

ENTRE YORIS Y GUARIJÍOS

Crónicas sobre el quehacer antropológico



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



**MARÍA
TERESA
VALDIVIA
DOUNCE**

ENTRE YORIS Y GUARIJÍOS

Crónicas sobre el quehacer antropológico

Primera edición: 2007

© D.R. 2007, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

ISBN: 970-32-4179-4

Diseño de portada: Rubí Fernández

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ENTRE YORIS Y GUARIJÍOS

Crónicas sobre el quehacer antropológico



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



**MARÍA
TERESA
VALDIVIA
DOUNCE**

*A María de los Ángeles Dounce Villanueva
Con profundo amor, respeto y admiración*

El doble aspecto de los estudios, teórico y práctico, hallará de este modo su justificación en los nuevos objetivos de la profesión. Porque, por desgracia, la antropología reclamará en vano ese reconocimiento que merece por sus solas conquistas teóricas, si no se esfuerza, en el mundo enfermo y angustiado en que vivimos, por demostrar además “para qué sirve”.

Claude Lévi-Strauss

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	14
LA LÍNEA DIFUSA: ETNOGRAFÍA Y LITERATURA EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA	
Andrés Medina Hernández	21
Etnografía y literatura	25
Del texto etnográfico a la literatura	32
Teresa y los guarijíos	45
SIERRA DE NADIE	53
San Bernardo y sus vecinos	55
Tres historias de yoris, guarijíos, extraños y extranjeros en la sierra ..	71
¿Indigenistas en acción?	95
Sierra de nadie	116
MAPAS DE LA REGIÓN GUARIJÍA	137
RECUENTO FOTOGRÁFICO	147
COMO UNA HUELLA PINTADA	
Cipriano Buitimea y Teresa Valdivia	161
De la vida de Cipriano	167

Cómo vivía la gente	170
Algo más sobre la costumbre	175
Los que caminan adelante	179
Miedo a luchar	184
Trámites, burócratas y funcionarios	189
Alianzas indígenas	196
Cambio de vida	199
Pequeños problemas de hoy	204
Moral, delito y ley	208
Epílogo	213
SOBRE LOS TESTIMONIOS INDÍGENAS Y LA TAREA ANTROPOLÓGICA AL EDITARLOS	217
APÉNDICES	235
Noticias sobre el pueblo guarijío. Cronología	237
Fuentes sobre los guarijíos de sonora	245
Bibliografía	259

PRESENTACIÓN

He estado ligada a los guarijíos desde el verano de 1978, cuando fui comisionada por el Instituto Nacional Indigenista (INI) para introducir los programas gubernamentales en aquella región. En ese tiempo los indígenas no tenían nada y llevar los servicios que estaban solicitando no era un asunto fácil de resolver porque ni siquiera disponían de tierras donde instalarlos. Podría parecer exagerado decir que carecían de todo, pero a veces la realidad supera nuestra imaginación. No poseían tierras ni casa propia, no tenían acceso al agua potable ni al servicio médico, no había caminos ni energía eléctrica. Nada. Solamente su pobreza. Algunos todavía vestían con *zapeta* (taparrabo) y *contesie* (cubre espalda), y vivían en cuevas. Eran peones acasillados en los grandes ranchos de las familias *yoris* (los no indios). Y aunque para un antropólogo común tales circunstancias no son en modo alguno motivo de sorpresa –mucho menos razón para establecer un juicio–, para mí sí lo fueron, definitivamente, desde la primera asamblea a la que asistí para conocer sus problemas: mi motivo fue el olor fétido del hambre que emanaba de aquel conjunto de estómagos vacíos y que condujo, ese mismo año, a la muerte de dos adultos por inanición. Así que no es exagerado decir que en el verano del 78 los guarijíos no tenían nada. Por estas razones, Cipriano Buitimea dijo refiriéndose a aquella época: “teníamos unos problemas tan grandes que no alcanzábamos a ver la orilla”.

Inicié mi trabajo indigenista con la única idea de obtener tierras para los indígenas, pero en la primera oportunidad que tuve difundí el estado en el que se encontraban, pues creía que una de las causas de su situación era el aislamiento en el que habían vivido tanto guarijíos como *yoris*. El trámite agrario me llevó a realizar una pequeña recopilación histórica para fundamentar su derecho a la tierra en la que trabajaban como peones acasillados, la cual se integró al expediente de solicitud agraria en calidad de peritaje. Sobra decir que el trabajo no fue utilizado por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), aun cuando formaba

parte de sus requisitos, ya que la dotación de las tierras se efectuó por decisión política (por absurdo que parezca, según la SRA, los indígenas, pobladores originarios de México, tenían que demostrar su derecho agrario como cualquier sujeto jurídico con base en el usufructo de la tierra por un periodo determinado). Sin embargo, el peritaje histórico me ayudó a escribir un breve artículo etnográfico que el Instituto me solicitó.

Cuando supuse que estábamos muy cerca de obtener las tierras, José Zazueta y yo diseñamos el uso que se daría a esos predios definiendo tres áreas: productivas, de servicios y habitacionales. Pero como los conflictos por tierras son a la vez jurídicos, económicos y políticos, generalmente se convierten en disputas violentas de las que sobreviven los más aptos. No era mi caso, y por esa razón tuve que renunciar al INI dos años antes de ver concluida la dotación ejidal, no sin antes denunciar, una vez más, la situación desesperante y crítica de los guarijíos.

En 1981 regresé a la región como visitante y pude comprobar que nuestro diseño de uso de los predios era una realidad tangible. Quizás por esa razón me desentendí un poco de mis amigos guarijíos durante los siguientes años y continué haciendo investigación en diferentes instituciones; pero antes de ello, traté de que el trabajo realizado en Sonora pudiera tener algún sentido como tesis de licenciatura.

Al poco tiempo estaba de regreso en el INI y, aunque no había vuelto a pisar tierra guarijía, la jefa de publicaciones me pidió un artículo sobre la *tuburada*¹ para el boletín interno. En eso estaba cuando me llegaron noticias tardías, y nada agradables, sobre los guarijíos: José Zazueta había muerto un año atrás, por lo que la tribu le estaba ofreciendo su tuburada anual como velación. Ese fue el motivo de mi nueva visita a Mesa Colorada, en 1989. Había perdido a un amigo muy querido. Lo menos que pude hacer fue acudir a su velación, visitar su tumba y escribirle una carta de despedida. Lamentablemente, con la muerte de José Zazueta también se había perdido una buena parte de la historia de la tribu. El hecho era irremediable. Esto pensaba en Mesa Colorada mientras comía tortillas de un canasto lleno. La vida de José no había sido inútil: gracias a su coraje y habilidades de líder logró que la tribu cerrara filas en la lucha por la tierra; ahora ya la tenían, al igual que sus propias casas, un reducido hato de reses en colectivo, escuela, casa de salud,

¹ La tuburada es un ritual guarijío que consiste en rezar y danzar por tres noches continuas. A los rezos se les llama *Tuburi* y, a la danza, *pascola*. Este ritual se realiza para agradecer y pedir a Dios, o para despedir a los muertos. Sea cual fuere la ocasión, se debe cumplir por tres años consecutivos.

casa de la cultura, un pequeño camino por el que se podía llegar al menos al primer poblado indígena y ¡tortillas en abundancia!

Creo que al visitar la tumba de José, él me contagió algo de su coraje porque al año siguiente me encontraba escribiendo sobre una parte de la historia de esa lucha –de la que fui testigo–, con lo cual, pensé, había terminado mi deuda con los guarijíos y cerrado ese capítulo de historia laboral, antropológica y de vida. Así nació, en 1990, *Sierra de nadie*, el ensayo en el que me propuse describir sin reservas un tipo de trabajo antropológico (el indigenista), pero hablando en primera persona –de lo que hice, dejé de hacer, por qué y cómo pudieron suceder tales cosas– y con absoluta honestidad, como si ésta fuera indispensable para hallar las respuestas a una serie de preocupaciones que pueden asaltar la mente del antropólogo en campo.² *Sierra de nadie* me llevó a la necesidad de ordenar mis reflexiones en torno a las diferentes formas en las que el antropólogo de campo puede relacionarse con los actores e interpretar y transcribir la cultura que investiga. Entonces esboqué algunas de estas ideas en una ponencia para el XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora (1992). Si bien mi interés sobre el método de campo ha estado presente desde que fui estudiante de antropología en la Universidad Veracruzana, tal vez mis inquietudes no se hubieran materializado en *Sierra de nadie* si mi profesor, Andrés Medina Hernández, no me hubiera sugerido hacerlo. Aunque confieso que, cuando lo hizo, en 1979, me pareció un desatino, con el tiempo pude revalorar la sugerencia de Andrés Medina al reconocer que este tipo de trabajo también es antropológico y, por lo tanto, del mismo modo debe ser expuesto, analizado, discutido y reflexionado por el gremio, explotando todas sus ricas vetas. En esta clase de materiales encontramos otras respuestas al método antropológico, a las técnicas y al estilo de hacer antropología en México.

Regresando a aquellos años, recuerdo que después de la visita fúnebre a mi amigo José Zazueta, tuve que hacer constantes viajes a la zona por diferentes motivos. En 1990, fui enviada por el INI para elaborar un estudio del caso agrario que concluí ese mismo año. Después, mientras realizaba la investigación, Cipriano Buitimea –uno de los actores principales del proceso de lucha por la tierra en la región guarijía– me pidió que escribiéramos un libro que hablara de “cómo sufrimos los guarijíos

² En noviembre de 1990, *Sierra de nadie* ganó el primer lugar del concurso nacional Cincuenta Años de Indigenismo en México, convocado por el INI, quien lo publicó en 1994, con un tiraje de tres mil ejemplares.

de aquí, de la sierra, para conseguir las tierras; de todo lo que pasó y cómo lo hicimos.” Estaba preocupado por la inevitable condición de ser mortales y no quería irse como José, sin dejar un legado a las nuevas generaciones, sobre todo cuando observaba que los jóvenes no valoraban lo que con tantos esfuerzos se había conseguido: tierra para todos. Así nació *Como una huella pintada*³ (con la misma postura definida en *Sierra de nadie*), testimonio de Cipriano Buitimea, en el que ambos –testimoniante e intérprete– nos constituimos en coautores de la obra.

Con la producción de *Como una huella pintada*, aunada a *Sierra de nadie*, se completaron los dos principales puntos de vista involucrados en el proceso de investigación: el del actor y el del investigador. Sólo faltaba difundir entre los guarijíos esta historia convertida en libro. Pero, ¿cómo podría hacerse tal cosa con un pueblo que tenía cerca de 90% de analfabetismo? Recurrí a la tradición oral con tecnología y elaboré dos versiones de audio en su lengua materna: una para la radio del INI y otra para ser escuchada en cualquier reproductor casero, misma que repartimos a cada jefe de familia. Pero entonces me pidieron que escribiera acerca de cómo trabajamos el testimonio Cipriano y yo, lo cual hice en un texto que presenté como ponencia en Sonora.

De modo que cada vez que creía cerrado mi capítulo con los guarijíos, por alguna razón, éste volvía a estar inconcluso. Por un lado, los motivos para viajar a la región guarijía continuaban emergiendo: después de que el testimonio fue premiado, la esposa de Cipriano nos hizo pagar *tuburada* durante tres años, de 1992 a 1994; además, también hice otras visitas por trabajo “operativo” (como se le dice en el INI). Por el otro, escribí cuatro artículos más sobre pedido y participé, durante cuatro años consecutivos, en el Simposio de Historia y Antropología de Sonora que organiza la Universidad de Sonora, en la ciudad de Hermosillo.

Durante los años siguientes también me dediqué a escuchar. Así me enteré de que los guarijíos se sentían satisfechos de lo que ahora poseían, pero se quejaban de que aún era insuficiente porque trabajaban mucho y, a veces, no obtenían lo necesario, ni siquiera para comer. ¿Qué podían hacer? ¿Qué estaba fallando? ¿Cómo lograr su verdadera autosuficiencia o, cuando menos, una subsistencia digna? Para tal caso, realicé un breve diagnóstico cuyos resultados me indicaban que la tribu había perdido

³ Escrito entre 1990 y 1991, *Como una huella pintada* ganó, en octubre de 1991, el primer lugar en el Concurso Nacional Costumbres y/o Normas Jurídicas de las Comunidades Étnicas del País, convocado por el INI y la Dirección General de Culturas Populares. En 1994 El Colegio de Sonora publicó el libro con un tiraje de mil ejemplares.

fuerza política, que estaba sumida en un tipo de *impasse* creado por la incredulidad de sus nuevas condiciones de vida, especialmente por no saber cómo trabajar sin el patrón *yori*. Si bien este diagnóstico sirvió para tomar algunas medidas, como la de reforzar la autoridad de sus representantes, no fue totalmente certero ya que por la premura con la que tuve que hacerlo faltó relacionar lo social y lo político con los recursos y el ambiente. Así que cuando se reformó el Artículo 27 constitucional y se aprobó la Nueva Ley Agraria, en 1992, ante la pregunta de los guarijíos sobre si les convenía más convertirse en comuneros, mi respuesta fue nuevamente incompleta. Poco a poco tuve que convencerme de que hacía falta un trabajo de investigación amplio para dar respuesta a sus preocupaciones vitales, el cual intenté cumplir con la tesis de maestría, en 1995. Por fortuna, a partir de ese momento era mayor la posibilidad de realizar estudios profundos porque había crecido el interés de investigadores locales y extranjeros en la zona, lo que significó el poder contar ya con libros y artículos publicados, tesis y notas de prensa.⁴ Anteriormente, cualquier investigador social que quisiera hacer su estudio en la región guarijía disponía tan sólo de las fuentes históricas reconocidas en los textos de Andrés Pérez de Rivas, Fernando Ocaranza y Francisco Javier Alegre, así como de los trabajos de los arqueólogos Beatriz Braniff y César Quijada, y de los materiales, pioneros en la zona guarijía, de Howard Scott Gentry que eran –y siguen siendo– una de las fuentes más importantes sobre la región.

Tres años después, me encontraba nuevamente trabajando materiales sobre guarijíos, aun cuando mi proyecto de investigación se situaba entre los mixes de Oaxaca. La reincidencia se debió a que *Sierra de nadie* se había agotado y aún tenía demanda entre los estudiantes, por lo que era necesaria una reimpresión. Nuevamente decidí escuchar las expertas palabras de mi profesor Andrés Medina, quien me recomendó integrar en una obra los textos sobre guarijíos que comparten un mismo interés antropológico. Así, *Sierra de nadie, Como una huella pintada y Sobre los testimonios indígenas y la tarea antropológica al editarlos*,⁵ ahora es *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, en el que confluyen varias de mis

⁴ En la bibliografía general sobre guarijíos que se presenta al final de esta obra como un material adicional, cito las obras de los autores más destacados: Alejandro Aguilar, Andrés Ortiz, Armando Haro, Claudia Harriss, David Yerman, Donaciano Gutiérrez, Isabel Barreras, Leticia Acosta, Mario Camberos, Patricia Salido, Refugio Palacios, Sergio Sandoval, Vidal Salazar y Walter Dodd.

⁵ Originalmente fue publicado con el título de “Voz de los sin voz. Notas sobre el papel de los testimonios indígenas en la historia oral y la perturbante tarea de editarlos. Una perspectiva antropológica”, en 1994. (Citado en la bibliografía general).

reflexiones en torno a la manera de hacer, interpretar y describir el trabajo de campo, a partir de una experiencia intensa y comprometida en la región guarijía de Sonora. Esta integración me ha permitido ampliar algunas pequeñas partes de *Sierra de nadie*, corregir otras de *Sobre los testimonios indígenas y la tarea antropológica al editarlos* y, por razones editoriales, agregar nuevos materiales: mapas, registro fotográfico, cronología y bibliografía. En cuanto a estas últimas, quiero aclarar que ambas se componen de información mínima sobre guarijíos de Sonora, que en muchos casos se encuentra vinculada e, incluso, subordinada a la información relacionada con los así llamados guarojíos de Chihuahua; esto se debe a que son pueblos con una historia y raíces comunes, además de que los de Chihuahua han sido más estudiados que los de Sonora. Por su parte, mi profesor Andrés Medina Hernández hizo gustoso la presentación de esta obra, misma que por el amplio desarrollo de sus ideas, pronto se convirtió en un estudio preliminar: *La línea difusa: etnografía y literatura en la antropología mexicana*, excelente ensayo en el que traza las fronteras entre la etnografía, el método y la literatura, y que, por su riqueza discursiva e informativa, se constituye también en un texto relativamente autónomo.

El lector de *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, no encontrará un estudio etnográfico sobre la cultura del pueblo guarijío, aunque al término de su lectura se sienta plenamente familiarizado con ella; más bien tendrá una mirada distinta –quizá insuficientemente documentada– acerca de los motivos y perspectivas que el antropólogo y los actores culturales podemos tener durante el proceso de trabajo de campo.

Finalmente, y sobre todo, quiero agradecer a Andrés Medina el haberme motivado a trabajar en esta línea antropológica, haber leído y hecho comentarios al primer borrador y, además, aceptar escribir el estudio preliminar de esta nueva obra. Gracias también a Mauricio López Valdés por cuidar con tanta minucia las ediciones de *Sierra de nadie* y de *Como una huella pintada*, en las que aportó sugerencias importantes para mejorar los textos, gracias a su gusto por discutir conmigo los problemas de interpretación cultural y de edición de los testimonios indígenas orales (fueron sesiones diarias durante casi un año, cuando yo escribía el testimonio de Cipriano) y a Adriana Incháustegui por haber compartido la corrección de estilo. A mi madre, María de los Ángeles Dounce Villanueva, quien me ayudó a transcribir las entrevistas grabadas con Cipriano Buitimea. A mi hermana, María Luisa Valdivia Dounce, por sus expertas

sugerencias editoriales y de corrección de estilo que apliqué en la estructura de esta obra; a los dictaminadores anónimos, porque con sus sugerencias la pude mejorar. A Luis Alberto Díaz Flores, por la elaboración de los mapas de la región guarijía. A César Fernández Amaro, por la elaboración de los dibujos. A Martha González en la formación y Ada Ligia Torres en el cuidado de la edición. Y a los lectores de *Sierra de nadie*, que me han expresado gustosamente sus opiniones; espero que para ellos *Como una huella pintada* sea un relato igualmente placentero.

Tepepan, ciudad de México, enero de 2004

LA LÍNEA DIFUSA: ETNOGRAFÍA Y LITERATURA
EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

Andrés Medina Hernández

El tránsito al tercer milenio, en estos días de avasallante globalización, ha estado signado por el florecimiento de la diversidad cultural; una respuesta vital a la poderosa inercia homogeneizante generada desde los grandes centros del capital financiero transnacional, a la que acompaña una estrategia propagandística que difunde, con la intensidad y sutileza de la nueva tecnología comunicativa, un discurso saturado con los colores estridentes de la posmodernidad occidental.

La nación mexicana es diversa en sus orígenes milenarios, en su historia y en su composición cultural contemporánea, en sus contrastes geográficos y en su riqueza biótica; su historia misma muestra el rico entramado de sus variados componentes étnicos y raciales. Sin embargo, a contrapelo de los procesos históricos subyacentes, el Estado mexicano que emerge de la sociedad colonial se ha empeñado en forzar una imposible homogeneidad cultural, racial y lingüística, así como un centralismo político más rupestre que democrático, el cual ha mostrado, ante la evidencia de una diversidad bullente, un síndrome de *balcanización*, es decir, un temor infundado a la fragmentación territorial y política, y ha respondido con una rigidez institucional conducente a la involución o al suicidio.

Así pues, nuestra diversidad no es de ahora, es más bien parte inherente de la historia y la cultura nacionales; la vivimos cotidianamente, la respiramos, pero apenas comenzamos a conocerla, a estudiarla y a asumirla como nuestra alternativa frente a los embates de la globalización virtual y real. De hecho, la reflexión sobre nuestra diversidad, en términos de su significado para la definición de una identidad nacional, ha sido una constante en nuestras tradiciones culturales y literarias, tanto desde los desgarrados intentos de los criollos novohispanos, atrapados entre la discriminación que les imponen los peninsulares y su repugnancia por los pueblos indios, a quienes rechazan como compatriotas, como a los populistas aires de la Revolución mexicana, cuando se cavila acerca de la “psicología del mexicano”, de su carácter *mestizo* y de la necesidad de “integrar” a la fuente más importante de nuestra diversidad, los pueblos indios.

En el marco del nuevo nacionalismo revolucionario aparece la antropología, de la mano de Manuel Gamio, como el instrumento científico para conocer esa diversidad racial y cultural, y para transformarla en el modelo homogeneizante representado en el “mestizo”. Emerge entonces el antropólogo como el especialista dotado de una formación académica y técnica que le faculta para realizar las tareas requeridas para enfrentar una diversidad planteada como uno de los mayores obstáculos para la modernización del país.

Pero el trabajo del antropólogo no es nada fácil, pues para adentrarse en las regiones interétnicas donde se encuentra a los pueblos indios, debe enfrentarse, más que a una alteridad contrastante, a condiciones de pobreza, explotación, injusticia y violencia institucional de las que es imposible permanecer insensible; asimismo, debe cumplir con la exigencia de investigar esa realidad y de aportar un conocimiento que permita, tanto fundamentar las posibles soluciones gubernamentales, como el contribuir a una discusión, teórica y política.

Sobrevivir a estas exigencias profesionales y éticas es una aventura que cada cual resuelve a su manera, pues implica la conjunción afortunada de capacidades personales propicias y de recursos institucionales favorables, pero de los que sabemos muy poco, pues no es algo que se discuta abiertamente, no obstante sus implicaciones para la definición de una metodología y de un perfil profesional adecuados. Sin embargo, comienzan a aparecer algunas señales que responden así al grave señalamiento de Esteban Krotz acerca de que, en cuestiones de metodología, los antropólogos mexicanos estamos “cerca del nivel cero”.

El conocimiento de las condiciones sociales y culturales de los pueblos indios, de su historia, forma ya un rico acervo en el que se apoya la etnografía de México, aunque un balance global muestra aciertos y acentúa carencias. La importancia central de las tradiciones culturales mesoamericanas para la configuración de las culturas regionales, ha concentrado las investigaciones etnográficas en aquellos pueblos portadores de un milenario proyecto civilizador; en su estudio se han construido las tradiciones científicas nacionales. Esto se ha expresado en la complejidad, amplitud y profundidad de la etnografía de los pueblos mayenses, como los de Chiapas, y de los nahuas de varias regiones del país, en particular de las comunidades de la sierra de Puebla y de la Huasteca.

El norte, paradójicamente, continúa siendo ese vasto espacio desértico y montañoso que la etnografía apenas si ha estudiado en algunos

puntos aislados, pero del que aún nos falta mucho por conocer; no sólo en lo que se refiere a los pueblos indios, sino también a la cultura generada por antiguos gambusinos, ganaderos, rancheros e inmigrantes de todas partes. Ya un antropólogo y escritor, Fernando Jordán, enfrentado a las especificidades de las culturas del norte y ante la exigencia de una caracterización breve, ha escrito, en su libro *Crónica de un país bárbaro* (1956), que el norte es “fuerza y voluntad”. Es también, por supuesto, un espacioso escenario de extremismos históricos y culturales que consiente la diversidad, matizándola con sus turbulencias y sus grandes silencios.

En este universo social y cultural marcado por la diversidad nacional, el antropólogo mexicano ha desplegado un original esfuerzo creativo, en el que las investigaciones científicas realizadas se han articulado a los programas sociales gubernamentales, pero también, a una preocupación por expresar sus denuncias, sus utopías y sus reacciones en textos que, con frecuencia, han trascendido los límites del informe técnico, la monografía y el ensayo etnográfico, para tocar, de muy variadas maneras, ese otro universo que constituye la literatura. No es fácil establecer tajantemente la frontera entre la etnografía y la literatura, pues, como lo bosquejaremos en este breve escrito, la línea es difusa.

ETNOGRAFÍA Y LITERATURA

Las raíces de la etnografía se encuentran en la percepción de las diferencias étnicas, en su registro y en las reflexiones suscitadas acerca de la alteridad; a esto se añade la experiencia colonial, cuando con el establecimiento de sistemas de explotación y dominio se define una ideología racista que hace de la cultura de los colonizados manifestaciones de inferioridad. Es el espacio histórico donde se forja el racismo.

Consideramos las expresiones científicas y culturales que acompañan el proceso de expansión colonial como precursoras de la antropología que emerge formalmente a mediados del siglo XIX, en el marco de la teoría evolucionista y de la nueva etapa de colonización generada por la revolución industrial.

Las reacciones críticas a la ambiciosa teoría evolucionista, que propone el reconocimiento de las leyes fundamentales que rigen el desarrollo histórico de la humanidad, conducen al despliegue de una serie de técnicas de investigación que tienen en el trabajo de campo, es decir, en la recolección directa de datos por el propio investigador, su mayor repre-

sentación. De tal manera, los padres fundadores de la moderna ciencia antropológica son científicos que, como Franz Boas y Bronislaw Malinowski, realizan meticulosas investigaciones en el campo, al inicio del siglo XX, y construyen concepciones teóricas que sientan las bases del futuro trabajo etnográfico.

Para precisarlo, la etnografía adquiere su forma cabalmente científica cuando se establecen los métodos y las técnicas por las que se observa, registra, maneja y organiza la información, que se presenta en forma de descripciones y de ensayos interpretativos.

La fuente principal de observación etnográfica es el trabajo de campo, que se convierte, en la experiencia de B. Malinowski en el Pacífico del sur, en la “observación participante” y en el registro en la forma de un diario de campo, al que se agregan otras técnicas, como cuestionarios, genealogías, cédulas, fotograffas, mapas y grabaciones, entre otras. Pero todo esto implica una rigurosa formación teórica que permite ejercer un cierto control en la recolección de los datos, así como someter a prueba y continuar propuestas de otros investigadores.

Sin embargo, el proceso creativo se sitúa en el lapso en el que la masa de datos y el cúmulo de experiencias se transforman en la elaboración de un texto. Como lo han apuntado algunos antropólogos posmodernos, como James Clifford, la creación de un texto implica el despliegue de una estrategia literaria y, con ello, el tendido de puentes y ductos con la literatura. Como bien lo hemos experimentado en la formación profesional del antropólogo, algunos de los textos básicos poseen un atractivo estético que los hace accesibles y populares más allá del ámbito de la comunidad científica, como el célebre *Argonautas del Pacífico occidental*, de B. Malinowski (1975).

El antecedente de la monografía etnográfica, y en cierto sentido su hermano gemelo, es el diario de viaje, fuente de la que se nutren los antropólogos evolucionistas desde la comodidad de su biblioteca. Sin embargo, la diferencia fundamental es el rigor impuesto a las observaciones y, sobre todo, la referencia implícita a diversas concepciones teóricas. En las tradiciones literarias ha tenido un lugar destacado, en ciertas épocas, el relato de viaje, sea por la gracia de su escritura, sea por la referencia a gente y culturas poco conocidas; dicho género ha dado cabida a trabajos escritos por antropólogos que, de esta manera, han sido conocidos en los más amplios medios literarios; tal es el caso, por ejem-

plo, de Jacques Soustelle y su libro *México: tierra india* (1975), publicado originalmente en francés, en 1936.

En algunas ocasiones, los textos especializados de los antropólogos adquieren una difusión inusitada en los medios literarios e intelectuales, como sucedió con el libro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964), que genera incluso una aparatosa discusión política en la ciudad de México, lo cual ocasiona, entre otros incidentes, su cambio en el catálogo de la editorial: de la sección de obras de antropología a la de literatura. En Francia obtiene un premio literario a la mejor obra literaria extranjera, y en Estados Unidos es llevada al cine.

Otra variante de la articulación entre etnografía y literatura, desde el lado de la antropología, es la incursión planeada con trabajos que, con un formato aparentemente técnico, tienen una estructura y discurso literarios, como sucede actualmente con Carlos Castaneda, cuyos libros, principalmente los primeros, a partir de *Las enseñanzas de don Juan* (1974), presentados como textos etnográficos, han resultado una imposura en términos científicos, puesto que sus descripciones etnográficas han resultado ficticias, ajenas a otros estudios hechos en la región a la que supuestamente se refiere; no obstante, han tenido una amplia difusión por sus ricas alusiones esotéricas, las cuales encuentran un terreno fértil en una época en la que se inicia una búsqueda de nuevas formas de espiritualidad, ante el desencanto provocado por las grandes tradiciones religiosas del llamado mundo occidental, movimiento que habría de marcar la década de los años noventa.

Algunos antropólogos han elegido con toda premeditación incursionar en el campo de la literatura, con el fin de transmitir su experiencia y su conocimiento, como hace el peruano José María Arguedas, quien ocupa un lugar destacado en la literatura latinoamericana por sus novelas y cuentos sobre los indios peruanos, pero cuya obra etnográfica ha sido opacada. De acuerdo con su propia opinión, Arguedas se decide por la literatura, debido a su mayor eficacia para difundir las virtudes de la cultura quechua en una sociedad racista y mayoritariamente analfabeta.

En un tono semejante está la obra de Fernando Jordán, quien, formado como antropólogo, decide incursionar en el periodismo y producir reportajes de excelente calidad, más cercanos a la etnografía por su rigor, por la densidad del análisis y por la misma magnitud, como lo muestran sus dos trabajos más conocidos, *El otro México* (1951) y *Crónica*

de un país bárbaro (1956), con los que influye en la literatura y el periodismo en el norte de México.

En sentido opuesto está la obra de escritores y periodistas que se presentan bajo la cubierta de la etnografía. Tal es el caso de la escritora española Gloria Méndez, que crea la biografía y la obra científica de una investigadora polaca que hace etnografía de los pueblos asiáticos (*El informe Kristeva*, 1997), o el más conocido trabajo del periodista Fernando Benítez, *Los indios de México*, donde la cubierta etnográfica oculta un discurso ideológico atravesado por el racismo, el romanticismo, la nota exótica y el plagio de textos etnográficos, así como por distorsiones amarillistas que manipulan aspectos específicos de las culturas indias; no obstante, la obra es ampliamente difundida y celebrada en los medios culturales nacionales, en lo que tiene mucho que ver su inserción natural en el antiguo discurso del patriotismo criollo y el más reciente nacionalismo de la Revolución mexicana.

