlistarán bajo el título de Referencias al final del escrito, en orden alfabético a partir del apellido del primer autor. En los casos de varias referencias del mismo autor, irán en orden de la más reciente a la más antigua, sin repetir el nombre. En caso de autores iberoamericanos se pondrá apellido paterno y materno si se conoce. Así mismo, deberá escribirse el nombre del autor o autora, no iniciales. El formato para presentar los distintos tipos de referencias se explica a continuación:

### Libro impreso y electrónico:

Autor o autores

Año *Título*. Edición (si es distinta a la primera). Traductor. Título de la serie o colección, volumen. Editorial, lugar de publicación. (Para más de un autor, ponga en orden inverso de apellidos solamente el primero, separando con comas los subsiguientes, usando “y” en lugar de la coma, antes del último autor).

Brannif, Beatriz

1992 *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México*. Colección Científica, Vol. I. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Gouy-Gilbert, Cécile

1985 *Una resistencia india: los yaquis*. Colección Hors, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, DOI: 10.4000/books.cemca.3352, con acceso el 8 de junio de 2021. (Cuando no se cuente con el DOI, sustituya por la URL).

Martin, Debra L., Ryan P. Harrod y Ventura R. Pérez  
 2013 *Bioarchaeology: An Integrated Approach to Working with Human Remains*. Manuals in Archaeological Method, Theory and Technique. Springer, Nueva York.

### Libro con editor o compilador:

Nombre del editor (Ed.), compilador (Comp.), director (Dir.), colaborador (Colab.), organizador (Org.), etcétera.

Año Título. Edición (si es distinta a la primera). Traducido por (nombre del traductor). Título de la serie, volumen. Editorial, lugar de publicación.

Singleton, Theresa A. (Ed.)

1985 *The Archaeology of Slavery and Plantation Life*. Studies in Historical Archaeology, Academic Press, Orlando, Florida.

### Libro reimpresso:

Cobo y Peralta, Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, editado por Francisco Mateos. Ediciones Atlas, Madrid, España.

### Capítulo de libro impreso y electrónico:

Autor

Año Título. *Nombre del libro*, volumen, editado por (nombre del editor), páginas (pp.). Editorial, lugar de publicación.

Douglas, John E. y Arthur C. MacWilliams

2015 *Society and Polity in the Wider Casas Grandes Region*. En *Ancient Paquimé and the Casas Grandes World*, editado por Paul E. Minnis y Michael E. Whalen, pp. 126-147. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Keltner, Dacher y Paul Ekman

2003 Introduction: Expression of Emotion. En *Handbook of Affective Sciences*, editado por Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer y H. Hill Goldsmith, pp. 411-414. Oxford University

Press, Nueva York. Disponible en <https://1ammce38pk-j41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Intoduction-Expression-Of-Emotion.pdf>, con acceso el 13 de noviembre de 2016.

### Artículo en revista impresa y electrónica:

Autor

Año Título. *Nombre de la revista*, volumen(número):páginas.

Flannery, Kent V.

1973 The Origins of Agriculture. *Annual Review of Anthropology*, 2(1):271-310.

Fields, Misty, Edward E. Herschaft, Debra L. Martin y James T. Watson

2009 Sex and the Agricultural Transition: Dental Health of Early Farming Females. *Journal of Dentistry and Oral Hygiene*, 1(4):42-51.

Hamilakis, Vinças

2003 Iraq, Stewardship and "The Record": An Ethical Crisis for Archaeology. *Public Archaeology*, 3(2):104-111. DOI:10.1179/pua.2003.3.2.104. (Si la publicación *online* precede la publicación impresa y se desconoce el número de páginas, sustituir las por "en prensa").

### Artículo de periódico impreso o electrónico:

Reportero(a)

Año Título. *Nombre del periódico*. Día y mes de publicación:página. Lugar de publicación. (si el artículo no está firmado, el nombre del periódico reemplaza al autor).

Paz Avendaño, Reyna

2022 Rescatan acervo documental y sonoro sobre huicholes y coras de Theodor Preuss. *La Crónica* 14 de febrero:21. Ciudad de México.