Por otra parte, hay trabajos antropológicos que adquieren amplia difusión y popularidad, tanto por sus cualidades literarias, como por situarse en el contexto de movimientos políticos emergentes, novedosos y triunfantes, como sucede con las obras de Fernando Ortiz sobre la tradición afrocubana, exaltada y apuntalada por la política cultural de la Revolución cubana; en esta misma situación se halla también el libro de Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1968), cuyo protagonista, antiguo esclavo, narra las vicisitudes de su vida a lo largo de los capítulos más importantes de la historia cubana. Originalmente, es el resultado de una investigación etnográfica que emplea la técnica conocida como historia de vida, pero el ambiente de reivindicación de la tradición africana en la cultura nacional cubana le otorga un lugar privilegiado que conduce a una difusión amplia, como parte del discurso de la Revolución cubana.

La historia de vida es, posiblemente, la técnica que emplea mayores recursos literarios y, en consecuencia, trasciende con cierta facilidad el campo de la literatura, pues transmite la voz y la experiencia cultural de aquellos a quienes poco se conoce, o se conoce mal; pero a diferencia de la ficción, su carácter testimonial le otorga una particular elocuencia y, frecuentemente, un acento dramático —como lo mencionaremos en los ejemplos a que aludimos en el siguiente apartado—, cuya situación semejante encontramos en las investigaciones antropológicas de otros países.

Recientemente ha surgido un especial interés por difundir los diarios de campo de los antropólogos, apoyado en la insistencia posmoderna en

la escritura y, en particular, a raíz de la publicación del diario personal de B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), lo que planteó de inmediato la naturaleza del vínculo con el conjunto de sus investigaciones etnográficas, las cuales le han dado fama a su autor así como un lugar destacado en la antropología. Quien hace una sugerente propuesta al respecto es J. Clifford (en el ensayo *Sobre la invención etnográfica del sujeto*: Conrad y Malinowski, publicado en el libro *Dilemas de la cultura*, 1995), al realizar una comparación con el proceso de escritura de J. Conrad, en su novela *Heart of Darkness* (1902), en donde sitúa una búsqueda existencial para construir al sujeto, que en el caso de Malinowski es el nuevo perfil del antropólogo profesional como investigador de campo.

En México se han publicado, hasta ahora, los diarios de campo de Alfonso Villa Rojas, Calixta Guiteras y Marcelo Díaz de Salas, sin que se haya provocado discusión metodológica alguna ni el surgimiento de reflexiones y comentarios sobre la experiencia en el campo con una intención desmitificadora, como, por ejemplo, lo hace el antropólogo inglés Nigel Barley en su libro *El antropólogo inocente* (1989), quien relata, con un tono irónico y divertido, los incidentes que vive desde el inicio de su investigación en la propia universidad hasta la instalación en su grupo de estudio en África.

Me parece que el contraste entre esta experiencia de la antropología británica y la mexicana tiene mucho que ver con la inserción institucional y con el diferente contexto académico en que se ubican, pues mientras que la antropología inglesa expresa la relación clásica y fundante de la etnografía con la política colonial, la situación mexicana es la de la antropología de un país colonizado.

La moderna antropología mexicana tiene su momento fundacional bajo el régimen nacionalista de la Revolución mexicana y, en particular, en el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), cuando se crea el complejo institucional y se define el perfil profesional del antropólogo mexicano contemporáneo. Sus antecedentes más importantes se encuentran en las vicisitudes históricas del Museo Nacional, fundado prácticamente durante los primeros años de la Independencia. La figura central en la constitución de la antropología mexicana es Manuel Gamio, quien ya en 1917 apunta las directrices de la investigación etnográfica en México; el perfil específico del antropólogo mexicano es resultado del esfuerzo de varios investigadores con una visión amplia de la problemática nacional, entre quienes destacan, además del ya citado M. Gamio, Miguel Othón

de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas y Ricardo Pozas.

La antropología en México ha tenido como uno de sus ejes fundamentales la reflexión sobre la identidad y la cultura nacionales, desde la perspectiva de la diversidad étnica y lingüística. Fuertemente vinculada con el nacionalismo de la Revolución mexicana, su carácter básico ha sido la interpretación de la diversidad cultural de los pueblos indios en el marco de la cultura nacional, y la investigación científica se ha dirigido a obtener la información necesaria para enfrentar los problemas sociales y económicos de los sectores populares de la nación, compuestos mayoritariamente por los pueblos indios, así como para legitimar el régimen político vigente.

Es decir, la antropología en México se ha orientado en dos direcciones: por una parte, al estudio de la historia antigua y la cultura contemporánea de los pueblos indios; por la otra, hacia el diseño de programas de acción social, centrados en la política indigenista. Una expresión característica del antropólogo mexicano ha sido la responsabilidad social frente a los problemas sociales y culturales de la nación, lo que cristaliza decisivamente con la fundación del Departamento de Antropología, en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, en 1937. Se define entonces, de modo explícito, el perfil profesional del antropólogo como un trabajador de campo que vincula al Estado con los pueblos indios.

Evidentemente, el perfil del antropólogo y la orientación de las investigaciones ha cambiado con el tiempo, tanto por el progreso teórico de esta ciencia, en términos mundiales, como por la transformación de la propia sociedad mexicana y del papel que en ella ocupa la actividad antropológica. Podemos reconocer, tentativamente, tres grandes momentos en el desarrollo teórico de la etnografía en México. El primero es el que corresponde al dominio teórico del evolucionismo, cuando la cultura de los pueblos indios es clasificada como representativa de las etapas anteriores a la civilización, en una condición de atraso; este periodo se cierra en los años cuarenta.

El segundo momento se distingue por la influencia del relativismo, de la escuela culturalista estadounidense y del funcionalismo británico; abarca de los años cuarenta a mediados de los setenta. Es en este tiempo cuando se acentúa la formación teórica y metodológica rigurosa en la etnografía, concediéndole una importancia fundamental al trabajo de campo y al manejo de nuevas técnicas para el registro y análisis de los

datos; coexisten entonces el perfil del indigenista y del investigador científico. Una expresión representativa de esta época es el nuevo Museo Nacional de Antropología, inaugurado en 1964, por el trasfondo teórico e informativo que sustenta su diseño museográfico.

El tercer momento abarca la segunda mitad de los años setenta a comienzos de los noventa, cuando se desarrollan dos grandes líneas: una que responde a la influencia del marxismo, particularmente de la antropología marxista francesa, y la otra que se articula al movimiento continental de los pueblos indios y genera un discurso sensible a la perspectiva política y social construida desde la historia y la cultura de los pueblos originarios americanos. La discusión sobre las relaciones entre etnia y clase social sintetiza una buena parte de las características de las investigaciones etnográficas de este periodo.

Finalmente, en los años noventa comienza a configurarse otro momento, marcado por el proceso de globalización, el cual tiene en México dos referentes significativos: por una parte, la emergencia pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, y con ello la discusión amplia sobre la composición multicultural de la sociedad mexicana y de la necesidad de replantear el carácter de la nación y del régimen político vigente; por la otra, se da una intensa influencia de las corrientes antropológicas posmodernas, procedentes de los grandes centros de producción teórica (y de procesos hegemónicos): Estados Unidos, Francia e Inglaterra.

Sin embargo, la antropología mexicana mantiene su condición periférica, excéntrica, en la que se forma, así como el sentido profundo de responsabilidad social. Hay otra característica que me parece es importante por sus implicaciones epistemológicas: el que los antropólogos mexicanos se formen en un contexto multicultural que comparten con los propios pueblos indios que estudian, lo cual matiza el sentido de la alteridad. La mirada etnográfica, entonces, está cargada de una identidad cultural y de una simpatía, así como de una responsabilidad social, lo que no excluye, por cierto, una profunda discriminación racial; muy diferente de la mirada del colonizador y del investigador seguro de su ubicación en la “civilización occidental”.

Esta periodización preliminar es necesaria porque en cada uno de los momentos señalados es diferente la relación de la etnografía con la literatura. En el primer momento, cuando domina un acentuado cientifismo que privilegia la objetividad y el distanciamiento, se establece

una separación tajante con las actividades artísticas. En el segundo momento se da una aproximación a partir del manejo intensivo y riguroso de diversas técnicas de investigación, en particular, las historias de vida, las narraciones testimoniales, el diario de campo, la fotografía etnográfica y las grabaciones magnetofónicas que permiten el acceso a las expresiones verbales de los pueblos estudiados.

En el tercer momento, se da ya un entrelazamiento explícito, por parte de algunos autores, entre la investigación etnográfica y el trabajo literario; en lo que tiene mucho que ver el surgimiento de un movimiento político y cultural de los pueblos indios y la aparición de un discurso antropológico que se nutre del mismo, asume sus puntos de vista y apoya sus reivindicaciones políticas y culturales.

Ante la evidente imposibilidad de abarcar todo el campo de la literatura en el que intervienen los antropólogos, y sus diversas manifestaciones, me referiré a los casos más conocidos de la novelística, la biografía, el cuento, la poesía, las coplas, el corrido y el ensayo. Dejo a otros estudiosos la reflexión sobre el lugar que ocupan estas obras, escritas por antropólogos, en la literatura mexicana. Ya existen trabajos fundamentales sobre la novela y el cuento indigenistas; sin embargo, en ellos se ha dejado de lado precisamente la perspectiva que planteo aquí, la que estudia los vínculos profundos que se establecen con la etnografía.

DEL TEXTO ETNOGRÁFICO A LA LITERATURA

La experiencia del trabajo de campo es una de las más ricas fuentes de información para la etnografía, tanto por lo que se refiere al registro de observaciones y reflexiones inmediatas, como por generar situaciones de diversa índole, muchas de las cuales, pasan a formar parte de un anecdotario que se transmite en la tradición oral de la comunidad antropológica. El instrumento principal de registro es el diario de campo, la primera exigencia de traducir las observaciones en texto. Sin embargo, la práctica de llevar un diario no parece ser frecuente entre los antropólogos mexicanos, más atentos a las notas, a los informes y a la preparación de textos especializados para publicación; pero que de igual manera, conduce a la generación de textos diversos, propios de los requerimientos técnicos y metodológicos de la investigación etnográfica.

La experiencia humana del trabajo de campo no siempre es canalizada en toda su intensidad por medio de los instrumentos técnicos de la

investigación, lo que ha llevado a muchos investigadores a explorar los caminos de la literatura, en cuyas incursiones se abandona, con frecuencia, toda pretensión científica para dar paso a la imaginación y al goce estético. La separación tajante entre la ciencia y el arte se subraya por la influencia de una concepción de la ciencia que exige el rechazo de todas las formas de subjetividad, aunque bien sabemos de la imposibilidad de esta ruptura, pues siempre ha existido una zona de frontera donde confluyen.

La antropología que surge bajo el nacionalismo de la Revolución mexicana incursiona en la literatura desde sus mismos comienzos; lo cual ha sido un fenómeno poco estudiado por los especialistas, por no considerarse parte de la historia de la antropología. Incluso, aquellos dedicados a historiar la literatura no han puesto atención a este campo en el que los antropólogos inciden en los espacios del arte. Tan es así que hay obras literarias escritas por antropólogos que forman parte del panorama artístico nacional, pero a cuyas expresiones se les cercena de su cuerpo científico, como es el caso de Ricardo Pozas, Francisco Rojas González y Carlo Antonio Castro, entre otros.

El fundador de la antropología mexicana contemporánea, Manuel Gamio, es autor de una novela y una colección de cuentos, *Estéril* (1923) y *De vidas dolientes* (1937). Un cercano colaborador y discípulo suyo, Alfonso Fabila Montes de Oca, que se inicia en las investigaciones etnográficas cuando trabajaban ambos en el valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, es un activo estudioso con una amplia experiencia profesional y una abundante producción antropológica, una buena parte de la cual permanece todavía inédita, por desgracia. Relacionado a lo largo de su vida con los programas indigenistas, recorre la mayor parte de las regiones interétnicas del país, preparando numerosos informes y monografías, así como también formando un rico acervo fotográfico, pues no sólo tiene una amplia cobertura regional, sino, sobre todo, su trabajo posee una alta calidad artística, todavía en espera de un rescate y reconocimiento.

Es significativo que en el campo de la fotografía suceda algo semejante al de la literatura en cuanto a desconocer el trasfondo etnográfico de las expresiones artísticas, como lo vemos con Alfonso Fabila y Julio de la Fuente, dos destacados antropólogos con una amplia experiencia en el trabajo de campo y con una evidente presencia en los estudios etnográficos, quienes producen, como parte de su trabajo, un material fotográfico de buena factura y con un definido estilo propio, el cual es conocido sólo

por aquellas imágenes que acompañan sus textos etnográficos. Sin embargo, en las investigaciones que se hacen actualmente sobre la historia de la fotografía en México, se han encontrado parte de los archivos de estos indigenistas, pero sus trabajos, si bien son reconocidos como parte de una tradición mexicana de fotografía, no se relacionan con sus investigaciones, con las que se entraman inextricablemente.

Alfonso Fabila es autor de siete novelas, la primera de las cuales, *El en sí*, es publicada en 1922, y la última, *Entre la tormenta*, en 1946 en una edición del Fondo de Cultura Económica. No tenemos todavía un estudio sobre su obra literaria, ni mucho menos conocemos los vínculos con sus investigaciones etnográficas y su trabajo como indigenista. Uno de sus libros más conocidos es *Las tribus yaquis de Sonora*, publicado por la SEP en 1940, en ocasión de la celebración en México del Primer Congreso Indigenista Interamericano. En este libro explica que su trabajo de investigación lo hizo en colaboración con las autoridades yaquis, quienes aprueban su contenido e incluso, ante las dificultades encontradas para su publicación, ofrecen un modesto apoyo económico para que ésta sea posible; el texto es finalmente rescatado por los organizadores del citado congreso, en particular por Luis Chávez Orozco, y dado a conocer a los participantes. Es un texto que muestra indudablemente la impronta gamiana del compromiso social.

El autor más conocido por su obra literaria en esta camada de antropólogos formados en los años veinte y treinta es Francisco Rojas González, quien se inicia como estudiante de etnología en 1925 en el Museo Nacional, relacionándose cercanamente con Andrés Molina Enríquez y con Miguel Othón de Mendizábal, de quien es colaborador, pues en esa condición participa tanto en la investigación dirigida por Moisés Sáenz en Carapan, Michoacán, como en las diversas actividades desarrolladas en el valle del Mezquital, en donde Mendizábal realiza uno de sus más importantes trabajos, en el marco efervescente del nacionalismo revolucionario del régimen cardenista.

Francisco Rojas González se incorpora tempranamente al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y forma parte de los grupos de investigación, en los que es colaborador tanto de Mendizábal, como de Lucio Mendieta y Núñez, especialista en problemas agrarios nacionales, discípulo de Gamio en el proyecto de Teotihuacán y fundador, en 1939, de la *Revista Mexicana de Sociología*. Para el gran programa de investigaciones diseñado por Gamio y continuado por Mendieta y Núñez, el de la

Etnografía de México (UNAM, 1957), Rojas González realiza doce estudios monográficos y edita las *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, publicadas en 1947 por los Talleres Gráficos de la Nación.

La obra literaria de Francisco Rojas González corre paralela a su actividad como investigador y trabajador de campo, por lo que mantiene estrechos vínculos con ella. En 1928 ganó el concurso de novelas cortas organizado por la *Revista de Revistas* y abre entonces un periodo en el que desarrolla una abundante producción cuentística; publica tanto cuentos aislados en revistas literarias y en los diarios capitalinos, como libros que reúnen diversos cuentos, algunos ya publicados, otros nuevos. El más conocido de estos libros, *El diosero*, fue publicado por el Fondo de Cultura Económica postumamente en 1951, año en el que fallece. Este libro se editó posteriormente en una nueva serie, la Colección popular, de la misma editorial, en 1961, junto con títulos de un tono literario semejante, como *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas, también antropólogo, y *El llano en llamas*, de Juan Rulfo; dicha serie recibe una amplia difusión, en un momento importante para la literatura mexicana, pues los tres textos aluden a las variedades culturales de los campesinos mexicanos, trascendiendo las narraciones pintorescas y ahondando en su condición humana, enfrentada a la desesperanza, a la discriminación y a la violencia gubernamental.

En 1944, Rojas González recibe el Premio Nacional de Literatura con su novela *La Negra Angustias*, y en 1947 publica otra novela, *Lola Casanova*, desarrollada entre los seris, un pueblo indio sonoreño, y en cuya trama se dirimen diferentes posiciones relacionadas con la política indigenista. Ambas novelas son llevadas al cine, situación en la cual el propio autor trabaja como guionista (véase el estudio preliminar preparado por Luis Mario Schneider en la publicación de la *Obra literaria completa*, editada en 1999).

La película de mayor impacto, sin embargo, por su carácter documental sobre la situación de los pueblos indios, es *Raíces*, basada en los cuentos de *El diosero*, dirigida por Benito Alazraki y con fotografía de Walter Reuter. En dicha película actúan maestros bilingües, miembros de diversos pueblos indios y funcionarios del Instituto Nacional Indigenista, además de actores profesionales, filmándose en diversas regiones interétnicas, lo que le da un tono de veracidad que impacta a los espectadores.

De la primera generación de estudiantes de la ENAH, aquellos que se forman en los años cuarenta, proceden diversos documentos etno-

gráficos que bordean, de una u otra manera, el espacio literario, aunque el más notable y reconocido sea el trabajo de Ricardo Pozas Arciniega, en particular, su *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil*. Publicado inicialmente en la editorial estudiantil, en la serie Acta antropológica, en 1948, tiene como objetivo presentar un documento etnográfico como el resultado de una técnica específica, la historia de vida. El texto es acompañado de un conjunto de grabados hechos por el artista Alberto Beltrán, miembro del Taller de la Gráfica Popular, quien acompañó a Ricardo Pozas en uno de sus viajes a Chamula para recopilar datos faltantes en su investigación.

El Taller de la Gráfica Popular es una agrupación de artistas encabezada por el maestro Leopoldo Méndez y se inscribe en un movimiento profundamente inmerso en una corriente radical de la ideología de la Revolución mexicana, la del nacionalismo revolucionario. Tiene como antecedentes, en los años veinte, el Bloque de Obreros Intelectuales, en el que participan Miguel Othón de Mendizábal y Francisco Rojas González y, ya en los años treinta, a la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, en la que milita Julio de la Fuente.

Ricardo Pozas procede del poderoso movimiento magisterial y del activismo de izquierda, que florecen a finales de los años treinta en el ambiente nacionalista del cardenismo, es decir, de una tendencia crítica. Al inscribirse en el Departamento de Antropología participa de las vicisitudes de la primera generación, una de las cuales será decisiva para su formación profesional, la experiencia chiapaneca dirigida por Sol Tax, en un proyecto en el que colaboran la Universidad de Chicago, el Gobierno del Estado de Chiapas y la propia ENAH, en 1944. Estamos ya en el segundo momento de la etnografía de México, la que recoge la tradición empirista del culturalismo y las concepciones teóricas del funcionalismo británico.

Sol Tax es por ese entonces un joven y brillante antropólogo formado en los rigores teóricos y metodológicos del funcionalismo, recibe tal orientación de uno de los padres de esta corriente, Alfred R. Radcliffe-Brown, quien había hecho una residencia de tres años en la Universidad de Chicago y dirigido las tesis doctorales de Sol Tax y Fred Eggan, entre otros. Posteriormente, Tax se integra al equipo de Robert Redfield en un programa que abarca el estudio de la cultura de los pueblos mayenses de Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Guatemala, en el cual ya trabajaba Alfonso Villa Rojas, antropólogo yucateco y cercano colaborador de Redfield.

Ricardo Pozas se dedica al estudio de la economía de San Juan Chamula, el pueblo tzotzil más grande y más conocido de Los Altos de Chiapas, a tal grado, que para la mentalidad “ladina” de los chiapanecos todos los indios son chamulas. De su estancia en Chamula procede un enorme y sustancioso diario de campo mecanográfico; en su trabajo de campo conoce a Juan Pérez Jolote y traba una amistad que le permitirá posteriormente escribir su biografía. Este documento tiene una intención testimonial, hay en su presentación una clara intención de denuncia de las duras condiciones de vida de los indios chiapanecos, expresadas en primera persona y en la propia voz de un chamula.

Esta biografía es publicada tiempo después, en 1951, por el Fondo de Cultura Económica, en su serie Letras de México, pero ya como “novela indigenista” y sin dar constancia de su primera edición en la ENAH. Diez años más tarde se difunde masivamente dentro de la Colección popular. Sin embargo, desde su primera edición como novela, llama la atención por su dramático contenido y la sobriedad de su narrativa; por lo que pronto es traducida a otros idiomas y, con ello, el prestigio literario de su autor se amplía al ámbito internacional.

Tal documento etnográfico, transformado en novela por arte de la publicidad editorial, es de hecho un texto profundamente entramado con la investigación científica, la cual expresa todo su rigor y formalidad en el libro *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas* (1959), una monografía ahora clásica dentro de la antropología mexicana. Hay un fuerte contraste en ambos textos que me permite aludir a los vínculos y diferencias, pero de modo particular a la línea difusa que los une y separa, pues es evidente que en el trasfondo cientifista de la monografía no aparecen individuos, personas específicas con un nombre y un rostro, sino, solamente, las letras iniciales. Hay un propósito de distanciamiento que refleja una exigencia de objetividad, requisito básico de cualquier documento que se precie de su calidad científica. No obstante, posee también un tono crítico y de denuncia, aunque ceñido a la presentación escueta de los hechos. El dramatismo y la simpatía quedan a cargo de las imágenes, dibujos de Alberto Beltrán y fotografías de Luis Beltrán y del propio Ricardo Pozas.

En cambio, en la biografía aparecen las personas, particularmente el protagonista, con la expresión más libre de las condiciones de pobreza, de la explotación y del racismo que dominan las relaciones interétnicas, tanto en Chiapas como en otras partes de México. Es decir, la literatura

da cabida a todo aquello que el concepto dominante de rigor científico no da lugar. No obstante, los vasos comunicantes entre uno y otro texto, constituyen un denso campo que no se ha explorado sino parcialmente, en la búsqueda de la calidad testimonial de los textos estrictamente literarios. En los escritos de los antropólogos, sin embargo, la situación es más compleja y más rica por todas sus implicaciones epistemológicas.

El espacio institucional que permite aunar la teoría y la práctica, tanto de Ricardo Pozas como de otros antropólogos y artistas, es el de la política indigenista del gobierno mexicano, en especial, a partir de la fundación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, y de su primer Centro Coordinador Indigenista, en la región tzeltal-tzotzil de Los Altos de Chiapas, en 1951. La mística del pensamiento indigenista, la posibilidad de contribuir a la transformación de las difíciles condiciones vigentes, atrae a artistas y profesionales progresistas que se lanzan a la aventura de aportar su experiencia a los programas que comienzan a desarrollarse en una de las regiones más críticas por su marginación y sus condiciones sociales y culturales.

No cabe la menor duda de que uno de los más importantes arquitectos del indigenismo mexicano contemporáneo es Ricardo Pozas; su participación activa en el diseño y puesta en práctica del primer Centro Coordinador, en la que tiene un papel fundamental su experiencia profesional como investigador de la realidad chiapaneca, así como por las relaciones establecidas con las comunidades indias y sus autoridades, le otorgan una condición fundacional.

El primer director del Centro Coordinador es Gonzalo Aguirre Beltrán, el más importante teórico de la política integracionista y quien define el carácter regional de los programas indigenistas en el campo; al cabo de echar a andar el centro y dirigirlo en su primer año, fue relevado por Julio de la Fuente, quien a su vez, un año más tarde, fue sustituido por Ricardo Pozas. Es el tiempo en que llegan artistas como Marco Antonio Montero, Rosario Castellanos y Carlos Jurado, jóvenes antropólogos con sensibilidad literaria como Carlo Antonio Castro, profesionales entusiastas como el doctor Roberto Robles Garnica y el conjunto de maestros zapotecos encabezados por el fundador de una dinastía de educadores en el medio indigenista, Fidencio Montes.

Este escenario, cargado de utopía y de entusiasmo, será propicio, con toda la solidaridad vivida y las frustraciones del burocratismo y la politiquería, para la formación de un conjunto de expresiones literarias

que el estudioso Joseph Sommers denominará el “ciclo Chiapas” de la literatura mexicana, una etapa con características específicas. Integran-tes de este ciclo son varios de los participantes en los programas indigenistas, quienes a su vez, influyen de una u otra manera en otros jóvenes escritores y poetas chiapanecos que enriquecerán esta corriente, como es el caso del grupo denominado *La espiga amotinada* (integrado por Óscar Oliva, Juan Bañuelos y Eraclio Zepeda, chiapanecos, Jaime Labastida y Jaime Augusto Shelley), título también del libro que publican en conjunto.

Una figura notable en esta coyuntura que conjuga antropología y literatura, a través de los programas indigenistas, es Carlo Antonio Castro, lingüista egresado de la ENAH y con una rica experiencia etnográfica al lado de uno de los grandes maestros de la antropología mexicana, Roberto J. Weitlaner. Durante su estancia en el Centro Coordinador, de 1955 a 1957, despliega una intensa actividad que trasciende los campos específicos de la lingüística y la etnografía. Si bien sus contribuciones en estos campos de la ciencia son importantes, tales como la preparación de un método para el aprendizaje de la lengua tzeltal (dirigido a los profesionales y técnicos que trabajaban en el Centro, desconociendo las lenguas de las comunidades indias de la región), así como la elaboración de un periódico bilingüe tzeltal-español (*Sk'oplal te Mejjicolum*) dirigido a los promotores culturales de habla tzeltal, me parece que sus trabajos, en los que bordea o ingresa definitivamente en la literatura, son sustanciosas aportaciones no del todo reconocidas en su riqueza y originalidad.

En las actividades de lingüística aplicada desarrolladas en Chiapas, Carlo Antonio tiene el apoyo de Mauricio Swadesh, uno de los fundadores de la escuela mexicana de lingüística contemporánea. Un trabajo que genera resultados interesantes es la recopilación de narraciones y cuentos de la tradición cultural mayense, en español, escritos por los estudiantes del internado indígena de San Cristóbal de Las Casas, cantera de la cual proceden los promotores culturales y maestros bilingües que trabajarán en los programas indigenistas regionales. Posteriormente, en 1965, Carlo Antonio publica *Narraciones tzeltales de Chiapas*, un libro que aporta un rico material importante para la etnografía y para la lingüística, pero sobre todo, constituye una elocuente muestra de la vitalidad de las tradiciones orales de los pueblos indios.

Ya en el campo abierto de la literatura, Carlo Antonio da a conocer la novela *Los hombres verdaderos* (1959), cuyos personajes son miembros de la comunidad tzeltal de Oxchuc, en la que se aprecia las formas par-

ticulares que adoptan sus expresiones en castellano, permeadas por las categorías gramaticales y la fonética de la lengua india; es también una valiosa aportación a la etnografía, en tanto que sus descripciones son producto de una larga convivencia y de un conocimiento a fondo de la lengua y de la cultura tzeltales.

Del ambiente entusiasta en que se desarrollan las actividades en el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, y de algunos de los problemas que enfrentan en el medio hostil de los “auténticos coletos”, así como de sus compañeros de trabajo, Carlo Antonio nos ha dejado dos breves y hermosas descripciones, una procedente del diario personal que llevaba mientras estuvo en Chiapas y otra que narra la llegada de Rosario Castellanos a La Cabaña (como se conocía también al Centro Coordinador); ambos textos fueron publicados en la revista de la Universidad Veracruzana, *La Palabra y el Hombre* (en sus números 92 y 15, respectivamente).

Otro de los interesantes resultados de la aplicación de la técnica etnográfica de “historia de vida” es la agradable narración “Lupe, la de Altotonga”, publicada originalmente también en la misma revista de la Universidad Veracruzana, en 1962. En una edición posterior de este texto (1998), su autor, Carlo Antonio Castro, hace una serie de reflexiones metodológicas sobre el uso de tal técnica, las que, por cierto, revela su intencionalidad etnográfica. Su calidad literaria ha opacado, me parece, el rico contenido que remite a la cultura de las comunidades campesinas, de raíz nahua, del centro de Veracruz. Y como parte y testimonio personal de una intensa experiencia profesional que marca profundamente los intereses y las orientaciones de Carlo Antonio, tenemos el libro de poesía *Íntima fauna* (1962), que se nutre de las vivencias retenidas y elaboradas en el medio interétnico e indigenista de Los Altos de Chiapas.

Aquí me parece oportuno referirme a la obra de Rosario Castellanos, quien si bien no fue antropóloga, es una de las más importantes escritoras mexicanas del siglo XX, tanto por lo que se refiere a su intensa participación en las actividades del Centro Coordinador, de donde proceden las vivencias que recrea en su novela *Oficio de tinieblas* (1964) y en el libro de cuentos *Ciudad real* (1960), como a su primera novela, *Balún Canán* (1957), en la que nos transmite poéticamente la profunda influencia que recibe en su infancia al crecer en un medio en el que conviven, en un contexto marcadamente colonial, tzeltales y ladinos. Esta referencia nos remite a una cuestión apenas explorada en la etnografía, a pesar de existir numerosas pistas y sugerencias, o bien, testi-

monios sutilmente presentados en la literatura, como es la huella que imprime en los miembros de una comunidad nacional, de modo particular en los antropólogos, el compartir la multiculturalidad con los pueblos que se estudian.

Quienes lo han manifestado han sido los artistas, a través de la explosión creativa que provoca el nacionalismo de la Revolución mexicana y el descubrimiento de la diversidad cultural como característica de la nación. En cambio, los antropólogos, no obstante hacer de este fenómeno el campo privilegiado de sus investigaciones y de sus tareas docentes, casi no han explorado en sus respectivas biografías las percepciones y las reacciones a la alteridad, tanto por lo que les haya marcado, como por lo que haya influido en su vocación.

Sin embargo, esto tiene un flanco decididamente fundamental para argumentar muchas de las particularidades de la antropología mexicana, y quizá también, el núcleo de sus preocupaciones teóricas; es decir, la experiencia de haberse formado en un medio cultural pluriétnico y racista incide en sus percepciones de esa diversidad, que no les es ajena, como sí lo es para cualquier otro antropólogo, o viajero sensible, procedente de los países angloamericanos o de otros continentes. Una consecuencia de ello es, dado el marco colonial en que se expresa esta diversidad, la asunción de un compromiso para cambiar las condiciones injustas y de inequidad social que rigen en la sociedad nacional.

En el fondo subyace, me parece, una cuestión claramente epistemológica que contribuye de muchas maneras a otorgar una especificidad a la antropología mexicana, que sin duda comparte con las de otros países de nuestro continente configurados como “pueblos testimonio”, como los llama el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, es decir, naciones constituidas a partir de una antigua matriz civilizadora, violentada con la dominación colonial, generando así sociedades marcadamente escindidas. La antropología desarrollada por los colonizados tiene que ser, de modo necesario, diferente a la de los colonizadores, a menos que se mantenga la anacrónica idea de considerar a la ciencia como única y ajena a las condiciones históricas de su producción.

Para cerrar la relación de los antropólogos que han incursionado en la literatura, en el periodo en el cual se mantiene formalmente la separación de la ciencia y las expresiones artísticas, me referiré someramente a la obra de Carlos Navarrete, arqueólogo formado en la ENAH en los años cincuenta, que ha hecho contribuciones significativas al tema que aquí

nos ocupa. Hay que puntualizar que el suyo es un caso excepcional, pues los arqueólogos tienen una fuerte inclinación a un lenguaje de mayor formalidad técnica y un manejo, más bien elemental, de la escritura.

Carlos Navarrete ha participado en diferentes géneros literarios, desde el diario de campo, como el que publica en 1978 (*Un reconocimiento de la sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo*), con muy interesantes datos etnográficos e históricos, hasta la novela (*Los arrieros del agua*, 1984) y la poesía (*Ejercicios para definir espantos*, 1979). Sin embargo, el campo en el que conjuga con originalidad la literatura, la etnografía y la historia es el del estudio de la narrativa y la religiosidad populares. Aquí nos encontramos trabajos de transcripción y recopilación, como los *Cuentos del Soconusco*, Chiapas (1966), o bien, obras de estructura compleja en las que se articula la recopilación de oraciones, la investigación histórica e historias de vida, como las *Oraciones a la cruz y al diablo (oraciones populares de la Depresión Central de Chiapas)*, libro publicado en 1968, o estudios formales de un género particular, como el corrido; o de un culto específico, como el de san Pascual Bailón; tal es el caso de los libros *El romance tradicional y el corrido en Guatemala* (1987) y *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas* (1982). Es necesario advertir que estas referencias no agotan la producción literaria de este arqueólogo, pues su obra es mayor, y requiere de una búsqueda cuidadosa para ponderar adecuadamente la magnitud de sus contribuciones. Lo que resulta una cuestión interesante es la manera en que articula esta producción literaria y etnográfica con su quehacer arqueológico, en donde tiene un reconocimiento por sus aportaciones científicas, mostrando en sus trabajos pistas en este sentido.

Finalmente, me detendré en un autor que se ubica en un nuevo momento de las relaciones entre etnografía y literatura, en el que hay una abierta conjunción, generándose resultados novedosos y muy sugerentes. Me refiero a Jesús Morales Bermúdez, joven antropólogo chiapaneco, también escritor y poeta. Su formación inicial como seminarista lo conduce a trabajar con el equipo del obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, y a participar plenamente en la organización del Primer Congreso Indígena de Chiapas, realizado en 1974, evento que marcó significativamente el proceso de formación y emergencia del movimiento de los pueblos indios, el cual ha adquirido en la actualidad una presencia nacional, ganada a sangre y fuego.

Uno de los primeros resultados del Congreso Indígena es la organización de un grupo político integrado por representantes de varios pueblos indios; Jesús Morales participa en las tareas de organización y dirección, pero las condiciones de atraso político en el campo chiapaneco conducen a este grupo a la clandestinidad y a su posterior disolución. Pero esto no impide que Jesús Morales continúe conviviendo en diversas poblaciones indias, colaborando en la medida de sus posibilidades en las tareas comunitarias. Por cuatro años recorre las comunidades choles del norte de Chiapas y por otros dos más se dirige a las comunidades tzeltales de la sierra y de la selva. Es entonces cuando se nutre de largas conversaciones con los hombres de conocimiento indios, así como con campesinos choles y tzeltales, catequistas y otros personajes con los que se cruza, amén de reflexionar y reconsiderar el conjunto de su vida. Ingresa luego a la ENAH e inicia su formación profesional, generando entonces una obra en la que se entretiejen creativamente etnografía y literatura.

Su primer libro, *On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol* (1984), es una recopilación de mitos y otros textos recogidos en sus andanzas, presentados no de una manera formal y técnica, sino, reproduciendo la calidad dialógica en que se generan y respetando la variante local del español hablado por los choles. Con este libro abre la puerta a la etnografía chol, pues hasta entonces no existían sino muy escasos y breves artículos sobre la cultura de las comunidades indias del norte de Chiapas. Todavía ahora, en nuestros días, siguen siendo muy pocos los trabajos etnográficos sobre los choles, si bien los hay excelentes, en términos teóricos y metodológicos, como las investigaciones de José Alejos.

En su *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* (1987), Jesús Morales avanza en la construcción literaria de su material etnográfico, pues ahora aparece un solo narrador que despliega mitos, cuentos e historias que abarcan el mundo cultural de los choles en una perspectiva nutrida de la palabra hablada. Este libro obtiene el Premio Bellas Artes de Literatura, en la categoría de Testimonio, en 1986.

En 1989, Morales Bermúdez regresa a la selva para hablar con antiguas amistades que habían emigrado de las montañas de Los Altos para poblar las exuberantes tierras bajas, pero ahora lleva la abierta intención de realizar entrevistas formales, de grabarlas; asimismo, diseña una guía y, a partir de un antiguo diálogo mantenido con uno de sus mejores amigos tzeltales, poseedor de una detallada memoria y de una conciencia clara de su identidad cultural, decide recuperar el sentido bíblico

del éxodo tzeltal a la selva, vocación que parecen compartir los miembros de todos los otros pueblos de diversa filiación lingüística que componen el conjunto pluriétnico de la selva. Tiene el definido propósito de conjugar la metodología etnográfica en su más amplia expresión, es decir, atendiendo a diversas técnicas de registro y manejo de datos, así como de dar a su material una forma literaria.

El resultado es una espléndida novela, *Ceremonial* (1992), que se convierte en un elocuente testimonio histórico y cultural de los pueblos de la selva lacandona, así como en una oportuna fuente de información, a partir del desconcierto y las fantasías que provoca, en los medios de difusión, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuando morbosamente, se propagaba la versión de que los rebeldes eran un coctel de guerrilleros centroamericanos e indios ingenuos, o bien, que era un movimiento alimentado por el narcotráfico. Cuando en realidad, lo que emerge es un movimiento nuevo en su configuración, en sus metas y en su estrategia, el cual reta a la imaginación de una cultura nacional aferrada a los viejos y racistas estereotipos de lo indio.

La claridad de conciencia con respecto a la conjunción premeditada de etnografía y literatura, la expresa Jesús Morales en un ensayo en el que ubica su trabajo en el conjunto de textos recientes de historia oral de los pueblos indios chiapanecos, además de narrar el proceso por el que ha elaborado sus libros, en términos de las técnicas etnográficas y de sus motivaciones literarias. Es en el ensayo *Ahlan k'inál. Recuento de una escritura* (1993), donde vierte la historia de sus textos y el proceso de su construcción desde la antropología, la filosofía y la poesía.

Por último, aludiré a dos textos del mismo autor que se sitúan en los polos temáticos a partir de los cuales establece la trama de sus originales aportes; por una parte, encontramos el mejor documento sobre la realización del Congreso Indígena de 1974, provisto de abundante información y de amplias descripciones (*El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio*, 1992), en el cual se reconoce al activista integrado al naciente movimiento indio. Por la otra, damos fe del conocimiento erudito que Morales Bermúdez tiene de la literatura chiapaneca, de la que ha escrito numerosos ensayos y que cristaliza en uno de sus más recientes libros, *Aproximaciones a la poesía y a la narrativa de Chiapas* (1997).

Si volvemos la mirada al conjunto de trabajos aquí apuntados, los que expresan un movimiento articulado al proceso de cambio en la teoría y la metodología de la etnografía en México, nos encontramos con una suce-

sión que va de la separación premeditada entre los trabajos etnográficos y los de índole literaria, por parte de los propios autores, antropólogos en acción; después aparecen aquellos otros que en su afán de elaborar un documento técnico con una estrategia literaria desbordan hacia diferentes campos de la literatura; y llegamos finalmente a quienes desarrollan, de manera premeditada, trabajos que conjugan ambos campos, sin confundir sus filiaciones temáticas y generando resultados originales y atractivos.

Esta sucesión, sin embargo, no es un proceso evolutivo, pues me parece que todos los casos siguen teniendo representantes en la actualidad; lo que me interesa destacar es que un hilo que atraviesa por todos los textos referidos es el de reaccionar críticamente frente al estado de cosas, en el que los pueblos indios representan en grado extremo una problemática nacional signada por la discriminación racial, la explotación y la injusticia. Hay un espíritu de protesta y de denuncia, con muy variados matices por supuesto, lo hay también de transmitir el sobrecogimiento de quien visita las regiones indias y habla con la gente, recogiendo la desesperanza, así como la dignidad de defender su modo de vida y sus derechos más elementales.

TERESA Y LOS GUARIJÍOS

En la larga genealogía de varones que configura el particular espacio de la “línea difusa”, irrumpe la voz de la joven antropóloga Teresa Valdivia. En efecto, *Sierra de nadie* es un ensayo que se sitúa clara y cómodamente en la línea donde confluyen la etnografía y la literatura; es un texto original por su planteamiento y su forma, que expresa una larga tradición ubicada en el corazón mismo de la antropología mexicana, pues responde a la insistencia constante sobre el compromiso social y a la utilidad de la antropología para la solución de los grandes problemas nacionales, insistencia que va, desde los señalamientos fundacionales de Manuel Gamio, pasando por las acciones constructivas de Miguel Othón de Mendizábal, Julio de la Fuente y Ricardo Pozas.

Desde el punto de vista de la etnografía, es un texto novedoso, porque asume la perspectiva explícita del investigador, con la carga de prejuicios y subjetividades, desde la cual remite a una serie de reflexiones básicas para la antropología mexicana y para una crítica rigurosa y honesta, de la política indigenista.

Es necesario en este punto advertir que no es una monografía sobre los guarijíos, sino sobre el papel del antropólogo, como investigador y como funcionario indigenista, situado en una región interétnica integrada por guarijíos y por *yoris*, rancheros, comerciantes y ganaderos miembros de la cultura nacional dominante. No obstante, llama la atención sobre los guarijíos, eje de su actividad profesional y de sus reflexiones, particularmente sobre sus condiciones sociales y económicas y, en menor medida, sobre su cultura, de la que por cierto conocemos muy poco, casi nada; alude también a las relaciones históricas y culturales de los guarijíos con los pueblos tarahumara, mayo y yaqui, así como a la importancia de los rituales agrícolas, principalmente la ceremonia llamada *tuburada*, relacionada con la propiciación de la lluvia y la fertilidad. Pero el énfasis mayor corresponde a la lucha por la tierra y a las dificultades planteadas por el accionar mismo de los funcionarios y de la política indigenista, además de la propia situación conflictiva que enfrenta a los guarijíos jornaleros con quienes los explotan implacablemente de muchas maneras: ganaderos y rancheros claramente identificados con una cultura regional que exalta la violencia, el racismo y el machismo.

En este sentido, encontramos un aporte etnográfico en la descripción y análisis de la cultura de los *yoris*, de sus condiciones sociales, del desgarramiento interno que impone en muchos de ellos el aislamiento, la dureza de las condiciones de vida, la violencia intrafamiliar, como lo indican la tragedia de la loca Matilde y la frecuente práctica del bestialismo.

Es decir, no es una descripción que reproduzca las polaridades de la oposición indio-ladino, tan frecuentemente referida en las etnografías del sureste mexicano, pues aparece en su narración una gama de personajes que impide el esquematismo y remite a una complejidad articulada a la sociedad y a la política, regionales y nacionales; junto a los dirigentes honestos conviven los funcionarios racistas y los indiferentes, todos indios; y entre rancheros y ganaderos aparecen lo mismo caciques y funcionarios corruptos que propietarios y comerciantes sensibles a la problemática extrema de los guarijíos.

Hay también un profundo cuestionamiento a la formación profesional de los antropólogos mexicanos, enfrentados a las condiciones del trabajo de campo en el marco de los programas indigenistas. No se trata solamente de las carencias de un acervo etnográfico, rico en datos de otras regiones del país, pero que en el norte ha exhibido desde hace mucho

tiempo sus limitaciones, sino también de las técnicas y los métodos necesarios para trabajar en las regiones interétnicas, entre comunidades que hablan diversas lenguas amerindias, no como un observador lleno de simpatía, sino como representante de diversas instituciones gubernamentales marcadas por la corrupción y por el engaño, como lo son con mucha frecuencia los encargados de la política agraria. Se trata de abrir un diálogo, y en su texto, Teresa Valdivia hace una demostración abundante y ofrece un punto de referencia para mirar críticamente la etnografía.

La cuestión central aquí es cómo establecer una retroalimentación entre las experiencias de los antropólogos que trabajan en diversas instituciones gubernamentales, con el ámbito de la docencia y la investigación, en términos que conduzcan a un replanteamiento de los programas de formación profesional, de tal suerte que se otorgue la capacitación adecuada. En esto hay, evidentemente, tanto cuestiones académicas y escolares, como éticas y políticas; sin embargo, lo cierto es que gran parte de los antropólogos involucrados en programas gubernamentales de acción social no nos transmiten sus experiencias, y mucho menos definen una posición crítica que abra una discusión en términos teóricos y metodológicos, que permita repensar constructivamente nuestra antropología. Esta situación subraya la contribución de este ensayo, con un esfuerzo pionero en esa dirección.

Aunque, por otra parte, reconocemos en este trabajo de Teresa Valdivia una continuidad con una de las tradiciones que caracterizan a la antropología mexicana contemporánea, destaca la necesidad de asumir un compromiso social que contribuya a la transformación de las condiciones de explotación y pobreza de grandes sectores de la nación, lo que implica, tanto el despliegue de una investigación científica rigurosa, como la denuncia de las condiciones injustas imperantes, para contribuir a su desaparición.

Mientras que la revelación y crítica de las duras condiciones de los pueblos indios ha sido una posición constante en la mayoría de los antropólogos mexicanos, como lo muestran fehacientemente las obras de nuestros autores clásicos, no ha sido lo mismo con la política indigenista, la cual era aplaudida en el contexto del nacionalismo de la Revolución mexicana. Sin embargo, la crítica al Estado mexicano surgida con el movimiento estudiantil-popular de 1968 situó en su mira al indigenismo, primero con un tono sarcástico y superficial, como se hace en el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), y posteriormente desde dos

flancos, el etnicista, que desde la Declaración de Barbados, en 1971, denuncia el etnocidio de los pueblos indios a manos de los Estados nacionales, las Iglesias y los antropólogos; y el marxista, que asume la perspectiva de clase del proletariado, subrayando las condiciones socioeconómicas y la conciencia de clase, pero desdeñando los aspectos étnicos y culturales.

Una de las más importantes críticas marxistas a la política indigenista es la que realiza Ricardo Pozas en un extenso documento, *La antropología y la burocracia indigenista* (1976), hecha tanto a los planteamientos teóricos y programáticos del indigenismo gubernamental, como a su funcionamiento práctico en los centros coordinadores indigenistas. Pozas denuncia el caudillismo feroz de Alfonso Caso y el pragmatismo de diversos antropólogos que se pliegan a las exigencias de la burocracia. Asimismo, destaca la enajenación de una antropología usada más como mampara y justificación, que como instrumento de conocimiento y transformación.

En esta línea, Teresa Valdivia hace una crítica a la acción indigenista desde la experiencia directa de trabajar en un Centro Coordinador en proceso de organización, que tiene como problema inmediato justificar su presencia en la región, así como entrar en contacto con los beneficiarios potenciales, a lo que se añade el agravamiento de la situación por los errores garrafales de un funcionario y la indolencia de buena parte del personal adscrito al centro. Si bien las acciones de la antropóloga Valdivia no cambian sustancialmente la orientación y el estilo de trabajo del Centro Coordinador, su involucramiento pleno y la asesoría puntual a los guarijíos en su lucha por la tierra ofrecen una demostración significativa para trascender las pesadas trabas burocráticas.

Uno de los ejes temáticos sobre los que está construida la trama del ensayo, como problema central del proyecto de investigación que desarrolla en la región, es la lucha por la tierra del pueblo guarijío. Cuando Teresa Valdivia llega a la región, los guarijíos sobrevivían difícilmente laborando como jornaleros en las tierras de los *yoris* y saliendo por temporadas a otros centros de trabajo del estado de Sonora; no tenían esperanzas de conseguir la tierra, aunque no dejaban de luchar en ese infierno burocrático de la gestión agraria. Sin embargo, Teresa Valdivia reconoce gradualmente, con base en una intensa búsqueda en archivos agrarios, bibliotecas y con diversos especialistas nacionales y extranjeros, la condición precaria de la propiedad de la tierra (como sucede prácticamente en todas las regiones indias del país, y tiene como ejemplos cercanos la situación, y la lucha, de los pueblos tarahumara, mayo y yaqui). La

continuidad de la ocupación era el mayor argumento de los *yoris* para defender su posesión, además de acudir a la corrupta burocracia agraria y al recurso ilegal de sobornar a las fuerzas represivas gubernamentales.

Frente a esta situación agraviosa para los guarijíos, Teresa Valdivia recurre a la documentación histórica para aducir el derecho de los pueblos originarios a un territorio ocupado por siglos; a partir de esta propuesta, considerando la carencia de documentos antiguos por parte de los *yoris*, se abre una sinuosa negociación para adquirir, en una operación de compraventa, las tierras para la subsistencia del pueblo guarijío y para el establecimiento de una infraestructura que ofrezca los más elementales servicios públicos, como una escuela, una clínica y oficinas administrativas.

El grueso de la lucha recae en los dirigentes guarijíos, quienes con la asesoría y la compañía de la propia Teresa, despliegan un enorme esfuerzo y una actividad constante, terca y paciente, para recorrer el tortuoso laberinto de los trámites, sazonado de amenazas, traiciones y trampas innumerables.

La trama compleja de todo el proceso, sin embargo, no se advierte si nos atenemos exclusivamente al relato de la antropóloga contenido en *Sierra de nadie*, no obstante su intensa y sugerente descripción; pues en esta historia aparecen otras voces, las de los guarijíos, en particular de uno de sus más lúcidos dirigentes, Cipriano Buitimea, quien años después de la lucha por la tierra, y ya conseguidos los primeros y principales objetivos, solicita a Teresa Valdivia que le ayude a escribir un libro en el cual se recoja la memoria del esfuerzo desarrollado en el trasfondo histórico y cultural del pueblo guarijío. La experiencia resulta mucho más complicada y laboriosa de lo que la inquieta antropóloga suponía, pero el resultado es un magnífico y original texto que recoge la voz de Cipriano Buitimea, en un discurso que respeta las particularidades de un español permeado por el mundo y la lengua de los guarijíos, así como la circularidad del relato.

El esfuerzo es de tal magnitud y apela de tal manera a la creatividad profesional y literaria de Teresa que provoca una intensa reflexión metodológica, retenida en varios textos, los que son presentados como ponencias en congresos de especialistas (“De aquello que el antropólogo de campo debería recordar”, 1992, y “Voz de los sin voz. Notas sobre el papel de los testimonios indígenas en la historia oral y la perturbante tarea de editarlos. Una perspectiva antropológica”, 1994). Aquí hay que consignar una de las más valiosas contribuciones a la etnografía, como es la

construcción de un texto conjunto, producto de la colaboración del dirigente y la antropóloga, obra en que ambos comparten el crédito.

La situación es novedosa porque la práctica corriente en las autobiografías e historias de vida es la de que el investigador aparezca como autor, no el de la voz, reducido frecuentemente a la condición de “informante”, como ya se indicó en la escueta relación de la actividad literaria y etnográfica de los antropólogos, en las secciones anteriores. Hay que subrayar, además, que el libro *Como una huella pintada* (1994) obtuvo el primer lugar en el concurso Los indios frente al derecho, en 1991, con lo cual se consiguieron recursos para realizar una versión grabada en guarijío, cuyas copias fueron distribuidas entre los jefes de familia. Las reacciones y las repercusiones entre los guarijíos son registradas en el texto “Voz de los sin voz”, en el que hace un cuidadoso balance del esfuerzo desarrollado para la edición de la narración de Cipriano Butimea. Lo valioso de todo este esfuerzo nos remite a una aportación orientada al futuro: la recuperación de las respectivas historias de los propios pueblos indios en sus palabras, y no con la mediación de los historiadores oficiales que las despojan de todo tono crítico y las maquillan como “memoria indígena”.

En mi opinión, la diversidad de las aportaciones de las investigaciones de Teresa Valdivia a la etnografía se advierte mejor cuando consideramos los densos vínculos que enlazan las obras referidas hasta ahora, sin que ello niegue la originalidad y los datos sustanciosos de cada uno de estos textos; pero la fluidez de la narración, el tono personal y los giros literarios de *Sierra de nadie* no dejan ver la compleja armazón que la sostiene. En la narración de Cipriano Butimea, igualmente las particularidades y el ritmo mantenidos, nos conducen a la cultura del pueblo guarijío, a su memoria histórica, y apenas advertimos el esfuerzo aplicado para conseguir la tersura del relato, la apretada trama no lo permite. Sin embargo, los ensayos abiertamente metodológicos nos sitúan en el centro mismo del andamiaje teórico y literario y nos conducen a apreciar la originalidad de todo el esfuerzo desplegado.

En tanto que en dichos ensayos se descubren las dificultades metodológicas y las estrategias literarias desarrolladas para resolverlas, lo que les da un lugar destacado entre los trabajos de etnografía, en los otros dos textos florece la vena literaria; en uno, es el acento peculiar del discurso de los guarijíos; en el otro, es la narración amena e intensa de las vicisitudes de una joven, ingenua, romántica y tenaz antropóloga en el

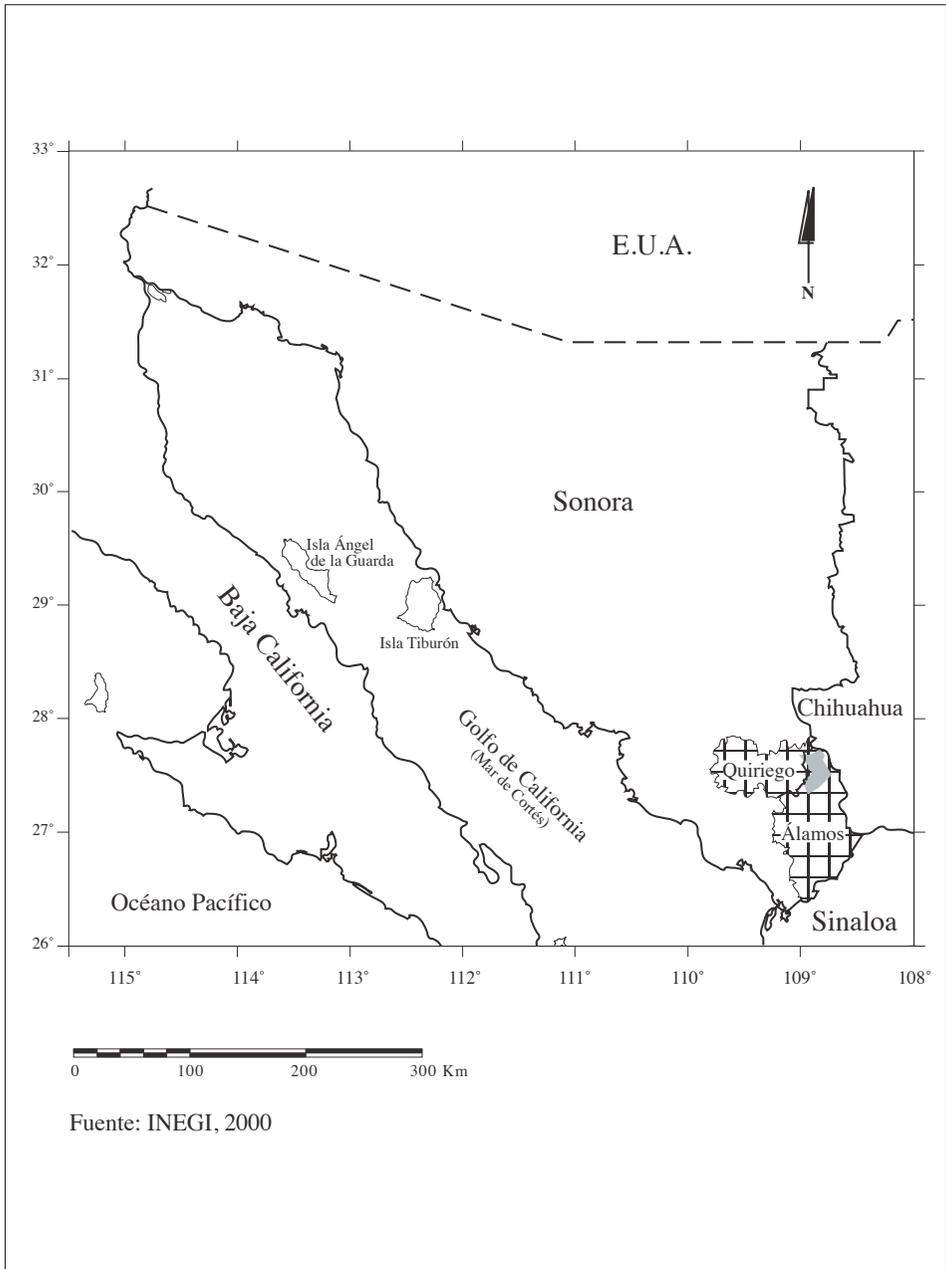
proceso de estrenarse como indigenista, todavía empapada de los textos escolares y de los consejos sabios de sus maestros.

En la agilidad de su palabra se articulan, sin embargo, reflexiones teóricas y metodológicas, críticas sólidas y fundamentadas, a la burocracia indigenista; se definen asimismo los rasgos característicos de la antropología mexicana, como el compromiso social con los explotados, una conciencia crítica hacia las instituciones y los funcionarios que sostienen una anacrónica estructura política de raíz colonial, donde todavía germinan el racismo, la corrupción y la impunidad. El plantearlo abiertamente, el decirlo con un estilo y gracia literarios, y el remitirlo a una rica tradición científica mexicana, la de la etnografía, constituyen valiosos logros que apuntan a tareas constructivas para el milenio que se nos viene encima.