Paz Avendaño, Reyna

2022 Rescatan acervo documental y sonoro sobre huicholes y coras de Theodor Preuss. *La Crónica* 14 de febrero. <https://>

[www.cronica.com.mx/cultura/rescatan-acervo-documental-sonoro-sobre-huicholes-coras-theodor-preuss.html](http://www.cronica.com.mx/cultura/rescatan-acervo-documental-sonoro-sobre-huicholes-coras-theodor-preuss.html), con acceso el 14 de febrero de 2022.

### **Ponencia o conferencia:**

Autor

Año Título. *Nombre del simposio, coloquio, etc.*, lugar donde se llevó a cabo.

Padilla Ramos, Raquel

2010 Antigachupinismo y antiyorismo yaquis en el siglo XIX. Ponencia presentada en la *11 Reunión sobre Independencia y la Revolución en el Noroeste de México*, La Paz, Baja California Sur.

### **Tesis:**

Autor

Año Título. Grado que se obtuvo con la tesis y especialidad, departamento o facultad, Universidad, lugar de presentación.

Álvarez Palma, Ana María

1985 Consideraciones sobre una comunidad agrícola prehispánica en el sur de Sonora. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Cajigas, Rachel

2019 Human Modifications to Sonoran Desert Landscapes during the Early Agricultural Period: Geoarchaeological Investigations at Tumamoc Hill, Arizona, U.S.A. and La Playa, Sonora, Mexico. Tesis de Doctorado en Filosofía, Department of Geosciences, The University of Arizona, Tucson, Arizona.

### **Manuscrito inédito, reportes, informes:**

Autor

Año Título. Tipo de manuscrito, nombre del archivo donde está disponible, institución que alberga el archivo, ubicación del archivo.

Carpenter, John, Guadalupe Sánchez y Elisa Villalpando

1998 Rescate arqueológico La Playa (SON:F:10:3), municipio de Trincheras, Sonora, México. Informe técnico, Archivo Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Dellinger, Samuel C.

1932 Notas de campo originales inéditas del abrigo Ozark. Manuscrito en archivo, University of Arkansas Museum, Fayetteville, Carolina del Norte.

### **Páginas web y documentos electrónicos**

Autor

Año Título. Tipo de documento, URL, fecha de acceso

Beta Analytic

2020 Beta Analytic: Datación por radiocarbono desde 1979. Documento electrónico, <https://www.radiocarbon.com/espanol/beta-analytic.htm>, con acceso el 18 de enero de 2021.

Combahee River Collective

1977 Manifiesto Colectiva del Rio Combahee - Una declaración negra feminista. Documento electrónico, <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1802>, con acceso el 5 de octubre de 2019.

### **Materiales de fuentes primarias (documentos históricos, registros administrativos, cartas, testimonios orales, etc.).**

Debido a que este tipo de referencias provienen de archivos específicos y variados, es imposible proveer una fórmula general para tales citas, sin embargo, es importante incluir los siguientes datos:

Nombre del archivo, el título del trabajo (si existe), la naturaleza del material (ejem., carta [opcional]), el nombre de la colección, el número de identificación (legajo, fascículo, folio, etc.), la fecha (si se conoce) y la localización geográfica del material.

Archivo General de la Nación, Lima [AGN], Juzgado de Aguas 3.3.7.23, f. 3.v.

Cita sucesiva: AGN y la referencia "Aguas" (ej., AGN, Aguas 3.3.4.39, 3.3.9.9).

F. Boas a E. B. Howard, carta, 9 de mayo de 1935, Papeles de Boas, American Philosophical Society, Filadelfia, Pensilvania.

Raimond Quenel, Etienne Govreau y Marie Louse Quenel a la Casa de Gruys Verloins, venta de la propiedad, 8 de febrero de 1752, Manuscritos Kaskaskia [MK], Oficina del Condado de Randolph, Chester, Illinois; cita sucesiva: MK 52:2:8:1

Aguilar Zeleny, Alejandro a José Romero, entrevista, 28 de enero de 2023, Colonia Makurawe, Álamos, Sonora, audio mp3, Archivo Sonoro, Sección de Antropología del Centro INAH Sonora.

## Imagen de portada

“La máscara del pascola triste”

Máscara de pascola yaqui tallada en madera de álamo. Artesano desconocido.

Utilizada en el barrio yaqui de La Matanza en fiestas y ceremonias tradicionales.

Vendida por el danzante de Venado y matachín, Luis Ramírez.  
Colección particular AAZ.



**GOBIERNO DE  
MÉXICO**

**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



CentroINAHSonora