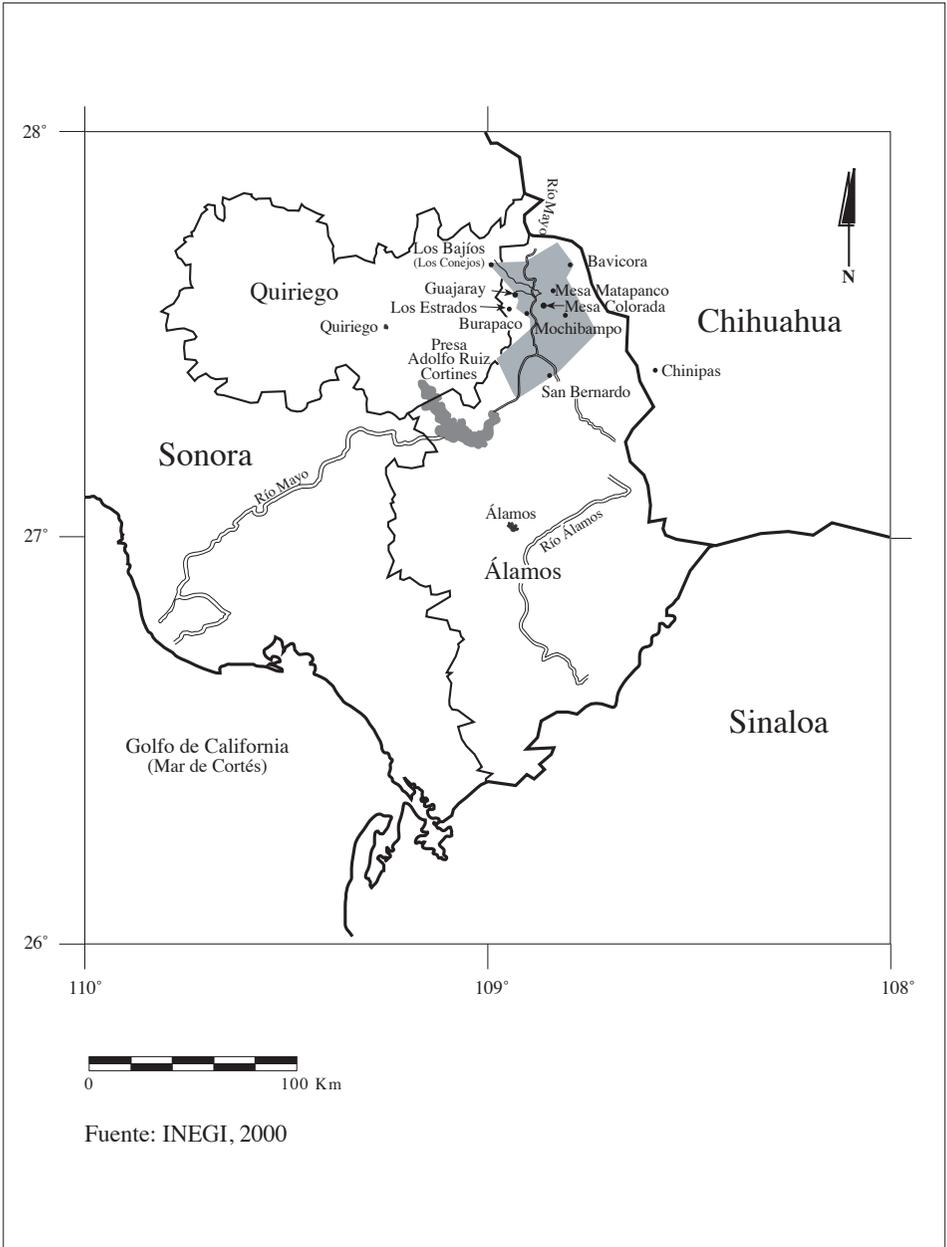
Ciudad Universitaria, D.F., noviembre, 2003

MAPAS DE LA REGIÓN GUARIJÍA

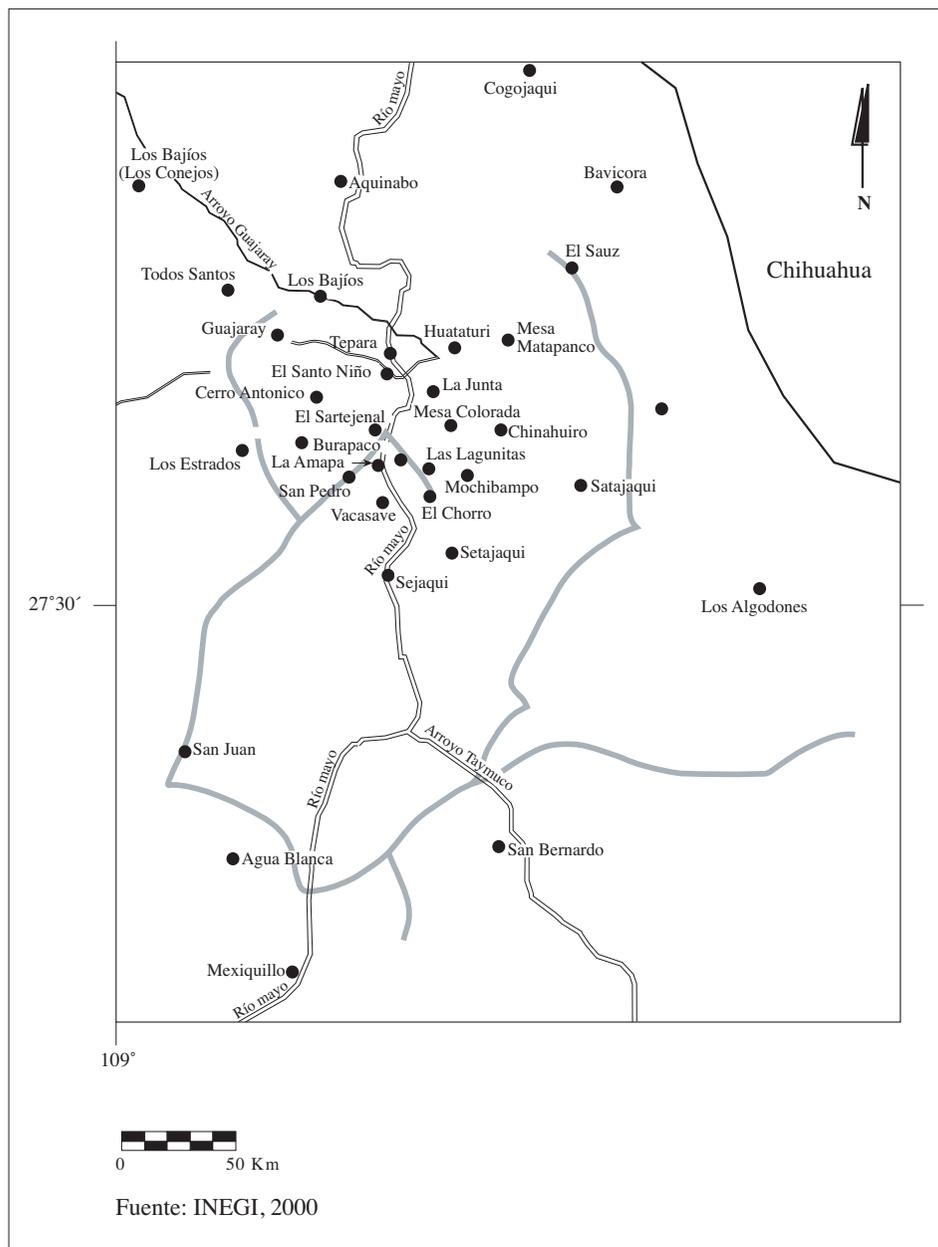
Mapa 1. Localización de la región guarijía en la distribución municipal



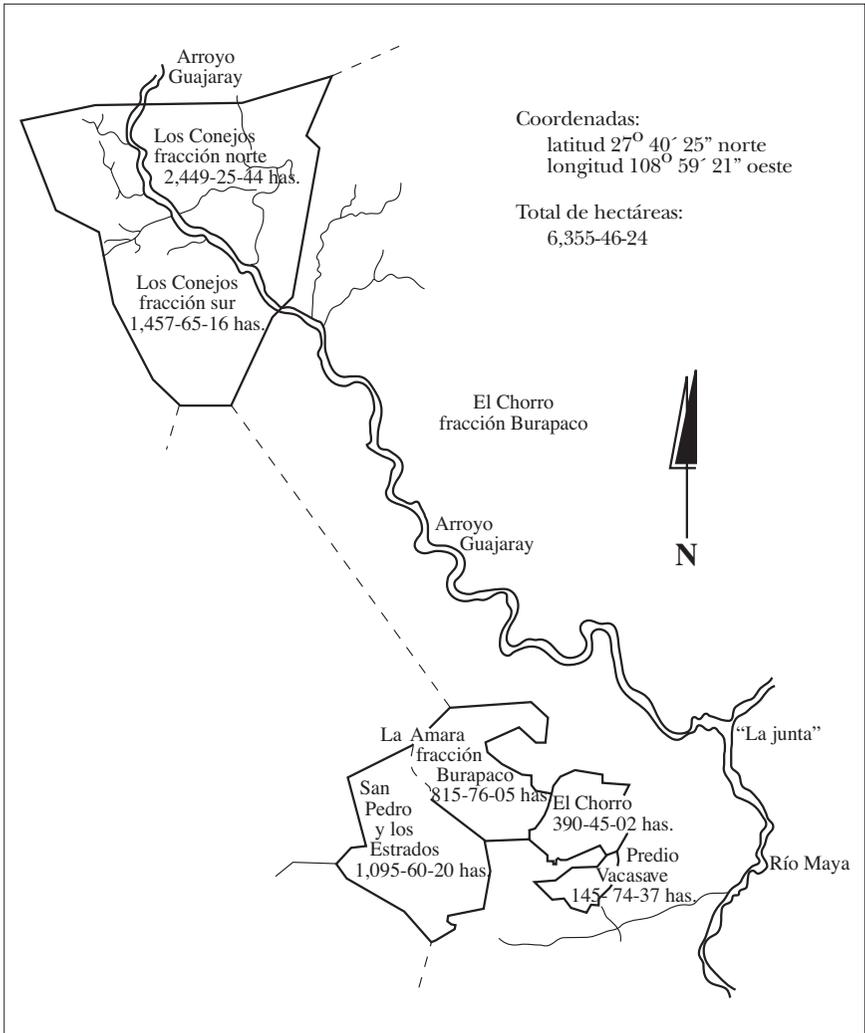
Mapa 2. Región guarijía



Mapa 3. Localidades guarijías



Mapa 4. Ejido “Guarijíos-Los Conejos”

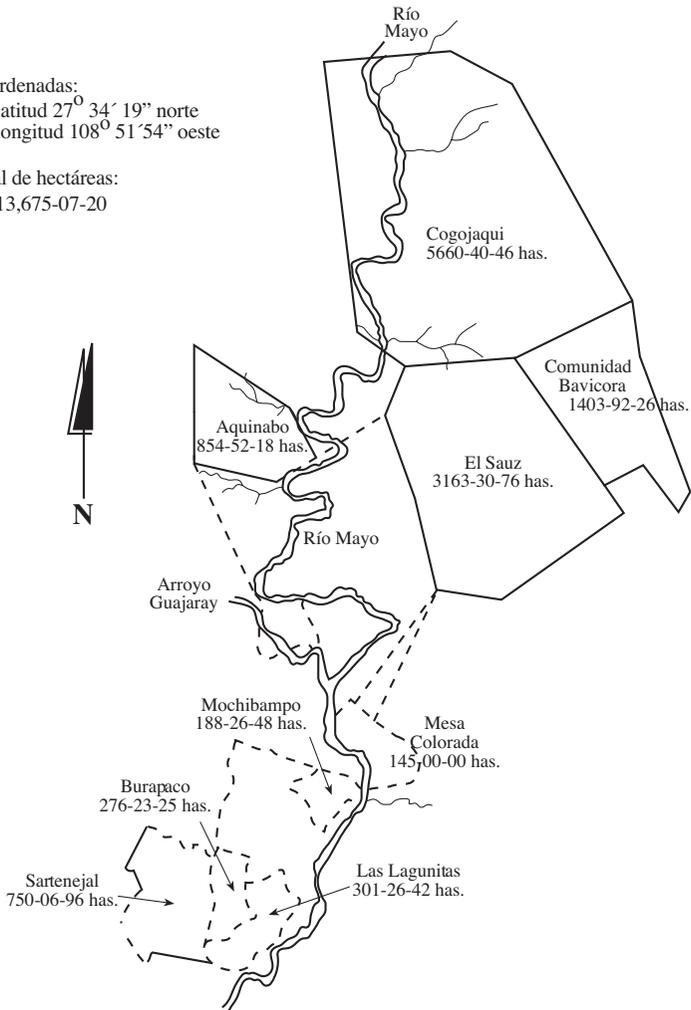


Fuente: Delegación de la Secretaría de la Reforma Agraria, Álamos, Sonora

Mapa 5. Ejido “Guarijíos-Burapaco”

Coordenadas:
latitud 27° 34' 19" norte
longitud 108° 51' 54" oeste

Total de hectáreas:
13,675-07-20



Fuente: Delegación de la Secretaría de la Reforma Agraria, Álamos, Sonora

COMO UNA HUELLA PINTADA

Cipriano Buitimea Romero

Teresa Valdivia Dounce

A la memoria de José Zazueta Yoquibo

Una vez que Naty me llevó a pasear por el río, vi algo que brincó detrás de las piedras. Era muy ágil, desapareció rápidamente, por eso pensé que había sido un venado. Entonces le pregunté a Naty: ¿qué fue eso? “Un guarijío. Son los indios que viven aquí en la sierra”, me contestó.

Taydé Parra, San Bernardo

DE LA VIDA DE CIPRIANO

Yo fui nacido de Guamúchil para abajo, como a unos cuatro kilómetros, en un lugar que se llama Cueva Larga. Guamúchil está antes de llegar a Los Bajíos. De allí fui nacido yo. Tengo cuatro hermanas y dos hermanos, más uno muerto que murió de enfermedad porque en ese tiempo no había doctor. Éramos muy pobres, no teníamos nada y nuestro padre trabajaba por allí con las personas que tenían, con los ganaderos; le pagaban poco, le pagaban en ese tiempo cinco pesos, cinco pesos de los de ese tiempo. Mi padre trabajaba de sol a sol. A veces iba a trabajar y le daban cinco litros de maíz por el día, por todo el día, desde la madrugada hasta que se metía el sol, y sólo para ganar cinco litros de maíz para alimentarnos a nosotros.

Así era en ese tiempo, toda la gente trabajaba con las personas que tenían, con los ganaderos. A algunos les daban chamba constante y muchas veces los ponían a sembrar a medias, pero de allí pues nada les tocaba a ellos, porque para trabajar y para mantenernos a nosotros tenían que estar sacando provisión: cinco litros de maíz, o muchas veces les daban un litro de sal, y así... así era como se mantenían más antes, cuando yo me cooperé en el sentido en este mundo; yo estaba muy chicuelo en ese tiempo.

De la provisión era muy poco lo que ganaban. Nuestras madres salían por allí a buscar, cuando había fruta, pitahaya, echo, *tempisqui*, que por el mes de mayo empieza a dar frutita ya madura. Toda la gente comía fruta del monte, pues no tenían nada qué comer, tenían que buscar en el monte, allí buscaban las mentadas esas abejas del enjambre, para la miel, y luego hay una raíz que se llama *chíchigo* (es un *güiroto* que da guía y se pone amarillito cuando se seca), ése tenían que escarbarlo para comerlo. Todo eso es lo que comen los pobres, pues.

Muchas veces ponían cimbra para cazar un venadito. En ese tiempo no había con qué matar, ni rifles ni nada, lo cazaban con una cimbra, o sea, una trampa que se hacía con un mecate que se colgaba en una

rama, donde el venado se lazaba solito, y allí lo agarraban y carneaban. Con los jabalines pasaba lo mismo; si tenían buen perro, con el perro los correteaban y los acosaban en las cuevas y los mataban con lumbre: les echaban humo y con el puro humo se moría el jabalí dentro de la cueva. También se buscaba pescado en arroyos y ríos. Antes que hicieran la presa Macúsari habían bagres, mojarras, y más antes había lisas y camarones de esos que los guarijíos les decimos *cochirones* (los castellanos les decían *cauqui*, no camarón); pero hoy ya no hay nada de eso.

Después crecí yo y trabajaba de becerrero para ganar también y ayudarle a mi papá. Ganaba unos cinco litros de maíz, con eso me pagaban y con alguna ropa que me daban los patrones. Empecé muy chico a buscar la vida, desde como a los nueve años empecé a trabajar. Yo nunca fui vergüenzoso ni nada, sería porque el hambre me obligaba a buscar qué comer y para mi ropa. Después hasta ya le ganaba una ropita para mi papá y para mi mamá, y como yo era el hijo mayor, pues tenía que trabajar.

Como de doce años me fui para el valle. Fui por el lado de Quiriego a vender cuatro costales de maíz, pues decían que allá lo pagaban mejor. Después que los vendí un señor me ofreció chamba y me quedé, ya no regresé a mi casa, fue cuando empecé a navegarme por allá. Dije yo: “a lo mejor me gano más allá abajo”. Me fui con un tío mío, pues nuestro padre era vergüenzoso y no salía a buscar trabajo allá lejos. Yo sí me aventé para allá abajo a ver si ganaba más mucho, y sí, sí gané más. Los hombres ganaban en ese tiempo doce o trece pesos, pero al principio a mí me pagaban cinco pesos, ya después me pagaban igual que a todos.

Me gustó trabajar allá. Diez años me estuve trabajando en los valles sin venirme. Estuve en Obregón, Caborca, Tepic y Navolato, piscando tabaco, algodón y lo que hubiera. Aquí dejé como abandonado a mi papá, a mi mamá. Regresé porque mi mamá me mandó una carta para que viniera a verla. Se encontraba sola con sus cinco hijos chicuelos, porque nuestro papá se rodó por allá buscando enjambre en el monte; se quedó lejos, se murió. Cuando lo hallaron ya era puro *carcaje*, puro hueso. Ya tenía como quince días muerto. Se había ido al monte a buscar carne y miel. Quizá se le cayó una piedra encima, o serían los mismos perros que llevaba... no sé, así sucedió. Entonces yo me vine. En ese tiempo estaba en Sinaloa y tuve que abandonar el trabajo para venirme.

De allí estuve sembrando maíz como cuatro años, acá por el lado de Maquipo, cerca de Los Bajíos. Entonces los guarijíos no sembrábamos

ajonjolí, puro maíz sembrábamos. Después de esos cuatro años me fui a buscar trabajo y me llevé a mi mamá. Tuve que encontrar mejor chamba, una chamba constante. Ganaba quince pesos en el rancho de los Borboa, en Quiriego. Allí estuve trabajando dos años en cuestión del trabajo del cerco, del desyerbe y todo eso, sembrando ajonjolí, pero sembrando para el patrón, para uno no había.

Saliendo de esa chambita, tuvimos que irnos más lejos, más para abajo, porque no tenía suficiente para mantener a mis hermanos y a mi mamá, porque éramos siete hermanos, cuatro mujeres y tres hombres. Me los llevé a todos. Nos fuimos para el lado de Arenera, que le dicen, en Obregón. Allí estuve trabajando en una ladrillera, ganamos dinero y estuvimos hasta que crecieron mis hermanos.

Cuando estuve trabajando en el valle no extrañé la sierra. Allí siempre anduve a gusto, porque paseé por donde no conocía, trabajaba tranquilo y comía a gusto. Casi ya no tenía ganas de venirme para la sierra, me tenía más hallado allá abajo. Acá había más ruina, no había ni qué comer. Entonces no extrañé nada. Pues a mi familia sí la echaba de menos, pero por el mismo gusto que tenía de estar allá no me podía venir. Después dejé allí a mi mamá y me vine para Los Bajíos. Mis hermanos, pues como ya trabajaban, no quisieron venir, les gustó quedarse porque no pasaban hambre, había mucho qué comer. Entonces una mujer me había gustado y tuve que venirme para juntarme con esa mujer que era de aquí. A mí me gustaba sembrar maíz y ya lo dejaban sembrar un poco aquí, así que me vine a sembrar.

Si hubiera nacido en un pueblo, pues buscaría la manera de trabajar donde hay más refugio. Allá en el pueblo todo el tiempo, desde que empezó a vivir la gente blanca, siempre ha habido escuela. Hubiera estudiado lo que me gustara, y según el estudio que me dieran hubiera agarrado trabajo. Me hubiera gustado estudiar de ingeniero para andar en el campo. Yo por eso como de diez años me fui por allá a navegarme, a buscarme, a preguntar. Pero siempre con una conciencia del mismo sentido de los míos, no crean que por el gusto, sino por el hambre. Yo me retiré de la sierra para conocer los problemas de que éramos víctimas nosotros, la tribu guarijío. Todo eso me recuerdo.

Pues mi vida así fue. Casi toda la gente de aquí, de la sierra, no salía a trabajar a otras partes en ese tiempo. Sería porque la gente no conocía... pero no salían a ninguna parte, aquí nomás se la llevaban. Vivían todos atrasados.

CÓMO VIVÍA LA GENTE

Aquí en el monte sufriendo todo eso andábamos. Era poco lo que ganábamos, andábamos mal vestidos y mal comidos. Me acuerdo bien que así estábamos viviendo. Sembrábamos a medias y toda la cosecha se la llevaban los otros, a los que les debíamos, a los patronos. Les pagábamos con maíz, por eso nos hacían sembrar, porque nos quitaban el maíz los *yoris*. Y así de ese modo vivía la gente, toda la gente que estamos aquí en la sierra, todos iguales. Los que vivían en Mesa Colorada, en Bavícora, en Los Conejos, en Burapaco y en todos los ranchos, pues igual también. Después toda la gente iba a trabajar allá abajo, a buscar dónde ganar más, porque aquí no se ganaba. Trabajaban en los valles una semana, dos semanas, algunos trabajaban veinte días, treinta días, según el trabajo que tuvieran por allí, pero siempre se venían de vuelta para acá.

A nosotros nos gusta vivir en la sierra, no estamos acostumbrados al pueblo. Siempre hemos vivido dispersos, quiere decir que estamos toda la gente desparramada en la sierra. Esa costumbre nadie la va a quitar, eso dice la tribu guarijío. No es costumbre de nosotros hacer pueblo, aunque digan que hagamos un pueblo grande; como tenemos costumbre de tener animalitos, todo el tiempo seguimos viviendo dispersos, apartaditos casa por casa allá lejos en el cerro, eso quiere decir.

Yo también comunico en esa instancia porque me conozco mi gente y conozco mi persona, y nunca me gustaría vivir en un pueblo. Solamente los que tienen dinero no viven dispersos, viven así juntos todos, se quieren unos con otros, pero pues ellos tienen dinero para hacer un pueblo, o sea que cada casa la hacen para que dure bastante. Nosotros no, porque no tenemos la capacidad de que tengamos casa durante mucho tiempo. Tenemos una provisional nada más. Cada tanto tiempo nosotros cambiamos nuestra vivienda. Además, tenemos una casita de jacal de palma, de palma real que le dicen. Esa palma nace por la tierra, la tierra la trae y con ella nosotros hemos estado viviendo, haciendo nuestra casita, y con eso nos amparamos de la lluvia. Esa nacencia nos viene de nuestros padres. Siempre hemos sido atrasados. Durante todo el tiempo que hemos estado nosotros en este mundo, no crean ustedes que hemos tenido oportunidad de hacer una buena casa, nunca la ha habido. En este mundo nosotros venimos a estar peor, hasta sin ropa andábamos.

No sé en qué año sucedió la guerra de México, pero de ahí para atrás nunca hubo cabida para que los indígenas se vistieran bien, ni que tuvie-

ran algo. Así era nuestra forma de vivir. Pues toda la gente, los que estamos aquí en la sierra, nunca hemos tenido una casa buena, sino puro jacal de palma. Hasta la fecha, todavía no hemos podido tener buenas casas tampoco, porque no hallamos manera, porque como dice el dicho: “persona que nace pobre, pues pobre estamos todo el tiempo”. No hay nada para uno más que puro trabajo. Trabajo y apenas para alimentarse así nomás.

Los guarijíos nunca hemos perdido un día de trabajo, igual que toda la gente pobre –como puede haber también gente blanca pobre. Los pobres tenemos que estar viviendo en el trabajo, debemos trabajar por la necesidad que tenemos. Por eso no podemos decir que los puros guarijíos trabajan, porque toda la gente pobre tiene que trabajar. Pero la gente blanca, no todos son pobres, son muy contados los que no tienen, los que trabajan jornal. Y nosotros los guarijíos sí, parejitos éramos muy ruinos, no había ni quien dijera que fulano está bien, que está comiendo a gusto, o que tiene con qué comprar. Todos por igual estábamos atrasados.

Y antes, cuando nacían nuestros hijos, pues tampoco los registrábamos porque vivíamos como animales, creciendo los chamacos sin escuela, sin médico, sin nada... Bueno, todo eso hacía falta, pero a nadie se le ocurría decir: “pues voy a poner en la escuela a mis hijos allá en el municipio de Quiriego o de Álamos”. Nadie, al contrario: tenían miedo, era medio bronca la gente. Tampoco los llevaban a registrar.

Los *yoris* eran los que tenían juez, escuela y todo, pero tampoco decían: “vamos a traer la escuela aquí”. Ellos no le ayudaban a uno, viendo que había mucha gente en la sierra sin estudios. Ninguno de los rancheros que vivían por acá ayudaban. Pero también ellos vivían casi igual que nosotros. Uno que otro lo ponían en la escuela, pero casi todos crecían igual que uno. Eran ignorantes también, porque no bajaban a la ciudad donde había mucha gente. Bajaban, sí, pero a comprar mandados, no para estudiar.

La gente cuando se enfermaba, buscaba curarse con remedios que hay en el monte. Habían algunas personas, como hay todavía, que saben curar. Pero son muy contados los que saben, y ellos no hacen medicina; pues sí hacen medicina, pero para curar a un enfermo del susto, de brujería, todo eso. Todavía hay gente que cura chamacos y mayores, hay sobadores, curanderos, de muchos, según la enfermedad. Pero médicos que vinieran de otra parte, médicos de la ciudad, de otros pueblos, eso

nunca había aquí. Entonces batallábamos con el remedio que hay del monte, con eso nos quitábamos la enfermedad. Remedio sí hay mucho por aquí, pero son muy pocos los que conocen remedios. Así batallando estaba la gente. Yo así estuve batallando, así mi papá. Porque yo sé muy bien que cuando estaba chicuelo y me enfermaba, él buscaba remedio del monte por allí, a ver cuál remedio me caía bien para aliviarme. Toda la gente igual batallaba. No podíamos decir cuando se enfermaba un chamaco: “lo voy a llevar a fulana parte con el doctor”, pues no teníamos dinero con qué movernos y también nos daba vergüenza bajar al pueblo, por allá, por la ciudad, porque no teníamos ropa. Aquí entre nosotros, la tribu guarijío, siempre usamos ropa de la que hacíamos, porque en esa época no había fábrica. Cuando yo me desperté en este mundo, todavía conocí a algunos hombres y mujeres ya mayores que usaban *zapeta*, que es el taparrabo; también usaban una *contesie*, que era un pedazo cuadrado de manta que se ponía para cubrir la espalda y se amarraba del cuello y de la cintura. Eso se usaba todavía cuando yo me desperté en este sueño. Algunos, los que teníamos, andábamos con el pantalón todo remendado, todo roto. Otras personas que yo alcancé a ver hace tiempo andaban sin camisa, sin pantalón, sin nada. Uno que otro tenía pantalón. Hasta decía la gente que los que cargaban pantalón más o menos, que no estuviera remendado, pues ése era rico para nosotros.

En ese tiempo la gente hacía su ropa con uno o tres metros de manta, pura de ésa usaban. Hacían una camisa con manga y pantalón. También se compraba corte para pantalón de mezclilla, que le decían, en San Bernardo o en Álamos. Los mayores, los padres de uno, tenían que caminar unos tres días hasta donde hubiera ropa. Era poco lo que se compraba, pero siempre tenían que salir. Por igual, también muchos iban hasta el mar a traer sal, cuando la querían comprar. Llevaban unos burritos y se bajaban por aquí, hasta Navojoa; duraban una semana caminando para ir y otra semana para regresar. Todos los *yoris* también tenían que comprar sal allá hasta el mar; alquilaban gente, ellos no iban, pero ponían arrieros que fueran a traerla a Navojoa.

Pero si nomás cuando no teníamos deuda con el patrón comprábamos; por allí buscábamos pantalón usado, pero a mucha gente ni le alcanzaba para comprar pantalón. Y luego el sombrero de fábrica no se usaba tampoco, ni zapatos. El sombrero que se usaba era de palma, de aquí mismo, de la sierra. Y huarache usábamos de cuero crudo, los que nos daban los *yoris*. Nos brindaban un pedacito de cuero seco, lo poníamos a

remojar y se hacían huaraches. Las correas lo mismo, de allí mismo las sacábamos. Los hombres se cortaban el pelo, pero dejaban este copete aquí, que llegaba hasta la nuca y nomás lo peinaban para atrás, así como lo trae el viejito éste que es de Chinahuiro, don Rómulo. Así andaba la gente más antes.

Ese tiempo me tenía que gustar también. Era como todos. Si cargaba un huarachito de cuero crudo, pues andaba a gusto. Pero cuando ya era grande y andaba descalzo, me ponía a andar espinándome por los caminos. Eso sí, la espina no se quitaba ni un rato, a cada ratito nos espinábamos. Es muy espinoso aquí en la sierra. Y las mujeres, pues igual, ellas menos no cargaban ni huaraches en esos tiempos, descalzas andaban todas. También usaban vestiditos rotos y sin rebozo. Había una que otra que usaba rebozo de esos grandes, pero ahora casi no se usa por aquí.

Yo nunca pensé, nunca me imaginé que iba a cambiar nuestra vida ni nada, yo vivía nada más sin pensar en nada de eso. Yo creo que no se daba cuenta el gobernador muy bien de cómo estábamos o ignoraba a los indígenas, pero nos tenían olvidados. A veces oíamos que había gobernadores de la República, gobernadores del municipio, pero no éramos capaces de enfrentarlos porque los padres de nosotros eran broncos como los animales. Pero los pequeños propietarios, éstos eran dueños de los que estábamos en la sierra.

Los ricos no querían entregar las tierras, se ponían bravos. “Que no les damos” decían, cuando la tribu guarijío los hizo ricos, porque nosotros éramos los únicos que trabajábamos. Ellos de dónde, ni un sólo poste no son capaces de cortar, ni poner alambre tampoco, ni siembran con su propia mano, más que puro mandar saben. Ellos decían: “este año vamos a sembrar”. Mentira, ellos nunca siembran, los que siembran son las gentes pobres. En eso serían nuestras manos, manos de los ricos, yo creo, porque hicimos ricos a los *yoris* trabajando, pues. La gente pobre trabajaba porque nos encontrábamos muy atrasados. Pero ni así, de tanto que trabajábamos con ellos, no nos consideraban, ni que dijeran: “pues fulano no tiene dónde sembrar, le vamos a pasar un pedacito de terreno para que se ayude”. No, nunca, ellos no piensan más que para ellos mismos.

Los pequeños propietarios no nos daban chance de sembrar a los pobres guarijíos, sino que sembraban a medias con nosotros, pero los que éramos pobres, sembrábamos a medias porque sabíamos bien que nos daban comida. Nos decían: “si quieres comida pues vente conmigo, yo

te voy a dar algo de maíz”. Pero resulta que nos daban unos cinco litros de maíz, y nos decían que nos tenía que durar hasta una semana, pero ¡qué van a durar cinco litros de maíz una semana!, y peor si uno tiene tres o cinco chamacos, y aquí había gente que tenía chamacos... Y después que cosechaba el guarijío, pues allí al pobre no le pagaban, tenía que abonar con esa cuenta que debía. Muchas veces no nos alcanzaba y allí nos quedábamos los pobres sin comer. Tanto que trabajábamos en desyerbe y sembrar y barbechar y todo eso, y así quedábamos. Toda la cosecha que levantábamos y hasta lo que sembrábamos a medias, nos quitaban. Y pues aquí el pobre tanto que trabajaba y no agarraba ni un cinco, quedaba igual, seguía trabajando nada más y por eso mismo empezó la lucha. Queríamos conseguir las tierras para dejar de trabajar con los *yoris*. Toda la tribu ya estaba cansada y más que los animales, porque nos hacían trabajar de sol a sol. Ya no queríamos estar así, ya no queríamos trabajar con ellos. Nos hicimos viejos de puro trabajo. Muchos se morían trabajando de cansancio que les agarraba. Casi ya no había viejitos.

Los mismos patrones madrugaban para ir por los que debían cuenta, donde vivieran, los madrugaban y los levantaban: “ora vente para acá, vamos a la casa para que me hagas un poco de leña”. Así, en ese modo le daban chamba en el cerco de sus terrenos, y el pobre pues trabajaba. Pero todo el tiempo estaba muy abajo y mal alimentado. Con más razón se hizo la lucha. Por eso cuando nosotros anduvimos en la lucha toda la gente convino, todos se pusieron de acuerdo que sí, que sí se hiciera, y todos estuvimos organizando a la gente. Si nosotros hubiéramos seguido con ellos, que no hubiéramos encontrado cómo hacer la lucha, que estuviéramos trabajando con ellos, pues quién sabe qué nos hubiera sucedido después, a lo mejor nos iban a cargar a chicotazos trabajando, nos iban a hacer que trabajáramos a la fuerza.

Pero cuando empezamos a hacer asambleas nos golpeaban a los dirigentes, a los que estaban al frente de toda la gente. Nos mandaban a los judiciales, porque los que tienen dinero no querían que la gente se engrupara, ellos querían tenernos todo el tiempo trabajando porque ellos no trabajan, pues sí trabajan pero en otra forma, hagan de cuenta que están trabajando, pero con el dinero. Los que tienen dinero no trabajan con los mismos brazos, y un pobre tiene que trabajar, tiene que golpearse las manos, el brazo, el cuerpo, y tiene que llevar cansancio. Pero los que tienen dinero no se golpean tanto, nomás mandan chambeadores y ellos se están por ahí en la sombra muy a gusto. Así es la vida de los billetes.

Un pobre no, tiene que trabajar en el sol, y cuando más se castiga trabajando es por allá en el mes de mayo, cuando hace sol muy fuerte; pero así tiene que trabajar uno, tiene que sufrir y tiene que sudar para poder comer. Si no lo hace uno así, se moriría de hambre; tiene que sembrar y cosechar para poder comer. Todo eso hay entre nosotros: sufrimiento. Estábamos como animales, nomás viviendo y trabajando con los ricos, y los ricos nos daban, como dar a un animal, un poquito de sal nomás; con eso nosotros nos conformábamos, porque el hambre nos obligaba a que trabajáramos. Un poquito más y no despertamos en este tiempo. Por eso con más ganas seguimos haciendo la lucha, y cuando miraron que nosotros estábamos engrupados, los pequeños propietarios se pusieron en contra de nosotros.

ALGO MÁS SOBRE LA COSTUMBRE

Antes, los que tenían dinero, los *yoris*, contrataban a unos músicos de mano que tenían vitrola para hacer bailes, pero entre ellos mismos. Ninguno de nosotros los guarijíos no era capaz de acercarse a escuchar por ahí, porque siempre todo el tiempo andábamos nosotros con vergüenza, porque no teníamos ropa. Las mujeres daban vergüenza, por eso mismo no iban tampoco. La única costumbre que teníamos nosotros era hacer una fiesta que se llama *tuburada* y todavía la seguimos haciendo. Ésa es diversión de nosotros, de los guarijíos, es una costumbre que tenemos. La *tuburada* viene siendo como creencia de Dios.

Primeramente creencia de Dios, porque así me contaba un abuelo mío. Me contaba también una historia de antes, de más antes, cuando alcanzó a oír él. Ya estaba viejito cuando yo era chicuelo, y eso me contaba como historia. Me decía que la fiesta era costumbre que tenía la tribu de nosotros los guarijíos, que todo el tiempo teníamos que hacer fiesta.

Cuando en ese tiempo tampoco yo no conocía para qué hacían fiesta, mi abuelo me decía que era para bajar el agua. Pero decía yo: “¿cómo van a bajar el agua?, ¿alguien irá allá arriba a traer agua?” Pero pues no. Entonces me decían que era creencia de Dios. Que si hacemos la fiesta, pues llueve, tiene que llover. El Dios va a mandar agua, pero hay que tenerle fe. Todos con respeto teníamos que llegar al patio donde estaba la Santa Cruz. Antes de llegar al patio, los señores se quitaban el sombrero y todos, hombres y mujeres, teníamos que llegar primero a donde está la Santa Cruz a saludarla y después a saludar a la gente. Toda la

noche se estaban sentados sin sombrero y platicando alrededor. Unos que sabían cantar pues cantaban, otros bailando *pascola* y *tuburi*, y otros tocando violín y arpa a un lado de la Santa Cruz. Así éramos antes, cuando yo todavía estaba chicuelón, así lo conocí y me acuerdo de todo eso. Pero la gente tenía más respeto en ese tiempo.

La fiesta de *tuburada* es costumbre que tenemos nosotros. Creo que la *tuburada* es más bonita, porque siempre que voy a un baile pues se oye muy alegre el sonido de la música, pero me aburre luego. No es igual que en una fiesta de *tuburada*. En la *tuburada* tengo que estar toda la noche despierto, cuando menos oyendo o bailando. Cuando se oye una música bonita de arpa y violín, pues me pongo a bailar para desenfadarme. Todo eso es lo que a mí me gusta mucho de la fiesta de *tuburada*.

También me recuerdo que una vez le pregunté a mi tatita José Ciriaco Romero, ya muy anciano, que si de dónde viene la tribu guarijío. Él conoció el principio de la tribu cuando vinieron para este lado. Me dijo que se cruzaron con la tribu mayo porque acá, del río para arriba, casi eran puros mayos. ¡A saber cuántos años hace que sería eso! Este señor ya estaba muy anciano.

De principio, donde está la raíz de la tribu, de los primeros, pues me platicaba que estaban en Chihuahua. Vino uno que se llamaba Tomás, era un tarahumara. Del señor ése y de los mayos es de donde salieron los guarijíos. Pues aquí en Sonora había mucho mayo. Vivían en la sierra baja, por el río y por el valle hasta allá abajo. Mi tatita Guachín Romero era mayo y mi nanita también, pero ya estaban cruzados con los tarahumaras, por eso hablaban mayo, guarijío y un poco de español.

Cuando llegó por acá esa familia del señor Tomás, venía de Chihuahua, por el lado del municipio de Quiriego, de donde soy yo, de Los Conejos. Dicen que había muchas palmas reales en ese tiempo, ahorita ni palma hay. Y entonces dijeron: “vamos para el lado de esas partes, dicen que hay muchas palmas”. Las mujeres sabían hacer sombreros y petates, y los hombres sabían desmonte, sembrar maíz; a eso se dedicaba esa gente. Dijo ese señor que así trabajaban. Era poco lo que hacían porque el terreno donde vivían no estaba acaparado todavía. No había *yoris*, no había rancherías, no medían la tierra tampoco, estaba libre... Y así fue como se creció la gente, y se hizo más mucho.

Pero cuando llegaron los *yoris* empezaron a medir tierras y cada quien se hizo su potrero. Los primeros guarijíos de más antes se fueron quedando en medio y no fueron capaces de decir: “yo también necesito

un pedazo de terreno"... Se fueron quedando atrás. Los que se posesionaron venían de Navojoa. Eso fue lo que me platicó mi abuelo. Así que de allá de Chihuahua dependen los guarijíos. Fuera de eso, para atrás, no sé cómo sería, es todo lo que me platicaron. Lo tengo en mi memoria como historia que alcanzo a pensar para decirlo a mi tribu.

Y yo creo que así fue, porque en el mismo lenguaje en que platicamos nosotros casi es igual el que habla la tribu tarahumara. Nosotros nos entendemos muy bien con los de Chihuahua, igual con los mayos. Así que nuestras palabras van quedando en medio de las dos tribus. Pero ahorita somos más guarijíos que mayos. Sólo algunas palabras son diferentes. Cómo se pronuncia y cómo se llama aquel fulano, pues los tarahumaras casi mientan igual y los mayos igual, son casi iguales las palabras de nosotros. Como para decir tortillas nosotros decimos *tacarí*, *taca* le dicen allá los mayos, y los tarahumaras pues le dicen *temei*. Pero más arriba, los meros meros tarahumaras, mientan de otro modo. Los tarahumaras que dicen *temei* son los que están aquí cerca, pero el mero mero tarahumara, vive más arriba para Chihuahua, y éstos les dicen a las tortillas *renec*.

Yo me ponía a platicar, cuando fuimos a un congreso a México, con los guarijíos de Chihuahua. Hablan igual que nosotros, nomás que cualquier diferencia la ponen en cómo pronunciar las palabras. Los mayos también hablan igual, pero ahí como que choca con las palabras de nosotros. De Chihuahua se entiende muy bien, pero no con los meros meros tarahumaras que están más arriba, por allá.

Pero un guarijío se conoce muy bien, es la misma raza, se le puede hablar en la lengua de uno, así es como se le puede conocer. Muchos ya no quieren hablar el guarijío, los encuentra uno por ahí y les habla y le contestan en español. Pero nosotros, la tribu guarijío, somos bastante extraños, somos muy tímidos, no somos capaces de echar una platicada con la gente blanca, sino que siempre hemos sido vergüenzosos. Cuando nos hablan, pues hablamos con aquella vergüenza... y todo el tiempo esa costumbre tenemos. Será porque no conocemos estudio, no estamos muy trillados entre la gente, no estamos paseados. Porque en nuestra comunidad siempre hemos vivido lejos, retirados, nunca hemos hecho pueblo. Tenemos casas apartadas unas de otras por toda la sierra. Y más antes, la gente vivía por allá lejos en el monte, nada más salía cuando los alquilaban los *yoris* para ponerlos a trabajar.

Nosotros nombramos *yoris* a la gente blanca porque son blancos, nomás por blancos les decimos así. De ese modo les empezaron a decir

los mayores y nosotros les estamos diciendo todavía. Los *yoris* están siempre más adelantados. Yo creo que ellos empezaron a ayudarse unos con otros con el ganado. Eso creo porque muchos decían que lo tenían a medias. Ésos vinieron buscando manera donde posesionarse, pero todos son de aquí abajo, de Navojoa. Se extendieron a toda la sierra buscando tener sus animalitos y posesionarse de potreros. Y así empezaron a quedarse, cuidando sus animalitos y su posesión.

Somos diferentes de los *yoris* porque ellos son, como quien dice, más entrones, porque no se detienen para platicar. Siempre buscan hacer plática rápido y no esperan. Los guarijíos, en cambio, somos más tímidos, más vergüenzosos. Si vamos a un pueblo por allá, para llegar a una tienda, por ahí nos estamos parados en la esquina antes de entrar, mientras que la gente blanca llega rápido, compra, sale y se va para su casa. Pero a mí me gusta más ser indígena, pues menos lío tiene uno. Los *yoris* son diferentes a nosotros porque ellos se meten en muchos líos. Bueno, algunos piensan bien, pero los que no piensan bien, todo el tiempo están agarrados, todo el tiempo tienen problemas y también todo el tiempo les gusta buscarlos. A nosotros no. Los guarijíos no estamos mal, estamos viviendo, no nos gusta estar moliéndonos unos a otros. Tenemos pequeños pleitos como para conformarnos al otro día, eso sí lo tenemos. Pero problemas grandes que no los podamos sanear en dos días, pues eso no. En cambio los *yoris* se echan compromisos, problemas grandes que después no hallan por dónde salir. Muchas veces por eso se matan o se pelean.

Yo estoy bien siendo guarijío, y si hubiera sido de cualquier otra tribu, está bien, siempre que fuera indígena. Si hubiera sido *yori* pues también, la gente blanca también es gente. Pero me gusta más ser indígena, porque el comportamiento de uno como tribu debe ser buscar el mejoramiento de nuestra forma de vivir y trabajar por la comunidad, esto por bienestar. Bienestar viene siendo que estemos viviendo bien y estemos sosteniendo a nuestras familias correctamente.

Los indígenas no debemos comportarnos como los otros, los que tienen dinero. Ellos más ligeramente se portan porque es el dinero lo que los mueve. Nosotros los guarijíos no tenemos movimiento para ningún lado, ni para dónde pasearnos, nada más vivir en una sola parte, porque no tenemos dinero para movernos. Y si tuviéramos comportamiento a la ligera, pienso yo, que podríamos ir a pasear a distintas partes. Y cuando llegemos a pasear allá lejos, tenemos que tener a alguien

por allá donde no conocemos, alguien que conozca y que nos asesore, que sea estudiado, que conozca distintas partes. ¿Para qué nos vamos a movilizar a donde no conocemos? Estamos aquí viviendo nomás en una sola parte, no tenemos salida, ni nadie quiere tampoco, porque muchas veces pasan accidentes, choques por el camino, o muchas veces hay otras cosas. Por eso nuestras familias no quieren que vayamos a pasear a fulana parte. Se preocupan porque en una salida arriesgamos la vida. Sólo se pueden arriesgar los que tienen encargos del presidente o los que nos están asesorando, éstos sí pueden salir forzosamente porque tienen que ir a conocer por allá donde los llaman. Pero los que no tenemos negocio ni cargo, los que no tenemos que andar afuera, nos quedamos en la sierra, aquí en los cerros. Somos nativos de la sierra.

LOS QUE CAMINAN ADELANTE

Empezamos a luchar por la tierra porque queríamos vivir mejor y tener una poca de tranquilidad para nuestra gente. Tuvimos que buscar de qué manera lo hacíamos y pues tomamos de nuestra experiencia. En ese instante, cuando me fue a buscar otra persona para que auxiliara a la gente; yo nunca me imaginé que íbamos a tener algo, que íbamos a tener nuestra región, pensé que estaba bien, entonces tuve unas pláticas sobre eso a ver si todos estábamos de acuerdo. Y cuando todos me dijeron: “está bien”, entonces acepté. “Sí cómo no, sí los auxilio”, les dije.

Cuando hicimos la primera asamblea para luchar por las tierras, para poder conseguir, ya se tenía la idea de quién era el que se movía, quién era el que estaba al frente. Hubo una pequeña reunión entre nosotros para ponernos de acuerdo y para explicar de qué se trataba, porque muchos no nos conocíamos... de a tiro éramos muy inocentes. En esa reunión se presentaron dieciséis gentes nada más, y eso que casa por casa anduvimos. Pero los demás, casi la mayoría, no querían, porque decían que era mentira. “Qué van a hacer ustedes, ni siquiera conocen Navojoa”, eso nos dijeron.

Yo estaba un poquito más despierto porque me crié en el valle y allá miraba. Una vez también estuve luchando allá abajo. Éramos muchos, como ochenta grupos de campesinos pidiendo tierras. Nomás de los puros yaquis y mayos habían cincuenta y seis personas en un grupo, y como cien en el otro. Estuve participando con ellos casi un año o más. Decían que íbamos a conseguir tierras de ejido para todos. Entonces una vez nos fuimos a la plaza de Obregón y allí estuvimos muchos días espe-

rando que el gobernador nos recibiera, pero no, ¡qué nos iba a recibir! Mandó a los guachos, los federales, y a puro culatazo y bombas de gas nos quitaron de allí. Ese mismo día agarraron a tres de los dirigentes y los metieron a la cárcel. Un año nos costó sacarlos y mantenerlos. Tuvimos que pagarles médicos, hospital y medicina, porque a los pobres los golpearon casi de muerte. Uno de esos compañeros dirigentes decía: “no le hace que yo me muera, ustedes siguen la lucha y a lo mejor mañana o pasado, pues nuestros hijos ya tengan tierra”.

Pero luego, de hambre, renuncié, porque estaban más duros allá y me puse a trabajar de vuelta de jornalero. Entonces ya conocía un poquito más de qué era congresar con la gente, por eso me dijeron los compañeros: “¿tú conoces qué es el ejidatario?” Yo conocía y les dije que la gente toda reunida podía resolver sus problemas cuando alguien tiene las tierras ocupadas, invadidas. Ése era el ejidatario, el que se juntaba. La gente que actuaba reunida ganaba ese pleito y agarraba los terrenos que hubieran por ahí ocupados. Ésos son los ejidatarios, les dije a mis compañeros.

Ellos no conocían cómo era eso. Entonces me dijeron: “pues tú que conoces, a ti te vamos a poner adelante, nosotros te vamos a seguir y te vamos a apoyar a ver en qué forma, pero tú vas a andar adelante de nosotros”. Así me dijeron los compañeros, y entonces acepté: “pues nomás no me vayan a dejar con los problemas empezados, porque esas cosas son pesadas y peligrosas también; ya que me ponen enfrente, adelante de ustedes, estoy impuesto a seguirlos”. Así les dije a los compañeros: “hay que seguir adelante, cuando se buscan los problemas pues hay que seguir hasta terminarlos”. Así empecé a aconsejarlos y ellos se empezaron a dar cuenta de cómo era el pleito de ser ejidatario; ya después, otras personas más vinieron a explicarnos, nos dieron más conocimientos y por ahí empezamos a hacer la lucha.

Estábamos proponiendo que íbamos a formar un grupo. A mí también me convino hacer esa reunión para platicar porque allí, en el lugar donde estábamos nosotros, era seguro que consiguiéramos algo, porque la gente estaba unida. Mucha gente estaba junto con los *yoris*, pero esa gente no se podía engrupar con nosotros porque tenían animales, tenían manera de vivir, tenían vacas, tenían rancho. Pero aun así, querían engruparse aparte, querían hacer ejido entre ellos. También había otra gente que estaba asustada con los ricos y por eso no entraban con nosotros. “No, pues yo no entro con ustedes”, decían. Y entonces la gente estaba engrupada con ellos, con los rancheros; con nosotros no querían.

Yo con dieciséis gentes lo hicimos, nos pusimos de acuerdo. “Está bien, estará mejor así porque, en primer lugar, vamos a hacer la lucha para conseguir escuelas, porque sí es cierto –dije yo–, aquí es por falta de estudios, por eso estamos todos humildes ¿no? A ver, quién quite, que nuestros hijos se mejoren, que mejore la comunidad o, con el tiempo, alguien puede salir para que se auxilie, o que se pueda hacer una maestra, un licenciado, una licenciada, pues todo eso, que estudien”. Eso estuvimos pensando, eso estuvimos platicando. Por allí le entramos, primeramente luchando por la escuela y, más adelante, fue para buscar la alimentación, para ver dónde vamos a sembrar. Entonces, fue cuestión de buscar un pedazo de terreno para beneficiar a nuestros hijos y pues seguimos la pista, uno por uno fuimos pensando.

Cuando me propusieron a mí para que fuera dirigente, para que saliera a buscar en qué forma y dónde, ya había también un ayudante que era de los mismos, que igual tenía el sentimiento para hacerlo, de buscar la manera de mejorar a su gente. Estaba en Mochibampo, fue el primero, el señor José Zazueta Yoquibo, pero ya falleció. Al compañero José Zazueta le tocó más duro porque, en su zona, en todos los ranchos donde trabajaba su gente, los *yoris* eran puro cacique. Por eso el compañero José fue más importante, fue el primero, porque le costó más trabajo enfrentarse a los caciques.

Pero más antes empezó la lucha el señor José Ruelas, un compañero que es de la zona de Bavícora. José Ruelas todo el tiempo ha sido cantador de *tuburi* y así conoció a Edmundo, uno que vino para acá con nosotros, preguntando de nuestras costumbres y lo que hacíamos. Ese Edmundo se llevó muchas veces al señor Ruelas para muchas partes a que cantara el *tuburi*. Luego lo aconsejó para que organizara a la gente, para que lucháramos por la tierra. Por eso José Ruelas empezó a buscarnos a todos. Fue a Mochibampo con el difunto Zazueta y le platicó todo eso. También vino acá a Los Conejos, a decirnos que Edmundo nos quería ayudar. Y sí nos ayudó. Le informó al presidente que aquí estábamos todos los guarijíos y también nos llevó a México a la casa del presidente, pero no nos recibieron.

Entonces nos regresamos para la sierra y fue cuando ya seguimos organizando a la gente. En ese tiempo el señor José Ruelas era representante de la tribu en Bavícora, el difunto Zazueta estaba en la zona de Mochibampo y yo acá, en Los Conejos. Después el compañero Ruelas fue dejando el cargo porque salía mucho con Edmundo, y el difunto José

Zazueta tomó también la dirigencia de la gente de Bavícora. Siempre quedó un representante en Bavícora, pero el mero mero líder era José.

Así que entre los dos hicimos la lucha, yo era el segundo, pero todo el tiempo anduvimos juntos luchando. Él también decía que lo primero era la escuela: “que estudien nuestros hijos, a nosotros qué nos toca ya, estamos viejos pero vamos a buscar”, así decía entre nosotros dos. Nos poníamos a platicar por donde andábamos, a veces donde nos quedábamos en el camino a dormir, a veces de tanto en tanto caminando, pensando en qué forma podíamos hacer, en qué forma podíamos llegar y en qué forma podíamos ir a tal parte. Bueno, nos organizamos bien yo y él, y fue compañero mío y así estuvimos luchando para la gente. Así era nuestro pensamiento.

En ese tiempo los *yoris* nos trataban duro, nos echaban a los judiciales que compraban, lo golpeaban a uno. Nos amarraban y nos llevaban a la cárcel, pero como dice el dicho, que los que tienen hambre no tienen por qué rajarse, justamente teníamos que luchar, teníamos que buscar porque la misma necesidad lo obligaba a uno.

Cuando andábamos luchando nomás nos pasó una cosa muy triste, porque golpearon al difunto José Zazueta Yoquibo. Ahora él ya falleció, ya no existe en este mundo, pero hizo lucha en todo lo posible por su gente. Yo también por igual, pero en una parte a mí me tocó buena suerte porque nunca me pasó nada por los caminos donde andaba. Lo que sí, al compañero José le pasó algo muy triste, porque los *yoris* supieron que andábamos en eso, organizando a la gente, y ellos pues tenían costumbre de comprar judiciales, así que se los echaron al compañero José.

Vino la judicial y lo agarraron, lo encarcelaron, lo golpearon. Todo eso le pasó a mi compañero José Zazueta Yoquibo, pero nunca dijo: “hasta aquí nomás”. Cuando salió de la cárcel siguió, nunca arreculó para atrás, más que seguimos para adelante con más ganas. Yo tampoco me hice para atrás. Hicimos la lucha entre los dos. Los dos éramos compañeros, andábamos juntos y si lo echaban en la cárcel y salía, seguía. Yo mismo lo iba a visitar a la cárcel cuando lo encerraban.

La tribu guarijío nunca teníamos garantías. Cuando los ricos hacían una cosa mala muchas veces la achacaban a los pobres. Decían: “no, fulano fue, hay que encarcelarlo, pegarle unas pelás”. Es todo lo que hacían los ricos. Nos encarcelaban los trabajadores que tenían, mismos guarijíos. De vez en cuando hasta de hambre agarraban un elotito de la siembra y los *yoris* luego iban a acusar: “que fulano lo robó” y así le decían.

Se ponían de acuerdo unos tres o cuatro *yoris*, se iban por allí, lo agarraban y le ponían una pela. Eso es lo que hacían los *yoris* con nosotros. Ésa era la ley de aquí, la ley de los *yoris*. Era de más lo que hacían.

Por eso nosotros, cuando ellos no querían entregar las tierras, pues hicimos todo lo posible para seguimos de frente en la lucha. También dijimos que nosotros no los íbamos a tratar así como ellos nos trataban, “los vamos a tratar bien y, si acaso, pues si conseguimos la tierra donde sembrar, no los vamos ayudar, a ver qué tal, a ver si les gusta”. Parece que nunca les ha gustado, porque les pesa que nos brindaron un pedazo de tierra porque ellos no trabajan. Por eso ellos todo el tiempo quieren que no tengamos nada, ni siquiera un solo animal. Así dicen, porque a mí me consta que oía decir que “fulano se va a enriquecer y ya no va a trabajar. Si llegan a tener todos en dónde sembrar pues ya no van a trabajar ninguno, nadie va a querer trabajar”. En ese modo decían, así platicaban.

Los ricos no querían que hiciéramos el grupo porque sabían que nosotros les íbamos a quitar las tierras. Pero no, no fue por la fuerza, no, siempre el gobierno puso una parte, una parte de él. Pero como aquí en la sierra de Sonora los rancheros, los ricos, no se daban cuenta cómo estaban caminando los problemas, entonces estaban en contra de nosotros, querían pleito todo el tiempo. Muchas veces otras personas les contaban: “la cosa está así”, y no era así como a ellos les platicaban. Decían: “no, pues estos indios nos estorban, mejor hay que traer unos pocos de judiciales, les vamos a decir que les peguen una buena pela a todos para que se les quite eso de estar haciendo grupo, a ver si así se apaciguan”. Compraban judiciales, los mandaban y, a los dirigentes como nosotros, nos agarraban los judiciales, nos amarraban y nos daban una pela.

Pero así, nunca, nunca tuvimos miedo. Todos los compañeros tomábamos acuerdo en la asamblea. Y cuando les hacían daño a los dirigentes, pues querían enojarse también, les echaban ganas a los ricos, pero no hallaban ni cómo hacer porque ninguno teníamos ni con qué, ni un solo cuchillo teníamos. ¿Cómo le íbamos a hacer todos nosotros, pobres? Ni con qué comprar, ni siquiera decir para pagar a alguien que hable por nosotros. Ya después me regalaron una pistolita vieja por ahí. Era una veintidós. No sé si serviría porque nunca la disparé, pero sí me sirvió para que los *yoris* me respetaran. Les hacía ver que cargaba pistola, así, asomándola por el cinturón y ya le hablaban a uno más retiradito, no se acercaban.

Pero nomás yo andaba con esa veintidós, los demás pues de eso nada. Tampoco teníamos dinero con qué pagar judiciales como ellos lo estaban haciendo. Ellos pagaban a los judiciales y a los jefes del gobierno. Pues el dinero es muy bonito, todos lo aceptaban y venían para acá para la sierra y nos golpeaban. Y de todo eso no, nunca tuvimos miedo, nomás que seguimos de frente, a conseguir la tierra. Nosotros nunca luchamos por hacer mal a nadie, nosotros lo estábamos haciendo para nuestros hijos. Porque éramos varios de la tribu los que estábamos aquí en la sierra. Así seguimos luchando hasta que después se dieron cuenta que venía la investigación.

MIEDO A LUCHAR

Cada tanto tiempo, cada mes o cada tres semanas, hacíamos reuniones y nos poníamos de acuerdo sobre qué cosas teníamos que hacer o qué problemas se nos atravesaban, y se detenía uno porque siempre el miedo es carajo, y donde hay peligro tiene que tener miedo uno, porque no es nomás entrar. Luego tiene que llevar su tiempo, tiene que tener paciencia para poder conocer aquello. Nomás para entrar en una casa, si no lo conoces, tienes que estar parado por ahí, afuera del patio de la casa, porque no conoce uno para entrar. Entonces uno piensa ¿cómo se irá a portar aquel que vive allí? Pues igual viene siendo lo mismo con los problemas, porque hay gente que muchas veces le habla recio a uno, muchas veces no lo reciben, por eso tiene que tener paciencia. Como para entrar en una casa, tiene que dar un montón de vueltas hasta que lo conozcan o hasta que se enfaden de uno, porque muchas veces dicen: “pues este señor ha venido seguido y mientras que no lo recibamos no se nos va a quitar de encima”.

Así vienen siendo todos los problemas. Uno tiene que estar encima, porque quiere conseguir aquellas cosas que necesita, resolver sus problemas. Si depende de una sola parte donde arreglan papeles, pues ahí tiene que estar, día y noche tiene que velar ahí, aunque no lo quieran recibir, tienen que cansarse algún día, tienen que decir: “tanto tiempo que ha venido y no lo hemos recibido, pues pásale ahora”, y ya le dan pase a uno. Pero tiene que llevar mucho tiempo resolver esos problemas.

Así empezamos nosotros en Los Conejos, no nomás yo solo. Habíamos dos compañeros, después éramos unos tres o cuatro que andábamos juntos, para ver y para que nos conocieran todas las otras personas, pues

nos ignoraban. Decían: “gente inocente, qué van a hacer, ni los conocen, ni van a conseguir nada”. Así decían primero hasta los mismos compañeros de por aquí que estaban en contra de nosotros, no querían entrar a hacer grupo por lo mismo, porque no nos creían. Estaban en contra de nosotros por la misma ignorancia, así los tenía, pero no les hicimos caso. Ellos querían hacer otra agrupación aparte. Eran los Armenta junto con los pequeños propietarios. Ellos querían invadir a Juan Félix, un señor que fue el que a todos les brindó pedazos del terreno que tenía acaparado, y después ellos le querían quitar todo al señor Félix. Nosotros también estábamos adentro en posesión de ese terreno, pero estuvimos mirando que a nosotros no nos lo quitaba Juan Félix, y pues dijimos: “mejor vamos empezando también a organizarnos para conseguir ejido, quién quite”.

Pero ya estaba empezada la organización en otras partes, en otras comunidades. En Mochibampo, en Burapaco, en Bavícora y todos esos ranchos estaba organizando el mentado José Zazueta. Por ahí nosotros avanzamos también y ya nos juntamos con ellos hasta agarrar más refuerzo. Algunos guarijíos que no estaban de acuerdo, que estaban al lado de los pequeños propietarios, eran jornaleros de los mismos rancheros de ahí de Los Conejos, se pusieron en contra, pero yo digo que por ignorancia y porque tenían miedo a luchar. Porque cuando de a de veras andábamos consiguiendo que nos hiciera caso el gobierno, cambió su opinión y cambió su modo de ver las cosas. Pero cuando estaban en contra casi no les hicimos caso, ya éramos nosotros como cincuenta y siete familias las que estábamos, la mayoría. Y cuando conseguimos que los maestros levantaran el censo, varios de ellos fueron con nosotros. Luego conseguí la enfermera en Etchojoa y también la llevé para arriba en bestia, y también llevamos unos cartones de medicina hasta Sototanchaca, allá por donde está El Cura.

Estábamos tarareando por allá cuando los maestros dijeron: “pues hagan una escuela provisional, algunos de nosotros vamos a venir a trabajar aquí”. Entonces hicimos una sala y allí llegaron dos maestros. Pero muchos no, cuando nos censaron, no quisieron censarse, pero era la misma ignorancia de ellos.

De todas maneras, nosotros estábamos seguros que íbamos a ganar, porque esta lucha no era entre nosotros nomás, porque sabíamos bien que iba a haber mucha ayuda. Pero pues la otra gente quería apartarse, querían hacer otro grupo, engruparse con los *yoris*. Nosotros decíamos que no, que los puros guarijíos. “¿Cómo estamos ahorita? No tenemos nada, ni

un animalito, ni chivas tenemos, todo eso necesitamos, debemos hacernos ejidatarios, debemos luchar porque no tenemos ni qué echarnos a las manos, ni qué vender, no tenemos nada, ni una chiva, ni una vaca, por eso debemos hacernos ejidatarios, pedir que se nos dé dónde sembrar para poder hacer una siembra de maíz”.

Así empezamos a aconsejarlos, pero contestaban: “no, pues están muy chavos, puras mentiras”, me decían, “qué vas a conseguir, ni siquiera sabes leer, te van a matar por ahí los pequeños propietarios, por ahí te vas a quedar en el camino”. Y los *yoris* decían: “ese güero que anda ahí no paga ni un tiro”, es decir, que no valía nada, ni un tiro, pero yo no les hice caso. Por eso digo que a los otros compañeros los tenían mal aconsejados, porque al mismo tiempo empezaron a levantar censo entre ellos junto con los pequeños propietarios, los Flores y los Cásares de Quiriago, éstos eran los *yoris*. Unos pocos guarijíos estaban con ellos, eran como unas veinte o veinticinco gentes. Todos éstos quisieron levantar un censo y andaban diciendo que le iban a quitar el terreno a Juan Félix.

Así que éramos dos grupos los que andábamos en esto. Yo me iba a otras partes y luego venía para acá. Y ellos también andaban arreglando cosas por allá. Pero pues no, ya después se dieron cuenta y no siguieron. Entonces un día fui con el dirigente, que era Pancho Flores, porque me había mandado llamar dos veces. Fueron diecisiete gentes conmigo, acompañándome a ver qué me decía. “Oye, ¿tú qué andas haciendo?” “¿Yo qué ando haciendo?, pues lo que anda haciendo usted”, le dije, y entonces respondió: “pero tú no sabes ni leer, cómo vas a hacer, yo creo que no vamos a ver nada del problema que quieres conseguir”.

“Pues está bien”, le dije, “ahí déjenos seguirle, si ustedes quieren síganle también, y si ustedes saben leer y yo no sé nada, porque tú estuviste en la escuela allá en Quiriago, entonces creo que ustedes tienen más leyes que yo. Y para no hacerle mal a los compañeros, vamos a juntar a todos, aquí vamos a hacer un grupo entre todos. Pancho, yo te conozco desde cuando éramos niños, tú también estabas chiquito en ese tiempo y no te acuerdas cuando cuidábamos los becerros y nos peleábamos”. “Sí, sí me acuerdo” me dijo. “Y ahora estamos viejos” le dije yo. “Debemos de tener experiencia”.

“Mira Pancho”, le dije, “a ti no te sale andar congresando a la gente porque tú eres pequeño propietario, ahí entran los que no tienen posesión. Ustedes ya tienen un pedazo de tierra que les brindó el señor Juan Félix, a todos ustedes les dieron un pedacito. Ese terreno que tienen ustedes

se los regalaron. Ya tienen los papeles, ya hasta están pagando el impuesto y nosotros no. ¿Y ahora por qué están en contra de Juan Félix? ¿Y por qué también estás en contra de nosotros?”

“Ustedes ya tienen manera de cómo vivir, nosotros lo estamos haciendo porque no tenemos ni un potrero y nada más estamos aquí trabajando para los patrones como ustedes, pues sí, ustedes son los del dinero. Y ¿cómo pagan? Yo creo que no se fatigan bien. Y ¿cómo quieren ser ejidatarios si a ejidatarios entran los que no tienen tierra, como nosotros los guarijíos? Tú ya tienes dónde trabajar, ya tienes tu posesión. Y mañana o pasado, si llegan a ganar esa lucha que están haciendo, ustedes no van a trabajar, van a poner gente pobre a trabajar, porque yo nunca te he visto que hayas trabajado, siempre has usado gente pobre”. “No, pero por eso no vamos a pelear”, me dijo, “yo también sé trabajar”. “Pues está muy mal”, le dije, “porque yo te conozco desde que nos criamos juntos”. Y después de esto ya no me molestó y no me mandó llamar otra vez.

Pero los compañeros guarijíos de ese otro grupo todavía siguieron con ellos porque dijeron que ya iban a venir los ingenieros a medir. Era pura mentira. Vino un señor pero era de por ahí de Quiriego. Yo creo que era de ésos que había mandado el mismo presidente para calmarlos y que no siguieran. Nosotros no le hicimos caso tampoco y se fue para abajo. Después de tres reuniones que hicimos se calmaron ellos un poco y llevaron ese censo, lo dejaron en Quiriego para que lo llevaran a Hermosillo y después se fue Pancho por allá. Pero todavía el papel lo tenían detenido en Quiriego, no lo mandaron a Hermosillo. Y los papeles que estábamos haciendo nosotros ya estaban reconocidos en Hermosillo porque en ese tiempo ya estaban los licenciados del INI aquí.

Ya después no hubo problemas con esa gente. Luego uno que otro iban a nuestras reuniones pero yo casi ya no los engrupaba a ellos porque ya tenía como cincuenta y siete familias conmigo y la agrupación debía tener nomás veinticinco familias. Eran dos grupos y pasaditos los que tenía. Poco a poquito fueron juntándose con nosotros los del otro grupo, pero siempre no querían muy bien. “No les hagan caso, son ignorantes”, les decía yo a los compañeros, “les falta pensamiento, son caprichudos. Como también los pequeños propietarios, igual, ignorantes también, porque viven aquí en la sierra y aquí se creen mucho, pero estando allá abajo en los pueblos es diferente”.

Cuando empezamos a conseguir ayuda, solitos recalaron. “No, que yo también quiero entrarle en este grupo”. “Pues órale”, les decíamos. A

muchos yo les di la cabida, aunque fuera de esa otra gente que hablaba cosas malas del grupo. Decían que los *yoris* nos iban a matar a todos los que estábamos engrupados. Eso nos gritaban desde lejos, pero nosotros no les contestábamos. El grito no duele, todavía que nos vinieran a golpear... Después vinieron uno por uno diciendo: “yo no me acuerdo que me hayan hablado cuando levantaron el censo”. Entonces les dije yo: “este censo que se va a hacer, va a ser el último, el que quedó, quedó. Este censo es el bueno, los que no quieran pues ni modo, no los obligamos, aquí entran por su voluntad”. Bueno, pues fueron todos allá y nos dijeron: “yo también quiero entrar”. “Cómo no, nomás no se pongan a decir después que no van a trabajar. Aquí el que se congresa con los compañeros tiene que trabajar, eso nomás. Está bien, de aquí para adelante tiene que haber trabajo para la escuela, vamos a hacer una escuela, una casita por allá. Juntos tienen que trabajar todos. Ni modo que uno va a decir que no, que ‘yo no voy a trabajar’, porque por eso entra uno de compañero. Ya lo ven ustedes cuando trabajan las hormigas, éstos cargan basura, otros acarrean palitos y otros cargan hojas de rama y otros están echando piedras por ahí”. Esa apariencia les puse y ellos me decían: “¿me vas a dejar entrar?” “Pues cómo no, el que quiera entrar. Pero mañana o pasado que no venga a decir que lo apuntamos a fuerza, ustedes van a entrar por su voluntad, porque en aquel tiempo tanto que me echaban ustedes y ya ven que no les hice caso, y ustedes mismos andaban solos con los problemas diciendo que yo no valía la pena, que me iban a matar todos, y ¿dónde están los muertos ahorita?, todos estamos completos ahorita todavía”.

“Las cosas no deben de ser así, hay que tener comprobación para poder decir”, les dije yo. “Saber bien qué cosa hay entre nosotros, averiguar, no nomás estar encima con sus pláticas. Yo no ando haciendo cosas malas, yo nomás ando haciendo la lucha para que se puedan conseguir las tierras y la escuela para vivir mejor. ¡Cuántos niños tenemos aquí en este lugar, en este municipio! No hay que ser tan ignorantes. Sabemos bien nosotros qué es lo que nos hace falta. No hay que vivir nomás así, andar para arriba y para abajo, porque nuestros hijos lo que necesitan es ir aprendiendo a leer y escribir, y cuando aprendan a escribir ya van a reconocer los problemas, van a estar leyendo unos papeles muy importantes”. Por ahí empezaron a agarrar experiencias a medias. Ya todos se engruparon después y siguieron con nosotros, y su dirigente se quedó solo. Ahora ya estamos todos juntos, desde entonces hasta hoy. Hasta

gente de afuera, que no eran de la tribu, les dimos cabida, porque aunque eran así, *yoritos*, eran hijos de indígenas.

TRÁMITES, BURÓCRATAS Y FUNCIONARIOS

Para ponernos de acuerdo siempre hacíamos asamblea. Entre todos teníamos que ponernos de acuerdo, pero yo principalmente pues fui el consejero. Aconsejaba a la gente de cómo hiciéramos y cómo podíamos conseguir. Pero no sólo yo me ponía a pensar, varios más de otros compañeros decían lo mismo que yo pensaba. Los que no alcanzaban a pensar, a entender, nosotros mismos, los que sabíamos más o menos, los orientábamos para ver cómo y en qué paso íbamos y en qué paso podíamos conseguir la tierra.

El andar me costó cuatro años sin parar y no me estaba en una sola parte. Estaba uno, dos, tres días en mi casa y de ahí me venía de vuelta a averiguar más cosas que se pensaban los compañeros. Cada vez que llegaba a mi pueblo, ahí donde estaba mi gente, tenía que hacer asamblea, tenía que ponerme de acuerdo para otras cosas que necesitaban los compañeros.

Nosotros anduvimos haciendo lucha para abajo y para arriba hasta Hermosillo. Y también allá nos ignoraban a nosotros porque no nos conocían, ni siquiera nos mentaban a los guarijíos. Pero aquí estábamos nosotros, como escondidos nos tenían, trabajando nomás. Y como tampoco no sabíamos leer, ni siquiera una letra no conocíamos, pues ellos nos miraban como nada. Y como tenían dinero pagaban, se amparaban para que nadie nos hiciera caso. Tenían refuerzo de Hermosillo y de Álamos. Por eso a nosotros mucho trabajo nos costó, muchas andadas, por muchas partes anduvimos para que nos hicieran la investigación y para que nos registraran, para que en todas partes nos conocieran, que fueran conociendo poco a poco dónde estaban los guarijíos.

En distintas partes corrimos la voz para que nos echaran la ayuda, hasta que llegó el tiempo en que el gobierno se dio cuenta de dónde estábamos y nos mandó algunas personas del INI, de allá de México. Vinieron muchas personas investigando, preguntando dónde estaba la tribu. Entonces vino la tropóloga con nosotros. Cuando venía pues le platicábamos cómo estábamos y cómo vivíamos y todo eso. También vino el licenciado Gómez Rubio con la tropóloga. Ésos vinieron a ayudarnos a nosotros. De ahí pa'l real ya nos fuimos mejorando, agarramos refuerzo

y para ir a Hermosillo ya había alguien acompañándolo a uno, ya no nos encontrábamos solos, ya no era igual, teníamos ayuda. Anduvimos para abajo y para arriba con esa tropóloga que mandaron de parte del gobierno, hasta que nos registraron, también para que nos conocieran.

Me gusta recordar que, de las primeras veces que venían de México a conocernos a nosotros, los guarijíos, vino la tropóloga, la Teresa, así se llamaba y es de por ahí de Veracruz, pues es de México, pero estudió en Veracruz. Esa señora que vino conocía muchas cosas de cómo ayudarnos, como ella es estudiada pues conoce cómo manejar su pensamiento. Llegó ella de México para ver el problema que teníamos entre nosotros los guarijíos, venía especialmente para auxiliarnos. Ella era la que iba a andar adelante de nosotros o con nosotros. La primera vez que la vimos fue en Burapaco. Traía una faldona muy larga y pues aquí eso no... pero se veía estudiada. Entonces teníamos una asamblea cuando llegó ella, y cuando la vieron, muchos decían que esa señora no iba a servir para la caminata por la sierra. Pero parece que salió primer lugar para andar. Cruzaba por donde quiera en bestia o a pie, y los que venían de aquí, de Sonora, pues no. Hasta los ingenieros y los médicos del INI se arreculaban. Ella no. Si nomás el ingeniero (Luciano se llamaba) nos mató dos caballos, se le rodaron por ahí en el camino. Ése no podía andar a caballo ni a pie, ni en el carro tampoco no podía, siempre se quejaba de cansancio. Esa señora hizo todo lo posible, nos ayudó mucho. Yo me alegro que siempre anduvo adelante de nosotros, porque a mí me consta también que en ese tiempo andaba con nosotros la Teresa. Yo era gobernador de Los Conejos, y el gobernador de Mesa Colorada era José Zazueta Yoquibo. Una vez íbamos con la tropóloga para Álamos, y me acuerdo que le pregunté que si dónde podíamos saber cómo estaba la situación de los pequeños propietarios y me dijo que allá en Hermosillo. “¿Por qué no vamos?” “Sí” me dijo, y se fue una semana para allá abajo y luego regresó y nos dijo: “ahora sí vamos a la Secretaría para ver lo de los pequeños propietarios”. Nos había hecho una cita con el secretario. Así anduvimos.

Había unos problemas grandes que no alcanzábamos a ver la orilla. Después que terminó la asamblea, ella se siguió quedando aquí en San Bernardo. Empezamos a conocerla bien y empezó a andar con nosotros, a conseguir las cosas que nosotros necesitábamos, arreglando problemas por aquí y por allá. Iba para la sierra cuando teníamos una asamblea. La invitábamos porque era la que hacía la averiguación de los problemas.

Yo me alegro, porque ella trabajó bastante, trabajó más que los que mandaron primero. Muchos venían de México o de Chihuahua, venían los licenciados, pero muchas veces no nos ayudaron bastante. La Tere sí nos ayudó mucho, a mí me consta porque yo también anduve junto con ella y ahí nos cargaba para allá y para acá.

Anduvimos por Navojoa haciendo la investigación, anduvimos en Obregón, en Hermosillo, en Vícam, con las tribus; en distintas partes anduvimos. Y ¿cómo arreglaba los problemas? Con calma, y nunca fuimos acelerados porque ella nos aconsejaba, nos brindaba los pensamientos que ella traía, nos decía cómo se podía conseguir la tierra. También estaba enviando a México los problemas que nosotros teníamos, y ya las noticias estaban pasando de Hermosillo para México. De ese modo, nosotros anduvimos bastante con ella. Trabajó mucho con nosotros, por eso es que más confianza tenemos con ella. Una mujer, pues no es igual que un hombre, muchas veces tiene más calma que un hombre, un hombre por ratos se acelera o muchas veces se emborracha por ahí.

Por aquí primero había un licenciado del INI que se llamaba el señor Jaris. Se emborrachaba mucho y cuando lo necesitábamos no lo encontrábamos. Ese Jaris era tarahumara de aquí arriba, pero siempre fue muy corajudo y por eso se peleó con todos, hasta con la gente de San Bernardo, pero allí perdió, porque lo golpearon. Después vino el licenciado Gómez Rubio. Él también era corajudo, pero nunca se peleó a golpes. El Gómez Rubio trabajó bastante con nosotros. Ése nos apoyó hasta que se terminó la entrega de las tierras. A Gómez Rubio y a la Tere los tenemos nosotros en nuestro pensamiento como un recuerdo, y no ha habido otra gente que trabajara con nosotros así como trabajaron esas personas. Siempre ellos se acuerdan de nosotros. Han venido a visitarnos a la comunidad, muchas veces vienen a echar una vuelta, todavía no se olvidan, ni nosotros nunca los vamos a olvidar, porque éstos fueron los que hablaron por nosotros. Ellos se pusieron en todo de acuerdo con nosotros. Esas dos personas fueron las que hicieron conocer en Hermosillo y en México qué problema había entre la tribu, qué cosas necesitábamos para beneficio de nuestras familias. Por eso todavía mandan del INI a investigar, cada dos años hay investigación. Cada año ahí preguntan de Hermosillo, vienen de México también, mandan estudiantes ya capacitados que sepan investigar, hombres y mujeres vienen de por allá cuando los mandan llamar. Muchas veces vienen tropólogos y tropólogas a hacer preguntas de qué problemas hay entre nosotros y a hacer una plática pequeña. A veces, cuan-

do hay asamblea, nos preguntan: “qué problemas tienen, qué problema han tenido”, y así cualquier cosa se ha platicado. Los problemas nunca se acaban, siempre han habido en la comunidad, pero problemas graves eso sí no hay. Sólo tenemos unos pequeños problemas de lo que hace falta en la comunidad. Cuando vienen, nosotros tenemos que decirles: “esto pasa, así estamos”, y nosotros mismos nos preguntamos cómo podemos hacerlo y dónde podemos conseguirlo, y pues así nos ayudan por allí.

Así como iba diciendo, pues ya con éstos de México, más fuerza agarramos. Ya teníamos ayuda para nosotros. Como ellos son licenciados, son estudiados, conocen los problemas donde han trabajado. Sabían cómo se podían conseguir las tierras. Pero primero sí nos encontrábamos muy solos y muy tristes porque no teníamos ninguna ayuda ni nada, absolutamente nada, no teníamos ayuda ni siquiera de alguien de nosotros que supiera leer. De los guarijíos nadie sabía leer ni escribir y pues nos daba vergüenza todo. Cuando teníamos que hablar con la gente blanca pues el señor José Zazueta me ponía al frente, porque él no hablaba bien el español. Y sigue siendo casi lo mismo ahora con el gobernador de ahorita. Muchas veces me pide que yo hable cuando hay una reunión con gente del gobierno. Me recuerdo que una vez nos pasó una cosa en México. Desde la noche anterior el gobernador de Burapaco me pidió que yo me sentara de los primeros en la mesa por si nos daban el micrófono, así no le tocaba a él. “Está bien” le dije. Y cuando llegamos a esa reunión así lo hicimos, pero no pasó como pensábamos, nos dieron el micrófono a todos y se puso muy nervioso el gobernador. Yo me acuerdo y me da risa, pero es que somos vergüenzosos.

Bueno, allí íbamos pensando poco a poquito. Tampoco nos acelerábamos mucho, poco a poquito, porque si nosotros hiciéramos un problema fuerte pues no ganábamos las tierras. Teníamos que buscar distintas formas de hacerlo, teníamos que platicar con alguien, con los meros dirigentes de los pequeños propietarios, con la Secretaría de la Reforma Agraria y todos éstos. Tuvimos que pasar por ahí. Nos preguntaba la Secretaría de la Reforma Agraria: “¿por qué sufren ustedes?, allí para la sierra hay mucha tierra nacional, esas tierras no tienen dueño”. No, pues nosotros entonces le dijimos a la Reforma Agraria que allí lo tenía capacitado fulano, mengano, que para nosotros no había chance. “Todo está cercado para allá para la sierra, no hay un pedazo que no tenga cerco, no quieren que uno tenga un pedacito por allí, un cerquito cuando menos, dónde plantar una mata de maíz”. Así lo informábamos también.

La Reforma Agraria decía: “pues tendrán que tener un pedacito de terreno, tendrán que conseguir, pero hagan todo lo posible, busquen la forma de conseguir esas tierras pero no puede pelear nadie”. Así decía la Reforma Agraria, pues estaba segura que era terreno nacional, lo sabía muy bien, y pues los que tenían cercados los terrenos nos echaban mentiras. Esos pequeños propietarios decían: “yo tengo terrenos por allí, no se metan por allá, porque el terreno que yo tengo ya está asegurado, ya pagado, tengo el título del terreno”.

Pero ven ustedes que nada, nada más con puras mentiras nos tenían, no tenían ni siquiera pagado el impuesto, nomás lo tenían como escondido, como robado, así nomás donde les gustaba se ponían de acuerdo los mismos rancheros, se ponían a agarrar terreno así nomás. Decían entre ellos: “no pues fulano es dueño de esa parte, agárrate tú ese pedacito, cérquenle ahí”. Pero ni siquiera iban a dar parte a las autoridades, ni siquiera eran para decir: “yo tengo allí un pedacito de terreno, yo voy a pagar impuesto”. Y pues nomás cercaban y tenían sus animalitos. Así es como se hacían ricos ellos. Tenían su terreno escondido de la Secretaría. Después, cuando los citaron en Hermosillo para hacer un conocimiento y ver cómo tenían su terreno (porque yo oí, yo también estuve ahí con todos los pequeños propietarios, y estuvo mi compañero José Zazueta y la Teresa, en todo eso anduvimos juntos), entonces les pidieron que pasaran uno por uno, que presentaran su título y todos dijeron que nada, no tenían título, que nomás pagaban el impuesto. Así fue, y así también nosotros pues fuimos conociendo poco a poquito por qué eran así los pequeños propietarios.

Yo entre mí, me preguntaba: “¿por qué se ponen muy bravos, o por qué se agarran fuerte?” Pensaba pues y les platicaba a los compañeros: “a lo mejor tienen posesión, a lo mejor tienen bien titulados los terrenos y nosotros andamos como dormidos, andamos metiéndonos donde ya están los terrenos titulados y no donde debemos meternos”. Pero no, nadie no tenía su terreno titulado, nomás lo tenían capacitado, ni estaban pagando el impuesto. Y así fue como conocimos las mentiras de los pequeños propietarios aquí en la sierra, y allí nos enfrentamos nosotros mismos en la Secretaría. La autoridad de la Reforma Agraria les dijo que por qué estaban ellos en la sierra y por qué ignoraban a los guarijíos, por qué los encarcelaban, y les dijeron que no lo volvieran a hacer.

Y así seguimos haciendo trámites. Llevábamos papeles a la Reforma Agraria, al INI, hacíamos asambleas y pensábamos los problemas. Hasta

que un día pensé yo que, pues si el señor Juan Félix nos ha prestado terreno y con él se puede hablar, porque no es como los otros *yoris* de allá de la zona de José Zazueta, ¿por qué no echamos una platicada con él? Quién quite y se arreglen los problemas. Entonces les dije a los compañeros y todos estuvieron de acuerdo en que sí, que se hiciera así, a ver si salíamos más pronto del problema. Fuimos a buscar al señor Juan Félix a su casa que está en Navojoa. Le dije al licenciado Gómez Rubio que si nos acompañaba para echar un platicada con él y ahí nos fuimos.

Primeramente yo quería que nos prestara un pedazo de terreno para hacer la escuela, porque ya veíamos que el INI nos iba a apoyar y no teníamos dónde ponerla. También tenía que decirle que Pancho Flores andaba peleando todo el terreno, que andaba diciendo que todo ése iba a ser de ellos y que a nosotros no nos iba a dejar sembrar. Y que los Cásares, por igual, decían que todo era suyo. Entonces nosotros no teníamos en dónde sembrar. Y así todo eso le dije al señor Juan Félix. “Mire, usted me conoce. Mi tatita es de Los Conejos. Allí nació, allí vivió y trabajó toda su vida. Yo soy Cipriano y he trabajado para usted también”. “Sí”, me dijo, “yo te conozco. Y me recuerdo que tu tatita tenía posesión en Los Conejos, pero mi tatita se lo cercó por fuera, se lo quitó, ¿Y cuál es el problema que traes ahora?” “Pues que le queremos pedir un pedazo de terreno para hacer la escuela. Usted sabe que hay muchos niños, que todos somos muy ignorantes”.

Todo eso le dije, y ya después también le hablé de Pancho Flores y de los Cásares. Cuando le dije que Pancho se estaba queriendo posesionar de todo el terreno y que estaba haciendo grupo para ejidatarios, me dijo: “no, pues si a Pancho yo le di un pedazo para que se posesionara, pero no le di todo”. Luego me dijo: “mira, lo que vamos a hacer es que voy a mandar traer a Pancho para hablar con él, y tú te vas a llevar un papel firmado por mí, donde diga que les doy la mitad del terreno para que pongan la escuela y para que siembren y tengan sus animalitos”. Yo creo que al señor Juan Félix ya no le interesaban los terrenos porque vivía muy bien en Navojoa y allí tenía otro negocio. Y pues las tierras no son muy buenas. Hay mucha piedra de laja que le llaman. Y luego no hay planos dónde sembrar. Así que nos dio ese papel, y ya con su permiso, pues no era permiso sino donación de terreno, nos pusimos a desmontar.

Estábamos tareando en el desmonte cuando llegaron los Cásares. Esa familia siempre ha estado buscando los problemas con nosotros, nomás que cualquier cosita les diga uno y ya se ponen a pelear. Pues entonces

los Cásares venían armados y, apuntándonos con sus pistolas, nos dijeron: “¿qué están haciendo, este terreno no es de ustedes!” “Pues sí es”, les dijimos, “aquí está el papel firmado por Juan Félix”. “Pues no, esa firma no vale. Cualquiera puede poner esa firma allí. Ustedes mismos la pueden poner. No vale. Y váyanse del terreno o aquí vemos a cómo nos toca”. Nos tuvimos que ir porque ninguno de nosotros no teníamos ni con qué defendernos y porque tampoco nos gustan los problemas. Y allí se quedó el desmonte sin terminar.

Ya después les informamos esto al licenciado y a la tropóloga. Entonces ellos hicieron una reunión con todos los pequeños propietarios y con nosotros para aclarar las cosas. Llegaron los Cásares, Pancho Flores y el señor Juan Félix. Me recuerdo que cuando entró la tropóloga casi todos los Cásares se salieron de la reunión y se fueron a esconder por allí. Es que ella todo el tiempo cargaba un cuchillón por la cintura y yo creo que les dio miedo. Pues sí, digo yo, así son los valientes. Es muy fácil ser valiente cuando el otro no tiene ni con qué defenderse. Pero si tiene, pues ya no es igual.

Pues así como iba diciendo, se hizo la reunión allá en Sototanchaca. Hasta allá fueron todos. Allí el señor Juan Félix les dijo que ya le había dado posesión a Pancho Flores y que también nos había dado a nosotros en ese papel. Pero los Cásares decían que el terreno que nos brindó a nosotros era de ellos. “Pues no”, dijo el señor Félix, “¿cómo va a ser! Si yo conozco muy bien mi terreno. A mí no me van a decir cómo es o cómo está. Tú tienes de aquí para allá, y la gente de Cipriano de allá para acá. Y a Pancho Flores yo le di este pedazo. Y si no están conformes, pues entonces que se haga una investigación de la Secretaría para ver cómo están las cosas y ahí van a ver que ninguno de ustedes no tienen registro de sus terrenos”. No, pues ya con eso no dijeron nada. Todos estuvieron de acuerdo. El licenciado hizo unos papeles allí donde decía la posesión que tenía cada quien, y el señor Juan Félix firmó todo y todos firmaron. También nosotros, pues no firmamos porque ninguno no sabíamos escribir, pero pusimos nuestra huella en los papeles.

Después de esas pláticas fue que empezamos a hacer la escuela, pero todavía no era del material que trajo el INI, sino de palma. Ya luego en la zona del difunto José Zazueta estaban llegando también a un acuerdo. El gobierno estaba diciendo que pagaba los terrenos. Y cuando el señor Juan Félix lo supo, pues también quiso que mejor le pagaran y entonces nos dijo a todos que iba a vender el terreno. Pues nuestro

terreno lo pagó el gobierno. Nosotros no pagamos nada, él nos lo dio, nos brindó nuestra región para que nos ayudáramos y saliéramos adelante. Y lo estamos haciendo todavía.

ALIANZAS INDÍGENAS

Dirán ustedes que fue muy fácil para nosotros agarrar los terrenos, pero no. Pues sí fue más fácil acá en Los Conejos que con la gente del difunto Zazueta. Pero no éramos nomás nosotros, sino que luchábamos por toda la tribu, hasta que todas las familias indígenas como nosotros tuviéramos nuestro pedacito de terreno. Y en esa lucha no estuvimos solos. Nos ayudó el gobierno y también tuvimos ayuda de otras tribus, de los que ya estaban estudiados. Fuimos allí con los yaquis a dar parte. Tuvimos ayuda también con la tribu mayo, pues ellos ya estaban estudiados y, aparte de eso, hace mucho que estarían engrupados y nosotros ni cuenta nos dábamos, porque casi ni nos conocíamos uno con otro. Los mismos que estábamos aquí en Sonora, ni los seris no los conocíamos, ni los pápagos, ni los yaquis. Los mayos los mirábamos allá, pero pues nunca íbamos a visitar el pueblo de ellos y ellos tampoco no subían para acá para la sierra.

Después, cuando se estaba consiguiendo todo, hasta las mismas tribus de aquí venían a visitarnos a la comunidad. Entonces vinieron los pápagos, vinieron los seris, vinieron los mayos, los yaquis, todos éstos vinieron a visitarnos. Cuando se ponían a platicar con nosotros, los yaquis nos decían que no nos dejáramos, que si acaso no querían entregar los terrenos, que ellos nos iban a ayudar en todo lo que nosotros necesitáramos aquí en la sierra. Eso dijeron al principio cuando nos golpeaban, cuando se ponían bravos los pequeños propietarios. Los yaquis estaban un poco alborotados porque vieron cómo estábamos nosotros cuando nos vinieron a visitar.

Ese consejo nos dieron también los mayos. Vinieron a visitarnos y uno de sus dirigentes estuvo platicando en la asamblea. “No se dejen compañeros, tenemos que conseguir las tierras y tenemos que seguir haciendo la lucha, no hay que agüitarse, hay que seguir adelante”. Así nos platicaron. Ya ellos, los mayos, ya tenían un dirigente, y ése vino a aventarse acá también. Luego las mismas tribus se estaban poniendo al lado de nosotros, los mismos compañeros que están aquí en el estado de Sonora. Lo que queríamos nosotros era conseguir las tierras, a ver hasta

dónde llegábamos, pues tuvimos muchos problemas, hicimos muchas asambleas para ponernos de acuerdo. Con otros también nos pusimos de acuerdo. Eran unos ejidatarios muy conocidos en otras partes, pero de aquí mismo del estado de Sonora. Ellos también estaban de nuestro lado. Eran ejidatarios viejos que ya habían conseguido su tierra, y nos dijeron que si acaso no podíamos conseguir la nuestra, pues ellos iban a ayudarnos.

En el principio empezamos con el problema de la conocencia de cada quien, de cada tribu. No sabíamos que había aquí, en el estado de Sonora, cuatro tribus de indígenas y no nos conocíamos. Tampoco íbamos a platicar con ellos, pues en ese tiempo no teníamos forma de ir a visitarlos, y no conocíamos muy bien a los mayos, ni a los yaquis tampoco, ni a los seris ni a los pápagos, ni a tantos otros compañeros de las tribus que había. Después, ellos mismos nos invitaron, ya que empezamos con los problemas de la necesidad que nosotros teníamos, y nos decían los compañeros mayos: “¿qué necesidad tienen compañeros guarijíos? ¿Qué no tienen con qué ayudarse, no tienen dónde sembrar?” Lo mismo también nos preguntaron los yaquis, y contestábamos: “no tenemos dónde hacer siembra para comer”. Eso nos preguntaban los compañeros de las otras tribus. Y estaban cerca, aquí mismo dentro de Sonora. Ellos nos apoyaron mucho, nos ayudaron, vinieron a visitarnos, subieron para acá para la sierra.

A todas esas tribus nosotros les hacíamos fiestas de bienvenida para que vinieran a visitarnos y nos conocieran. Ellos venían a acompañarnos equipados con su música y aquí nos juntábamos. Después, de tanto en tanto, nosotros íbamos igualmente para allá donde la comunidad de ellos, con los mayos, con los yaquis. Todo el tiempo, ésas son costumbres que no se olvidan nunca. Siempre, cuantas veces tengamos visitas de las mismas tribus indígenas, tenemos que hacer fiesta, así como ellos también. No vamos nomás a visitarlos, vamos a conocer las fiestas porque son diferentes. Nosotros aquí en la sierra tenemos otras costumbres.

En unas partes viene siendo casi lo mismo. Por ejemplo, con el violín que se toca para el *pascola*, allá abajo es igual con los yaquis y con los mayos. Lo único que a los yaquis y a los mayos les falta, es esa costumbre de poner en la tierra a la Santa Cruz y cantar el *tuburi* con un bule. Y acá en la sierra nosotros los guarijíos sí usamos cantares. Los tarahumaras también hacen *tuburi*, pero con el *pascola* no usan arpa, nomás guitarra y violín. Y nosotros no usamos guitarra para *pascola*. En el canto del *tuburi* bailan las

mujeres, las que quieran bailar, bailan. Y con el *pascola* también hay música de violín. Hay *tuburi* y *pascola*, ésas son costumbres de nosotros. Así empezamos a visitar otras comunidades indígenas y así empezamos a conocernos. Es diferente la fiesta tradicional de cada tribu. De hoy en adelante ya conocemos a los seris, a los pápagos, a los yaquis, a los mayos.

De los mayos que vinieron a ayudarnos a nosotros aquí, llegó un señor que se llamaba Alfonso, también ya fallecido, y ése era bueno para platicar. Era bueno para la cosa de problemas. Era de acá de Sinaloa. Varias veces vino a echar la platicada con los pequeños propietarios. Siempre los otros indígenas se preocupaban por nosotros, porque ellos son más estudiados, como ellos viven más cerca del pueblo, conocen los problemas y cómo arreglarlos. Por eso fuimos con los yaquis y con los mayos a Álamos, Navjoa, Obregón y Vícam.

Ya que me conocieron me hacían investigación que si de verdad era guarijío. Había gente que me pedía que hablara en la lengua de nosotros, en la lengua guarijía. Y les decía yo cómo se llamaban cada cosa que me iban preguntando. Les explicaba qué quería decir en las palabras de nosotros. Me hacían muchas preguntas. Querían saber si la lengua guarijía era diferente. Es diferente porque las otras tribus no entienden lo que uno dice ni nosotros los guarijíos entendemos lo que dicen en las palabras de ellos. Una que otra palabra de ellos sí entendemos, pero la lengua de nosotros no la conoce nadie. Las otras tribus no saben cómo se dice para mentar una cosa. Y así ya me conocieron y yo también empecé a conocerlos.

En ese modo fuimos conociendo a nuestros hermanos de otras tribus que antes no los conocíamos, porque no encontrábamos capacidad de cómo ir a visitarlos. Estábamos muy ruinos y ni quién nos ayudara, ni tampoco no teníamos dinero ni para ir a visitar a fulanas partes. No podíamos decir: “voy a ir y voy a gastar tanto”, pues en lo que trabajaba uno se ganaba muy poco y siempre es costoso para moverse. Pues ¿cómo va a ir sin dinero, si para ir se tiene que pagar? Nosotros sabíamos bien dónde estaban los yaquis, pero no éramos capaces de ir a echar una platicada con ellos. Ellos son más estudiados, uno que otro son ya licenciados, maestros, ya todo tienen.

Al principio, cuando fuimos a visitarlos, dijeron los yaquis: “¿por qué no se vienen para acá? Aquí a nosotros nos sobra terreno”. Así nos dijeron. “Pero si no se quieren venir para acá, allá también hay mucho terreno, hagan la lucha y si no lo consiguen, nosotros vamos a ayudarlos,

entre todos a ver qué hacemos”. Eso nos dijeron los yaquis. Y sí nos ayudaron. Vino el licenciado que tenían allí, se ayudaron todas las tribus, se encadenó todo, se juntaron todos. Igual de aquí, los guarijíos ayudamos como cuando tenían un problema los seris. Y también entre todos ayudamos a los pápagos.

Todas las tribus estuvimos en Hermosillo, en una reunión que hubo una vez. Allí fue el licenciado, fuimos nosotros y tuvimos que firmar para que les dieran a los pápagos no sé qué. Yo creo que no los dejaban que se posesionaran de sus tierras y entonces entre todos se apoyó, se escribió y se firmó todo. Fue hace como ocho años. En ese tiempo el licenciado que fue a la reunión de Hermosillo dicen que les decía lo mismo, otro día llegaba y lo mismo, y otro día otra vez lo mismo. Y nunca los encaminaba. Hasta una señora lloró ahí porque le daba tristeza que no podían conseguir las tierras, porque no les querían ayudar. El licenciado que tenían yo creo estaba vendido y nomás los estaba engañando, hasta que se dieron cuenta y lo echaron afuera. Los pápagos nos dijeron quién era, que era fulano de tal, y entonces ahí se amontonaron todos y pidieron ayuda. Firmaron un papel los yaquis, los mayos y nosotros, los seris también. Y así, en otra reunión que fuimos otro día, dijeron que ya lo habían conseguido. En ese modo íbamos agarrando refuerzos unos con otros. Así nos hicieron también las otras tribus. Nos encadenamos con ellos y también con los ejidatarios antiguos de Guajaray. Entre los ejidatarios de Guajaray habían guarijíos y *yoritos* pobres. A ellos les dieron el ejido como diez años antes. Entonces, firmaron aquí entre todos para conseguir que nos dieran las tierras. También firmaron los de Topiyeca, y otros de aquí mismo, que están cerquita, nos ayudaron.

CAMBIO DE VIDA

Y así fue la lucha. Íbamos llevando la lucha adelante y seguimos hasta que llegó después un aviso que mejor el gobierno ponía su parte. El mismo gobierno de la República se dio cuenta que estábamos haciendo la lucha para conseguir las tierras y para que nuestros hijos tuvieran estudios. Puso su parte en lugar de que nos metiéramos a la fuerza en las tierras nacionales, porque pensó: “a lo mejor se llegan a agarrar los *yoris* con la tribu”. No quiso que peleáramos. Mejor dijo: “no, vale más, yo pongo mi parte. Los terrenos que necesitan los guarijíos tendrán que ser comprados. Hay que pagar para que no tengan problemas. Para que tengan dónde sem-

brar y para que tengan estudios los hijos de ellos. Que sigan en su tierra, que también estén reconocidos por dondequiera, en todas partes. Que tengan su bandera nacional y todos estén igual que las demás tribus”.

Y así fue como el mismo presidente de la República personalmente, nos entregó los papeles del terreno. Fue en Guadalupe Victoria. Allá nos entregaron los papeles en una carpeta donde viene todo firmado por el presidente, por el gobernador. Vienen las firmas de ellos. También de José López Portillo y de Ocaña García, de Ignacio Ovalle (que todo el tiempo era el indigenista). También fueron varios más acompañándolos. Cuando nos entregaron ese papel, pues ya estaba el terreno comprado. Ya estábamos nosotros en posesión. Ya teníamos la escuela.

Pero qué bueno que el gobierno se acordó que los guarijíos también somos mexicanos. Muchos decían: “tienen derecho que tengan su tierra, tienen derecho que tengan su escuela, que estudien los hijos de ellos”. Por ese lado se dio cuenta el gobierno y nos brindó todo lo que necesitábamos los guarijíos. Siempre nos estamos acordando hasta la fecha del presidente de la República Mexicana porque en un momento nos ha brindado una conocencia de que todos somos mexicanos, de que tenemos una sola bandera.

Ahora ya hay médico en la región. Si se enferma algún compañero, pues ya no tenemos que sacarlo a la ciudad. En el ejido de Burapaco está una clínica. Está lejos, no muy cerca de Los Conejos, pero vamos allá a pedir medicinas o para que nos curen. Y la gente que no se puede aliviar ahí, pues le dan pase para el municipio de Álamos y allá los curan. También hay una brigada que sube para la sierra a vacunar. Antes sí sufríamos bastante, porque los patrones no se preocupaban de llevarlo a uno a curar. Nomás se daban cuenta que fulano o mengano se murió, y así la gente de dinero nunca se preocupaba de los pobres. Lo sabemos muy bien. Muy bien lo sabemos nosotros.

Ahora algunos chamacos están estudiando en Mesa Colorada. Hay unos pocos chamacos que han salido de estudiar. Uno que otro ya son maestros, trabajan por allí como ayudantes, se capacitan para que sean maestros de a de veras. Pasa lo mismo en la escuela de Los Bajíos, en mi comunidad. Uno que otro chamaco ya sabe escribir. Pero para que salgan de maestros, de secretarías, pues no, todavía no, porque no llegan a capacitarse. Muy poco estudio tienen todavía. Es que nosotros los guarijíos somos muy tímidos y los maestros que vienen a ayudarnos son de otras tribus, son mayos. Vienen a enseñar a escribir a nuestros hijos, pero ellos

ya están más civilizados. Nosotros no. Hace pocos años que empezó a haber escuelas. Por eso mismo todavía los chamacos no saben hablar muy bien, por eso tardan en aprender y tiene que llevar algún tiempo para que aprendan.

Bueno, por eso se hizo la lucha, para que los chamacos tengan estudio. Además, es bueno para todos que la escuela esté en medio de la sierra, para que los demás que quieran tener a sus chamacos en ella, puedan tenerlos, aunque no sean de la misma comunidad. La escuela es para todos, porque también los pequeños propietarios, los rancheros, tienen los hijos igual de ignorantes, pura ignorancia hay aquí en la sierra. Muchos chamacos *yoris* se crían igual que los guarijíos, nomás se la llevan en los puros ranchos, trabajando, no son capaces de llevarlos a la ciudad y echarlos allá en la escuela. Todos ellos caben también en la escuela. Yo nunca he dicho: “que fulano no los ponga allí, que bajen por allá a la ciudad”. Esa escuela es buena para todos, que toda la gente que viva cerca tenga escuela. Lo único es que, los que tengan escuela, tienen que trabajar, tienen que cooperar con algo.

Nosotros cuando teníamos asamblea platicábamos eso, y todos decíamos lo mismo: “con la escuela no nos podemos pelear, la escuela es para todos, no nada más para la tribu”. Por eso se consiguió la escuela, y esa escuela se hizo por orden del gobierno de la República. Los maestros vienen de parte del gobierno, el mismo gobierno les paga para que nos ayuden a nosotros y para que busquen en medio de los guarijíos qué problemas hay.

Ahora nos encontramos más organizados. Más o menos ya tenemos conseguido lo que más necesitábamos, y pues yo me siento bien. Antes no me sentía a gusto, porque la gente que estaba estudiada y con dinero, por todo lo tenían humillado a uno. Los ricos no podían ver a los pobres pero sí les gustaba que trabajaran para ellos, eso sí. Antes, todo el tiempo teníamos que procurar trabajar constantemente para poder mantener a nuestra familia, porque si no lo hacíamos así pues qué íbamos a comer. Pero ni así comíamos. Porque es cierto que estábamos mal comidos, mal alimentados, no había comida buena. Es cierto que mucha gente se moría de hambre porque no alcanzaba el alimento del monte y porque con el trabajo de jornal tampoco nos acabalábamos. Es cierto que los ancianos pues ya no salían a buscar alimento en el monte, o trabajar tampoco no podían. A mí me consta que se enfermaban y se morían. Los

guarijíos ya no teníamos ancianos, pues nomás se enfermaban con tanto trabajar. De tanto cansancio que les llegaba se moría la gente.

Ahora no es tanto como estábamos primero. Antes sí era puro trabajo, y ahora pues también siempre estamos trabajando pero con trabajo propio. Un pobre tiene que trabajar, y hasta la fecha seguimos trabajando, pero ya es diferente. Ya no trabajamos con la gente que tiene dinero. Ahora estamos trabajando en nuestro trabajo propio y nosotros vemos dónde hacemos desmote, dónde vamos a sembrar, para sembrar en las aguas. Ya estamos haciendo los cercos y brechas por los caminos donde vamos a andar.

El gobierno nos brindó unas cuantas cabezas de ganado. Fueron como sesenta para la comunidad de Los Conejos. Fueron poquitas, pero con eso pues nos estuvimos ayudando, y ahorita se consigue el dinero de Banrural y nos apoya también por el crédito que tenemos. Con eso estamos pagando, nos estamos echando la mano y tenemos que pagar con la cría que están produciendo los animales año por año. Antes no, ni un solo animal mirábamos cerca de nosotros.

Antes, pues así como iba diciendo, vivíamos como animales, no teníamos escuela, ni los chamacos no estaban bautizados ni registrados tampoco, pero ahora ya están todos registrados y bautizados. También el cura del municipio de Álamos viene a visitarnos allá en Mesa Colorada. También ya casi toda la gente va a pasear a una fiesta tradicional que hacen en otras tribus. Allí vamos a visitar a otras tribus indígenas, pues tenemos que vernos también como hermanos.

Por mi parte yo reconozco a los indígenas, a los mayos, pues son iguales, el mismo color de uno, son indígenas también, yo los quiero como hermanos. Y a los yaquis por igual, son hermanos también, los pápagos igual, todas las tribus pues son indígenas, todos también sufrieron igual que nosotros, y a todos les costó también mucho trabajo –como a nosotros– conseguir todo lo necesario. Es más, los yaquis también lucharon para tener tierras, pero nada más que ellos viven en terrenos que están mejor, ellos trabajan el barbecho con tractores. Pero aquí en la sierra donde siembra uno, no son siembras de riego como por ahí en los planos. Siembra uno en los cerros, arriba de una loma, en el faldeo. Lo de nosotros pues es eventual, como dicen. La cosecha se da cuando llueve, entonces nos va bien. Cuando no llueve pues nomás ahí quedamos y en ayunas, porque no, ni un solo elotito hay.

Siempre estamos un poco más atrasadones nosotros en la comunidad porque la cosecha no está segura. Aquí a veces no llueve. La lluvia no es

igual a estar teniendo el agua almacenada, como los que trabajan para allá en el valle y más abajo. Ellos se ayudan más porque tienen represas. Aquí con pura lluvia es como un albur que nos estamos echando nosotros en la sierra. Cuando llueve bien, cosechamos; cuando no, pues ahí nos quedamos en ayunas y sin probar elote. Ahí nos quedamos aguantando el hambre. Entonces, tenemos que buscar en qué forma alimentarnos y por eso vamos a trabajar a Ciudad Obregón, allá donde pagan mejor, pues aquí en la sierra nunca se llega que me paguen quince mil pesos, le pagan a uno diez mil pesos y está bien recara la provisión que se vende aquí. Todo eso nos pasa a nosotros aquí en la sierra. Pero de la tierra sale todo, hay para todos, para ayudarse, para comer, y para muchas cosas sirve la tierra. Y si se tiene bastante terreno se pueden criar animales, chivas, lo que sea, o sacar alimentos, como la siembra de maíz. Para eso es la tierra, para trabajar.

Ahorita tenemos escuela, tenemos terrenos y dónde sembrar. Ya estamos bien ahorita. Ese retraso que había antes ya casi no lo tenemos ahora. Hasta ganaderos somos. También tenemos ayuda del banco y del INI. Esa gente nos ayuda con los problemas. Hay dentista, hay médico del ganado. Ellos salen a trabajar a la comunidad.

Así como voy diciendo, cuesta mucho trabajo para hacer trámites, tienes que andar, tienes que averiguar. Todo eso nos costó mucho trabajo para poder conseguirlo. Por eso ahora estamos más tranquilos, porque ya tenemos dónde sembrar aunque sea una plantita de maíz, pues aquí en la sierra se siembra puro maíz. No se puede sembrar otra cosa. Puro maíz y frijol y ajonjolí, nada más, sólo esas tres cosas se siembran. Y uno que otro siembra un poquito de tabaco *macuchi*, o de caña, de sandía. Pero eso nomás es para darse gusto en la temporada. Es un poquito nomás, como para acabarse en dos semanas.

Pero ahorita ya un poco más cómodo estamos viviendo en nuestro cambio de vida. Estamos más tranquilos pues ya no nos molesta nadie. Los pequeños propietarios también, pues nos reconocen y están apaciguados porque el terreno no fue arrebatado, ellos mismos lo vendieron. Ahorita todos estamos tranquilos, ellos y nosotros. A veces es al contrario, hasta ellos son los que se ofrecen de servirle a uno. Ahora sí comprenden, ya que hay escuelas y todo. Pensarán que no le estábamos haciendo daño a nadie, que estábamos haciendo lucha para conseguir que estudien nuestros hijos. Los pequeños propietarios también se dieron cuenta cómo se hizo.

Y así pues hicimos la lucha, pero bastante trabajo nos costó. Cuatro años anduve solo. No había ni un carro ni carretera cerca de San Bernardo. De ahí para abajo sí había. A pie íbamos desde el mentado Sototanchaca y después se cambió más acá, más para abajo, en Los Bajíos, pero pues era la misma población de Los Conejos. Seguí trabajando cuatro años más, y en total ocho años anduve haciendo la lucha para mi comunidad. Ocho años fuimos representantes de la tribu mi compañero José Zazueta y yo. Bueno, el compañero José Zazueta siguió más tiempo en el cargo. Él llegó a ser el primero. Antes éramos dos gobernadores, pero después sólo fue él de toda la tribu guarijío. Nomás que duró poco tiempo como único gobernador, porque le sucedió la desgracia de que se murió. Murió de enfermedad. Pero nosotros todo el tiempo siempre nos recordamos de él. Este año que pasó le hicimos su última velación. Y le vamos a seguir haciendo *tuburada* todos los años que siguen mientras podamos. Ése es mi pensamiento. Que los niños y los jóvenes sepan cómo sufrimos para conseguir las tierras. Que no olviden al compañero José Zazueta Yoquibo. Ahorita son otras personas las que dirigen y también andan luchando a ver qué consiguen. Nos faltan cosas, pero ahí estamos más o menos.

Pues todo eso pasó entre la tribu de nosotros. Viene siendo como historia. Yo me recuerdo que así pasó. Tuvimos bastante trabajo, bastantes andadas. Día y noche caminábamos sin descansar, y yo caminaba más porque vivía más lejos que el compañero José Zazueta. Desde Los Conejos tenía que venirme solo, sin ningún compañero, con peligro que me mataran en el camino. Pero bueno, tuve buena suerte, no me pasó nada, hasta eso pues. Ahora, la gente que estaba en medio de nosotros, los que tienen dinero, ya ahorita se portan bien. Porque lo de nosotros no era cosa mala. Lo único es que uno tenía que luchar para poder conseguir las necesidades que uno tenía.

PEQUEÑOS PROBLEMAS DE HOY

Hasta eso, todavía hacen falta cosas en nuestra comunidad. Hace falta el camino. Allá en México estuvimos solicitando que el camino llegara a nuestra comunidad, pero nunca se resolvió. No sé qué pasó, pero cuando yo entregué mi cargo, lo entregué con papeles de que ya estaba aprobado, que ya se iba a hacer. Pero todavía hasta hoy pues no se ha hecho. Es lo único que hace falta, la carretera para llegar a la comunidad de Los

Conejos. Ese problema tienen también los maestros de aquí. Como cuarenta o cincuenta kilómetros tienen que caminar con mercancía de acarreo, de provisión para la escuela, albergue escolar que le llaman.

Ahorita una parte de nuestra región sí ya tiene carretera. Cerca del ejido de Burapaco tienen todo lo necesario. Pero todos los que van a trabajar a mi comunidad van a pie o en bestia. El acarreo de mercancía lo hacen con pura carga de burro y a veces a lomo. Eso nada más le falta a la comunidad de Los Conejos. No sé cuándo irán a conseguirlo. Muchas veces han prometido carreteras los presidentes municipales, pero nunca lo han hecho. Ahí nos tienen con pura mentira.

Con todo eso seguimos llevando sufrimiento por la caminata, pues los guarijíos sufrimos porque acarreamos provisiones desde lejos, en burros, caminando. Cuando construimos la escuela con el material del INI, pues todos aquí subimos literas, colchones, cobijas y todo eso. También tuvimos que estar acarreando en un burro la arena. Se sabe que la arena es muy pesada, ¿qué tanto se podía cargar en unos diez burros en un día? Pasábamos una semana y apenas hacíamos un montoncito chicuelo. No es igual en un carro, pues en una montada se haría bastante acarreo de arena. Y así como pudimos, hicimos la escuela, acarreando lámina y todo el material, se acarreó todo en el hombro. Y es muy trabajo hasta eso.

Me recuerdo que cuando ya habíamos subido las puertas a lomo, no se podían poner porque tenían que ponerse con soldadura, y aquí nosotros pues con qué. Entonces tuvimos que ir para allá abajo a San Bernardo, a pedir prestado ese instrumento y, luego, también el motor de gasolina porque en Los Conejos no hay luz. Y esos dos nos los trajimos hasta acá a pie, entre ocho o diez hombres. Y después que se pusieron las puertas pues ahí vamos de regreso con todo para San Bernardo otra vez.

Ahorita todos participan en el acarreo de mercancía. Siempre toda la gente en grupo hacemos acarreo de provisión para los chamacos. En puro burro la llevamos por el camino de esos que le dicen vereda, por donde caminan las bestias. Y por eso llega la provisión arruinada. Las latas golpeadas, los sacos de harina rotos, y ni pues verdura ni fruta no podemos llevar porque muchas veces no llega entera.

También los maestros sufren para llegar a la escuela, se van a pie a veces. Todos los que llegan de lejos también, gente que mandan de lejos, de Hermosillo, de México también; todos. Cuando no hay bestia tienen que caminar a pie como unas seis horas. Y los que no saben andar por aquí,

pues hacen hasta doce horas a pie. Siempre estamos sufriendo nosotros los de la comunidad de Los Conejos porque no hay carretera. Y el municipio no quiere ayudarlo a uno. A lo mejor si mandáramos más escritos a todas partes se podría conseguir. Pero el chiste es hacer movimiento, y las autoridades también tienen que participar y poner su parte en pensar.

Como me decían más antes, cuando íbamos para México, que a todos estos que están trabajando les está pagando el gobierno, y ellos nos tienen que apoyar, porque el dinero con el que les pagan es del gobierno también. Nosotros nomás estamos pidiendo ayuda y el gobierno nos está apoyando a todos. También nos dijeron en México: “ahora que tienen ayuda, ahora exijan. Ahí vamos a mandar alguien para que les ayude a buscar y resolver problemas. Que los acompañe a fulanas partes donde ustedes quieran. Pero ustedes son los que mandan, ellos no van a mandar. Ahí van a estar trabajando nomás en las oficinas. Pero si ustedes tienen problemas y no les exigen, si no le dicen a fulano, ése va a estar ahí en la oficina y no se va a mover, porque ellos están esperando nomás que la comunidad diga. De las cosas que se necesiten tendrán que levantar una solicitud. Si necesitan un camino, pues allá primero tienen que levantar una solicitud en la comunidad”.

Pero cuando se solicite uno de esos problemas que se quieren resolver, tiene que estar allí el licenciado del INI. Tiene que estar allí escuchando o ayudando a participar también, a hacer una plática con toda la asamblea, con toda la gente, para que los problemas salgan todos bien claros. Entonces tendría que mandar la solicitud a México para exigir, a ver quién quite que pudiera ser que sí lo hicieran. Pero pues no se ha movido la tribu. Pienso que así es, porque si algo se supiera, si hubiera un movimiento de los problemas, pudiera ser que ya hubiera carretera.

Todavía los guarijíos no tenemos casa buena, sino pura casa de jacal que le mientan, de palma. Así estamos ahorita todavía. Pues las casas salen sobrando, lo que más queríamos nosotros eran las tierras donde sembrar y escuelas. Teniendo unos buenos jacales pues ya no traspasa la lluvia. Nosotros no nos fijamos en tener buena casa como las que tienen los de dinero, porque ellos tienen buenas casas, pero también tienen que gastar su dinero. Eso es cuestión de dinero. Pero pues uno no, ¿de dónde va a agarrar uno? Nosotros estamos pobres y seguimos siendo pobres, y con trabajos estamos sembrando para alimentar a nuestros hijos. Sembramos puro maíz y frijol.

Yo quisiera que esto, lo que estoy platicando ahorita, se diera cuenta otra gente, que opinara o que siguiera pensando para los demás, que saliera otra persona con el sentido que yo tengo pues así se mejorarían las cosas, los problemas. Todo podría conseguirse, y se puede conseguir, pero se necesita hacer movimiento, bastante movimiento se tiene que hacer. Nomás que cuando uno tiene cargo no puede estar en una sola parte, en su casa. Tiene uno que salir a buscar los problemas, tiene uno que salir a preguntar con alguien y junto con el licenciado y todo eso. Pero si cuando uno tiene cargo no le exigen o no busca los problemas o no hace preguntas, pues ahí están las cosas como cosa que no camina. Nunca lo hace caminar uno porque uno mismo no hace la lucha para hacerlo caminar. Pero haciendo los movimientos, sí, sí se consigue.

Esos pequeños problemas van quedando. Todo lo que necesitaba la comunidad está conseguido. El agua potable la conseguimos, nomás que se conchinfló la bomba y cuando yo salí ya no volvieron a arreglarla, no sé qué pasa. Pero lo que hemos sufrido antes ya se está acabando poco a poquito. Sufrimiento tenía la gente pues no teníamos médico, había mucha enfermedad, dolor de muelas, calenturas y pulmonías y, bueno, muchas enfermedades había. Los de la tribu se morían. Además, era muy difícil llevarlos para allá a la ciudad, para mandarlos a curar, porque también éramos muy pobres.

Todo eso sufrimos los guarijíos. Antes que consiguiéramos el terreno más sufríamos entonces. Nos alimentábamos con puro alimento del monte, frutas que se daban en los árboles, con eso se alimentaba la gente y trabajaba para ganar ahí unos cinco litros de maíz. Era lo que pagaban los pequeños propietarios. Ellos sí se alimentaban muy bien porque tenían manera de cómo vivir, pero los guarijíos no, pues todo el tiempo nos miraban por debajo de los zapatos, nos andaban pisoteando.

Todo lo que estoy diciendo, todo esto es cierto, todo lo que me sucedió desde que empecé a andar aquí en la cuestión de la lucha por la escuela y el terreno. Yo me doy cuenta qué problemas hay en mi comunidad. No son problemas graves, no es cosa que lo pueda estorbar a uno. Son problemas chicos. Uno mismo tiene que salir a buscar alimentos donde haya y regresarse otra vez para su rancho donde vive uno, en nuestra tierra, acá donde nos brindaron un pedazo de terreno.

Todo esto que estoy diciendo se correrá, la gente que está estudiando se dará cuenta cómo vivíamos más antes. Pues más antes comíamos la fruta que hay en el monte y con eso nos manteníamos. Todavía come-

mos comida de la que hay aquí en el monte, por ejemplo, quelites, fruta de echos, fruta de pitahayas, y en el tiempo que se dan, *tempisquis*, y la miel muy dulce, de una abejita que se coge en los cerros, en lugar de comprar dulces. Eso comemos aquí los guarijíos. Nomás que la abejita es muy brava, no cualquiera lo saca, no cualquiera tumba los enjambres. Todo eso hay entre nosotros, entre la comunidad. Todo eso tenía que saber otra gente, la gente nueva, ahora que ellos ya se encuentran mejor que uno. Yo nunca estuve en la escuela, pues nuestro padre ni se preocupaba en averiguar eso porque era medio broncón, porque eran broncos no iban con la autoridad por allá al municipio, no averiguaban nada, nomás seguían trabajando con los patrones de sol a sol.

Yo puse todo de mi parte, puse mi cansancio, trabajé mucho porque no conocía ni una letra, ni conozco ahora. Porque sabiendo leer y escribir no es lo mismo, no es igual que estar pensando de pura memoria, porque es muy difícil pensar unos problemas que uno quiera decir. Pero los que conocen letras, pues las mismas letras les van diciendo en qué forma pueden basarse. Y uno que no sabe leer, pues el puro pensamiento trabaja uno, siempre queriendo no olvidar las cosas pues no es como si estuviera leyendo, es muy difícil.

Los problemas de ahorita son pequeños problemas por la cuestión de los maestros. Antes trabajaban muy bien, pero ahora los maestros casi no quieren trabajar. No querrán o tendrán otros problemas, no lo conocemos. Pero cuantas veces vienen se van de vuelta, y a los chamacos los dejan ahí en la escuela y para regresar se tardan mucho. A veces, como ahora, empezaron tarde y casi no han hecho nada. Ese problemita hay ahora. Pero otros problemas graves no hay, todos tenemos dónde sembrar, el problema es que hoy andamos nada más en la güevonada. Eso ya depende de uno.

MORAL, DELITO Y LEY

Muchas veces me preguntan que si cómo podemos vivir mejor todos los guarijíos. Que si cómo resolvemos nuestros problemas de la comunidad y de las familias. Yo les digo que sí tenemos problemas. También tenemos nuestra autoridad. Pero en los últimos años se han matado muchos en la sierra porque algunos andan en malos pasos y, de allí pues tiene que venir la judicial. También sucede que una mujer abandona a su marido y la comunidad no la castiga porque no tenemos leyes para castigarla.

Pero a veces lo deja y al rato vuelve a juntarse otra vez con él. Otras veces se dejan y al ratito ya están de vuelta juntos. En esos problemas la autoridad, el gobernador de la tribu, puede decir lo que debe hacerse. Pero hay otra manera de pensar: si uno quiere dar parte, lo hace. Si me atropellan en mi casa y lo quiero llevar a la autoridad, lo puedo llevar. Pero si no lo quiero llevar no lo llevo. Pero conociendo la gente quiénes son, depende de quiénes son.

Todos esos problemas empiezan con uno, en la casa de uno, así como piensa las cosas. Desde que el hombre necesita de la mujer para que le prepare la comida y la mujer necesita del hombre, como dice el dicho, para no trabajar. Allí empiezan los problemas. El amor sí existe, sí debe haber amor, se deben querer los dos, deben besarse, buscar no pelearse, llevarse bien. Eso es lo importante. Los dos tienen mucho trabajo, los dos tienen responsabilidades y los dos trabajaban por igual.

Yo les voy a decir, como cosa consentida que tenemos en este mundo, como carnes humanas que vivimos juntos, que al mismo tiempo Dios dispuso que tengamos acompañamiento mujeres y hombres para no entristecer nuestro sentimiento. Tenemos que vivir juntos. Primero eso dijo él, tatita Dios que está en el cielo. Y recordaremos nosotros nuestra experiencia de los más mayores que nos han platicado esas palabras, que ese consejo nos dieron. Que el amor es el amor de tener una mujer a gusto, de verla cerca. Además tiene uno ayuda para los chicos, y cuando tiene uno familia, las mamás son las que lidian con ellos, y cuando se chiquean, también. Muchas veces uno se va lejos por allá a trabajar, a buscar qué comer o averiguar otros problemas, entonces la mujer es la que cuida a la familia, porque está aseando donde estamos viviendo, donde tenemos la casa.

¿Y quién –dice uno– es para vivir? Primero, dice, la mujer. ¿Qué es lo que pide uno? La consentida de uno, la casa. ¿Dónde vive uno? ¿Tiene casa? Si no tiene casa, ¿cómo va a vivir?, ¿bajo una enramada?, ¿bajo de un árbol? Tenemos que pensar primero en tener casa. Hay que hacernos casa, un jacal, una casita eventual que se llama, cualquier casita corriente, eso se llama eventual. Y entonces con todo gusto se alegra su corazón de aquella mujer para juntarse o para casarse. Y entonces uno tiene que cumplir como los hombres.

Nosotros cuando queremos a una mujer tenemos que cumplir como los hombres. Por eso nuestra mamá dijo: “éste va a ser hombre, mi hijo es hombre para la mujer que lo necesite”, así dijo. Entonces, cuando cre-

ceмос grandes nosotros muy anchamente, hasta quisiéramos hacer bajar el mundo cuando nos presentamos delante de la mujer. Un cariño que le toma, un cariño que se le llama... Un hombre no puede vivir sin mujer, no puede vivir.

Mientras un hombre no tenga compromiso se echa a la perdición, tanto como la mujer también. La mujer debe tener su mandamás, y el hombre tiene que tener su "licenciada". Él es el que manda instalado en una casa y con toda la familia. Por eso nosotros los hombres debemos ver muchas cosas. Debemos salir al campo y pararnos arriba, por allá lejos a pensar. "Yo", diremos, "¿qué llevaré yo de alimento a mi familia, a mi casa. Qué llevaré a mi mujer?" Bueno, ahí en ese cerro salen muchos pensamientos.

"Mira, qué te crees", qué creemos nosotros los hombres. Tenemos que preguntarnos a nosotros mismos. Explicar en nuestro pensamiento qué podemos llevar a nuestra casa, qué podemos pensar, qué podemos hacer. En primer lugar debemos pensar: "ya tengo familia, tengo chamacos, tengo mujer". Bueno, me subo en ese cerro, me voy a ese monte a buscar y veo que ese cerro no tiene nada, lo único que tiene es para mirar por todos lados, para ver, es un divisadero. Entonces me bajo de ese cerro y me pregunto: "¿debo buscar alimento en este monte en el que voy caminando? ¿Dónde tengo que buscar? Tengo que llevar algo. Tengo que preocuparme por mis hijos. Un poquito de alimento que yo encuentre en este monte". También debo pensar: "voy a trabajar algún día, voy a buscar jornales, voy a buscar un patrón. Poco que me pague, pero voy a ganar mi sueldo, pero traigo, me preocupo por mis hijos, por mi familia".

Hay mucha gente que no siente por su familia, que no le duele. Trabajan bastante ese día que trabajaron, bastante esa semana y ¿qué pasa? En lugar de alimentar a su familia tiene el pensamiento de no llevarle comida o no tener sufrimiento por su familia. Entonces él, bueno, pensó comprar y llegó con el patrón. El patrón tiene muchos alcohóles, vino, lo que usted guste. Si trabajó y ganó miles de pesos en la semana, primero dice el patrón: "no, no hay nada de dinero, yo lo que prefiero es que vayas sacando provisión para llevarle a tu familia". "Está bien", dice aquel pobre, saque y saque provisión, "el pilón, lo que va quedando, me lo da de alcohol para darme gusto en mi semana". Y al otro día se está muriendo de cruda.

No compañeros, le explico a cualquiera, no es bueno. Hay que llevar todo lo que se pueda para alimentar a nuestra familia, eso es vivir más

derecho. Encontrarse una mujer trabajadora. Ella está trabajando sola y tú trabajas, pero por tu vida. Y por tu vida son compromisos en la ruina que ahí van quedando. Y por tu familia hay que preguntarse a uno mismo, conocer el sentimiento de uno mismo dónde va quedando. Mire, yo digo que nuestros hijos, como lo van viendo a uno, los pasos que va pisando uno, estarán viviendo también. Por eso muchas veces hay que corregir a nuestros hijos, a nuestra familia. Para que por más humildes que seamos nosotros, por más borrachos que seamos nosotros, pero teniendo por causa nuestros pensamientos, nuestra cabeza nos va diciendo. No debemos dejar que nuestra cabeza vaya a navegar con otra gente, con otro vago, porque ahí al rato los chamacos también andan borrachos como uno. Pero buscando nuestros pensamientos no es igual. Dice el chamaco: “mi papá es borracho, pero yo no voy a ser así”.

Hay una escalerita que es el cambio de vida de nuestros hijos. No los pongamos nosotros en nuestra vida, porque en nuestra vida, si tú tienes vicio, nunca lo puedes dejar. Si tienes vicio en el hogar donde estás viviendo, no debes enojarte ni con la familia ni con la mujer que tengas. No debes ser celoso. Además, al ser celoso más pronto se encapricha el mismo pensamiento. El cariño que usted tiene, el cariño de la mujer, se encapricha, aunque te quiera a ti. Y al principio sí te recibe con aquel gusto, con cariño, sin enojo, sin pelear. Pero al rato empiezan los problemas de que se encapricha la mujer y luego la mujer va estudiando, como quien dice, por qué eres así en esa forma.

No debemos ignorar nuestros pensamientos. Debemos marchar con un pensamiento de formalidad, de derecho, como nos prestó tatita Dios. Muchas veces tenemos eso, que ignoramos nuestros pensamientos. Para vivir no tenemos experiencia, pero debemos consentir nosotros mismos y preguntar a los mismos pensamientos de uno. Nosotros, que estamos viviendo lejos, que vivimos solos aquí en la sierra, ¿qué sucedería de nosotros si no acatamos nuestro pensamiento? Tatita Dios dejó así ese acompañamiento. Por eso produjo distantemente una mujer de un hombre. Porque dijo: “para que haya más gente”. Así nos expuso nuestro tata Dios. Yo creo que tata Dios tiene otra religión, porque nunca fue ni casado ni retobado (retobado es de muchos rejugos, que te gusta una muchacha, que te gusta otra), ni tampoco fue burlesco. Únicamente él vivió solo. Así fue en ese instante como vamos platicando.

Entonces uno está mirando y oyendo todo lo que está sucediendo por ahí, y no debe ser así. Pero de todas maneras, si le dicen conse-

jo a uno es como si se lo llevara el viento. Pero si lo que quieres es aprender bien, quieres tener tu experiencia, debes tomar tu seriedad, no debes meterte en otros problemas. Yo tengo experiencia. Así es mi vivir en mi casa. A mi gente yo le digo lo mismo como estoy platicando, que el mejor consejo te lo puede dar la familia.

Muchas veces habemos personas que no respetamos a la gente o no respetamos a uno mismo. Muchos juegan con la gente o con los hijos, y no deben jugar con ellos. Deben hacerles conocer los problemas y hacerles conocer que respeten al papá y a la mamá para que mañana o pasado digan: “yo lo respeto a mi papá y respeto a mi mamá, y este consejo me dio”. Así debería ser todo el mundo. Pero ahorita no hay nada. Estamos pensando que no, que todos somos iguales, que cada quien su cambio de vida. Y entonces tenemos hijos hasta matones. Tenemos que los mismos padres les ayudan. Que los mismos padres pagan por los hijos en el penal. Muchas veces a uno mismo le gusta que anden matando gente o que roben. Eso no es modo de vivir. Vivir es tranquilo. Buscar a nuestros hijos, darles buen camino para que no le estorben a nadie. Que vayan marchando poco a poquito, pero bien. Y de ese modo cualquiera, donde quiera, tenemos familiares, tenemos amigos, tenemos quién nos conozca. Ciertamente yo me atino por esos lados, porque los que son valientes no duran ni setenta, ni cincuenta, ni cuarenta, ni veinte años. ¿Por qué? Por su valentía que tienen. Sangre caliente más pronto le llega la lumbre. Hay que ser mejor sangre fría.

Cuando en nuestra familia muchas veces salen hijos retobados, salen valientes, hay que aconsejarlos. No le hace que nos cueste mucho trabajo para que se apacigüen. Pero debe estar muy constante el papá o la mamá, así tiene que manejar a su familia. Si no la maneja, otra gente les dice: “éste no tiene mamá, no tiene familia, aquí le damos matarili”. Pero cuando suceden esos problemas, de que se matan, de que se roban y la familia se procura a ayudarlos, ya es tarde. No se puede ayudarlos porque ellos mismos lo buscaron. Así están las leyes. La ley busca también quién lo buscó. Primeramente tenemos que apagar a los que tengan sangre caliente. Y si no lo pudimos apagar, se murió, otro sangre fría lo mató. ¿Por qué lo hizo? Porque tu hijo traía sangre caliente, y el otro, para no morir, tuvo que defenderse. Defensa propia, como dicen. Ésa es mi talla. Ése es mi pensamiento. Por eso todo el tiempo con la familia hay que tener cuidado. Hay que manejarse con mucho cuidado y tener lás-

tima. Y uno de hombre tener lástima de las mujeres y tenerlas consentidas, en primer lugar.

No crean que es mentira, es cierto. Yo tengo experiencia porque mi abuelo no era burlesco. Sólo platicaba cosas importantes de antes, de cómo se decía que se respetaba la gente. A la fecha aprendí muchas cosas con mi abuelo. Gracias a Dios todavía vivo y tengo en mi experiencia cuarenta y cinco años. Pues cada quien tiene su aportación. Mi experiencia así es.

EPÍLOGO

Pues todo lo que estoy diciendo es para que se den cuenta los demás. Yo estoy opinando aquí de lo que me ha pasado, de lo que hubo entre nosotros, de los problemas que tuvimos. Estoy hablando de cómo sucedió nuestra vida para que se den cuenta en todas partes cómo estábamos viviendo y cómo estamos ahorita. Para que todos conozcan cómo es que hubo justicia para nosotros que estábamos aquí olvidados. De todo esto yo me di cuenta porque fui dirigente de Los Conejos. La misma comunidad me puso porque yo de mi parte salía desde chicuelo para la ciudad a trabajar. Me gustaba trabajar allá, ganar mi dinero y luego me venía para la sierra y con eso compraba mi ropa. Por eso yo era más despierto, porque yo conocí a otra gente abajo en el pueblo, en la ciudad. Oía lo que decían y ya comprendía más.

Los que no salían eran los que estaban aquí en la sierra. Ésos no salían para ninguna parte. Eran ignorantes, pues, eran broncos, nunca se enfrentaban a platicar con los *yoris*. Al contrario, cuando se iban a encontrar con uno, mejor se sesgaban a un lado y se echaban por el monte para no enfrentar a la gente blanca, pues le tenían miedo. Hasta eso yo también la primera vez que bajé a la ciudad pues tenía miedo. Tenía miedo a los carros, creía que me iban a pisar. Pero no, ya después andaba en el carro y ahí es donde ya empecé a agarrar yo más experiencia. Y también con que otras personas me orientaban y me platicaban cosas buenas. Y así, pues, como quien dice, ya estaba yo más despierto, ya me abrí los ojos, cómo mirar, cómo vivir, y por eso creo que les gusté para que fuera dirigente. En la asamblea me nombraron a mí y les dije que sí. Toda la gente decía que fulano sea dirigente para nosotros. Tuve que aceptar porque yo era de los mismos de ahí. Tuve que andar primero en averiguación sin más, sin ayuda. Cuatro años anduve,

y después de que ya había ayuda del gobierno entonces anduve otros cuatro años. Fueron ocho años de caminata de mi comunidad hasta donde había carro. Hasta que conseguimos todo lo que más necesitábamos.

Sí, eso sí, nos costó muchos problemas, y quiero que los niños principalmente se den cuenta, y los nuevos estudiantes de la tribu guarijío que se den cuenta de los problemas que pasamos, de cómo se consiguió y cómo se hizo la lucha. Que con esta plática, mañana o pasado digan: “a nuestros dirigentes les costó mucho trabajo y nosotros debemos trabajar más para mejorarnos”. Pues ya los que vienen no trabajarán mucho para resolver los problemas cuando los tengan, porque todos serán letrados y será más fácil que entre ellos mismos se asesoren. Los que saben leer ya se defienden un poco más. Es más fácil para ellos irse allá lejos a resolver unos problemas que tengan y algunas cosas que hagan falta en su comunidad, o pueden mandar información a fulana parte. Con los papeles escritos donde quiera lo reciben a uno porque saben bien que uno es estudiado. Es como todo, anda sin miedo y anda derecho. Y uno, que no sabe se va por allá y ni siquiera puede decir: “por aquí me voy a ir, por esa calle”. Llega uno por allá a una ciudad grande y pues se queda viendo por todos lados, porque no sabe leer uno. “¿Dónde es el lugar donde se van a resolver los problemas, dónde estará?” Uno no sabe. Y habiendo señales, porque cada calle tiene sus letreros, pues fulana calle, fulana otra. Todos los que saben leer pues van derecho a donde van. Más fácil será para los guarijíos que saben leer, pues no batallarán más que yo.

Porque yo siempre estuve trabajando de pura memoria los problemas que yo mismo me ponía a pensar. Pero todo el tiempo anduve derecho porque yo nunca cargué un pensamiento malo. Lo único que anduve pensando fue conseguir que estudien nuestros hijos y también calmar el hambre. Mucha gente de esos lugares a donde íbamos nosotros creían que uno nomás andaba paseándose para arriba y para abajo y que éramos toda ignorancia. Nadie puede saber el pensamiento que carga uno, no sabe. Pero uno siempre va buscando un poquito de pensamiento del que tiene, uno va pensando las necesidades que hay en la comunidad, y yo siempre traté de ayudar a mi gente de la tribu guarijío. Siempre estuve pensando en ellos. ¿Por qué estaríamos tan amolados?, ¿por falta de alguien que dirija o alguien que ayude? Por ahí siempre pensamos mi compañero José Zazueta y yo. Caminábamos pensando para buscar la solución de nuestros problemas.

Yo estoy platicando esto para que se quede mañana o pasado como una historia de los problemas que nos pasaron sobre las tierras. Para que se den cuenta cómo fue la lucha, de qué manera se conseguí el terreno y la escuela para el estudio. Quiero que se quede esta historia como una huella pintada que se viene quedando para mucho tiempo, para muchos años. Era muy importante para nosotros porque no teníamos dónde sembrar una plantita de maíz. Ahorita sí ya todos tenemos terreno suficiente para hacer trabajo, para nuestra siembra, para alimentar a nuestros hijos. Ya estamos mejor que antes. Antes estábamos muy atrasados. Andábamos con la ropa parchada y con el estómago vacío. Así pasó nuestra historia. Pues ya platicué todo lo que yo sé. Hasta aquí nomás voy a darles mis palabras. ¿Y quién es el que les está hablando?, dirán ustedes. ¿Y quién es el que les ha platicado todo esto? Pues soy yo, Cipriano Buitimea Romero, quien fue dirigente de los guarijíos de Los Conejos, nacido allí mismo en la sierra, en el puro monte. Mi nombre debe de estar en México, pues fui como cuatro veces para allá. Ya tengo cuarenta y cinco años y todavía estoy vivo, y lo único que estoy haciendo ahorita es sembrar maíz para mi familia y cuidando ganado del ejido. También voy a las *tiburadas* a bailar de *pascola*, a rascar el arpa, a tocar el violín. Todavía voy a la asamblea y todavía pienso por mi comunidad, por los guarijíos.

El Saucito, Sonora, 1990

SOBRE LOS TESTIMONIOS INDÍGENAS
Y LA TAREA ANTROPOLÓGICA AL EDITARLOS

Durante el invierno de 1990, mientras realizaba la investigación de campo para el proyecto “Legalidad agraria y lucha por la tierra entre los guarijíos de Sonora”,¹ Cipriano Buitimea –ex líder del movimiento social rebelde de dicho pueblo indígena– me hizo una solicitud que no pude rechazar:

Quiero que me ayudes a escribir un libro donde relate la historia de la lucha, de cómo hicimos José y yo para conseguir las tierras, de todo lo que pasamos, lo que sufrimos para tener lo que ahora tenemos. Muchos jóvenes de hoy no entienden, creen que todo fue muy fácil; tal vez piensan que siempre tuvimos tierra, y no es así. Quiero que ellos conozcan esta historia para que trabajen su pedazo de terreno con más amor, para que el día de mañana enseñen a sus hijos todo lo que sufrió su pueblo más antes.

No pude renunciar a esta petición debido a varias razones, todas ellas igualmente importantes. Para empezar, yo compartía el objetivo de Cipriano. Había observado durante mi última estancia en la región cierto desapego a la tierra por parte de los jóvenes, y aunque mi explicación hipotética iba por otro lado (sospechaba que se debía a la introducción de siembra de estupefacientes en la zona), no descarté la posibilidad de que el conocimiento de su propia historia contribuyera a reforzar lazos de identidad generacional.

También pensé en la gran contribución que un testimonio de esta naturaleza representa para el conocimiento de la historia regional y étnica de los guarijíos y de otros pueblos indígenas, en la medida que aporta una interpretación oculta en la historia oficial; aquella que permanece en el sitio de los vencidos, de los desposeídos, la callada, la sin voz. ¿Cómo podría ser de otra manera? Si, tal como anota Graciela de Garay, “la historia oral de los sin historia pretende recuperar una lectura de

¹ Proyecto auspiciado por el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Reforma Agraria. Los resultados se encuentran en el archivo de la Subdirección de Antropología Jurídica del INI (1990).

la realidad distinta de la que auspicia el poder y sus detentadores: la que suelen realizar las mayorías silenciosas desde la necesidad, la subordinación, la explotación” (De Garay 1988: 10).

Si bien existían dos razones de peso para ayudar a Cipriano –una práctica, y otra más bien teórica–, creo que la decisiva fue la amistad que nos une. Ciertamente la amistad no es una razón válida en el medio antropológico para justificar un trabajo de este tipo, y tampoco pretendo que lo sea; sin embargo, me parece necesario destacarla porque si no hubiera sido por ella, dudo mucho que hubiese cumplido el compromiso una vez que empecé a “sufrir” (tal vez por no ser un trabajo de mi especialidad) la perturbante tarea de editar, de hacer inteligible el discurso oral de un testimoniante analfabeto y hablante funcional del español.

Pero todavía hubo más razones para hacerlo: yo estaba segura de que Cipriano podría ser muy buen testimoniante puesto que vivió el proceso que describiría, y también porque tiene, entre muchas de sus cualidades, la virtud de la inteligencia (al menos la demostró cuando fue dirigente de su tribu); además, se le conoce dentro de su pueblo como persona honesta, de modo que tendríamos un testimonio confiable. Finalmente, el hecho de que yo misma conociera la historia de ese proceso por haber sido partícipe en alguna de sus etapas y porque había realizado, tiempo atrás, otras investigaciones con ellos, me colocaba en una posición auxiliar para el discurso de Cipriano, por ejemplo, en ordenar la cronología, precisar o recordar algunos personajes de la historia, contar con los materiales históricos y etnográficos que se han escrito sobre la etnia, etcétera.

Admito que todas estas razones fueron útiles y válidas durante el proceso de trabajo, y pude constatarlo. Mas es probable que hubieran pasado inadvertidas, si la tarea de editar no me hubiera llevado a reflexionarlas. Aún así, no todo estuvo previsto. Me encontré con algunas sorpresas. Por ejemplo, tuve que construir mi propio andamiaje para estructurar e interpretar a Cipriano en algo que yo llamaría una “micro metodología”; descubrí mis “lagunas” de ignorancia acerca de mi propia lengua materna, y tuve que inmiscuirme en un campo disciplinario ajeno, aunque no tan distante a mi formación, como es la lingüística. Pero quizá la más notable de todas fue descubrir a un Cipriano sabio de la vida, a un testimoniante que trasciende su *ethos* cultural, su época y sus circunstancias, aun cuando ellas –muy probablemente– le hayan configurado tal cual su personalidad.

Cipriano, con sus frases, doctas en ocasiones y filosóficas en otras, no dejaba de asombrarme. Y es que ha logrado elaborar toda una concepción consistente del mundo, realista, humana. O tal vez se trate sólo de una *mentalidad* o *cultura* distinta, como lo definió Carlo Ginsburg en su trabajo de historia oral reconstruida sobre Menocchio, un hombre proletario del siglo XVI en Europa:

...podríamos preguntarnos si lo que emerge de los razonamientos de Menocchio, más que una cultura es una mentalidad. Aunque lo parezca, no es una distinción perogrullesca. Lo que ha caracterizado los estudios históricos sobre la mentalidad es la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes de una determinada visión del mundo.

Las supervivencias, los arcaísmos, la afectividad, lo irracional, todo ello delimita de modo específico la historia de la mentalidad, diferenciándola con bastante nitidez de las disciplinas paralelas ya consolidadas, como la historia de las ideas o la historia de la cultura [...] Reducir el caso de Menocchio exclusivamente al ámbito de la historia de la mentalidad, significaría situar en un segundo plano el acentuado componente racional (no necesariamente identificable con nuestra racionalidad) de su visión del mundo (Ginsburg 1991: 25).

Para ilustrar un poco lo que este descubrimiento significa en el caso de Cipriano, bastaría con que revisáramos el último capítulo de *Como una huella pintada*, donde nos habla sobre el amor, la moral y los preceptos fundamentales del derecho; pero también se trasluce su sabiduría y hasta su vena poética en algunas frases como las siguientes:

Debemos marchar con un pensamiento de formalidad, de derecho, como nos prestó tatita Dios. Muchas veces tenemos eso, que ignoramos nuestros pensamientos. Para vivir no tenemos experiencia, pero debemos consentir nosotros mismos y preguntar a los mismos pensamientos de uno.

Nosotros, que estamos viviendo lejos, que vivimos solos aquí en la sierra, ¿qué sucedería de nosotros si no acatamos nuestro pensamiento?

Yo les voy a decir, como cosa consentida que tenemos en este mundo, como carnes humanas que vivimos juntos, que al mismo tiempo Dios dispuso que tengamos acompañamiento mujeres y hombres para no entristecer nuestro sentimiento. Tenemos que vivir juntos. Primero eso dijo él, tatita Dios que está en el cielo.

Uno de los aspectos consustanciales al proyecto de realizar dicho libro fue el relativo al compromiso del antropólogo social con el objeto de estudio de la disciplina. Lo que salta a la vista, de manera casi instantánea, es el uso de ese tan “manoseado” término llamado *objeto de estudio*. La discusión sobre si los objetos de estudio de la antropología son artículos, ponencias y hasta libros escritos durante la época de auge de este debate, por allá en los años setentas (Nolasco 1979).

Para ubicar mi postura (ya que después de aquella época es casi un requisito para los antropólogos sociales hacerlo), diré que me adhiero al término *actores sociales* para referirme a las personas con las que interactúo en el proceso de investigación, mientras que sostengo el empleo del término *objeto de estudio* cuando se trata del tema o área del estudio. En este sentido, asumo que el compromiso del antropólogo social existe tanto con el *objeto* como con los *actores sociales*. El primero es atribuible a la forma y grado en que el investigador se interesa por analizar minuciosamente lo que estudia, mientras que el segundo está relacionado con un compromiso social o político, en cuya circunstancia va de por medio la ideología del investigador.

Para el caso, yo asumí ambos. Me comprometí a editar lo mejor posible el testimonio, lo cual me llevó diez meses ininterrumpidos de trabajo y siete versiones del mismo libro. Y me comprometí con Cipriano en una determinada posición ideológica y política. Esta posición podría describirse, en los términos en que lo hiciera Graciela de Garay (1988: 11), como “el compromiso ético de devolver la palabra a los derrotados”, surgido “con la descolonización del mundo contemporáneo [...a partir del cual] los africanistas comprendieron antes que el resto de los investigadores profesionales que la historia oral es un método útil para recuperar el pasado de los que escuchan sin derecho a réplica”.

Comprometerse con el *actor social* y el *objeto* de estudio a la vez conlleva, casi por mera deducción, a trabajar con un enfoque metodológico muy particular, el cual está orientado por el tipo de relación que se establece entre investigador e investigado, aquel que he llamado “acercamiento de retroalimentación”:

En este modelo se supone que en la medida en que ambas partes se involucran con el objetivo de la investigación pueden crear un campo común, una intersección de conjuntos de elementos, o códigos culturales, a través del cual es posible encontrar una interpretación más obje-

tiva no sólo de la cultura del actor social sino también del investigador (Valdivia 1992: 432).

Ahora bien, dirán ustedes que el trabajo de editar un testimonio no requiere del ejercicio de investigación y que, por lo tanto, dicha relación (investigador-*actor social*) no aparece en este caso, al menos tan claramente. Desde mi punto de vista esta idea es falsa. Sólo podrían sostenerla aquellos que suponen que editar un testimonio se reduce a la mecánica tarea de entrevistar-grabar-transcribir. Y este es un segundo aspecto que quiero abordar.

El testimonio es la constancia escrita o grabada de un hecho, pasado o presente, que el narrador interpreta con cierto grado de *objetividad*,² voluntaria o involuntariamente. Los testimonios pueden clasificarse según el objetivo de su recopilación. Por ejemplo, se habla de *testimonio histórico* cuando el objetivo final de éste consiste en aportar nuevos datos para la construcción de un hecho histórico, o bien, una interpretación distinta de los mismos eventos. El *testimonio judicial* tiene como objetivo llegar a “la verdad” del hecho por medio de la confrontación de varios testimonios de diferentes narradores. El *testimonio lingüístico* pretenderá el análisis de la lengua del narrador; en este caso hablante, tal vez confrontada con otros narradores-hablantes de su misma lengua, según ciertas clasificaciones de sector, clase, ocupación, etcétera, con la finalidad de descubrir formas estructurales, modos, usos y funciones de esa lengua.

Para los *testimonios históricos* y *judiciales* es más importante el contenido que la forma, en tanto que para un *testimonio lingüístico* importa más la forma que el contenido. Para los primeros es necesario resolver, de alguna manera, el enclave de interpretación, ya que el objetivo puede verse obstaculizado considerando algunas posibles situaciones: a) que la intención entre el narrador y el transcriptor-editor no actúe necesariamente hacia el mismo fin; b) que el entorno cultural, la clase social, la moral, la personalidad social e individual de cada uno sea incompatible, o que se le deje expresar de manera inconsciente en la reproducción del testimonio;³ o

² En este trabajo subrayo el término objetividad puesto que me refiero a una objetividad relativa, a una objetividad que se construye por cualquiera de los modelos de acercamientos posibles, en los que está implicado un ejercicio de interpretación subjetiva (Valdivia 1992: 432).

³ Comparto la postura de Georges Devereux (1978) sobre la posible solución al problema de la no existencia de objetividad pura, o la permanencia de la subjetividad en la objetividad, según la cual el investigador debe ser consciente de su subjetividad en la investigación.

bien, c) que ambos hablen lenguas maternas distintas, aun cuando se auxilien de un traductor y aunque alguno de ellos hable la lengua del otro.

En el segundo caso, el de los *testimonios lingüísticos*, la manera en que se intenta resolver el punto de confluencia entre la *objetividad* y el objetivo del testimonio, es decir, la fidelidad a la forma, se consigue mediante la recopilación y transcripción literal del discurso del hablante; ejercicio que se aplica una y otra vez hasta conseguir identificar “esa forma” y, necesariamente, en la lengua materna del hablante (traducirlo modificaría el objetivo del *testimonio lingüístico*).

Estas aclaraciones me parecen pertinentes puesto que algunos han confundido el objetivo y el método para realizar un *testimonio histórico*, con los de un *testimonio lingüístico*, definiendo de manera confusa o ambigua el carácter de uno y otro. Un ejemplo de ello es el caso del libro presentado por Víctor de la Cruz, quien nos aclara en la presentación:

En cuanto al segundo testimonio en español, refleja la forma de contar de un hablante nativo del zapoteco que se esfuerza por expresarse en español [...] sin conseguir hacerlo correctamente; corregirlo sería tanto como cambiar el testimonio lingüístico, cambiar su español de campesino indígena por el de un universitario...

Los testimonios no son sólo históricos; sino que al conservar algo de una forma literaria indígena son también testimonios lingüísticos; haber optado por la traducción libre, hubiera significado alejarse más del estilo original para escribir en un español culto o académico (De la Cruz 1989: 7).

Probablemente la confusión en la que se vio envuelto Víctor de la Cruz se deba en gran parte al problema adicional que presentan los *testimonios históricos* de hablantes indígenas. Quiero decir que, en este caso, a veces se requiere de la traducción (simultánea o posterior) del discurso, tal y como mencioné en las líneas anteriores. Pero si para presentar un testimonio hemos de realizar una traducción lingüística del discurso, entonces no se trata de un *testimonio lingüístico*.

Salvadas las aclaraciones regresaré al asunto de la investigación en los testimonios, centrándome en el *testimonio histórico*.

Si, como hemos visto, el simple ejercicio mecánico de entrevistar-grabar-transcribir no produce de por sí un *testimonio histórico*, esto se debe a que son necesarias al menos dos tareas de investigación en ese proceso: “1) la del individuo (*curriculum vitae*, historia oral del actor), y 2)

la de la historia-sistema (cronología, historia de la historia). Al intersectarse, ambas dimensiones proporcionan los elementos de juicio para el esclarecimiento de los fenómenos” (De Garay 1988: 8).

De allí que el conocimiento que yo tenía de la historia de los guarijíos, y en particular del proceso que describiría Cipriano, fueron de gran utilidad. De no ser así, hubiera tenido que adentrarme en esa investigación, aunque de cualquier forma tuve que hacerlo cuando volví a analizar el expediente agrario. Desconocía, en cambio, la historia completa del actor (y aún la desconozco); pero basada en mi cronología y en datos proporcionados por otras personas de la tribu pude dejarme guiar en ese fragmento de la historia de vida del testimoniante.

En un nivel todavía más particular, el editor del *testimonio histórico* se enfrenta también a la mini indagación. Por ejemplo, acerca de conceptos, de términos, de nombres de cosas que se desconocen, sobre todo si el narrador, como en este caso, es de lengua materna indígena (esto es, diferente a la del editor). Por ejemplo, se requiere saber qué cosa es “contensie”, y cómo escribir tal palabra. O bien, cuándo es necesario ahondar en alguna explicación para evitar las frases enunciativas como “éramos muy pobres, no teníamos nada. Y nuestros papás trabajaban con los que tenían, con los ricos, de sol a sol”; en esos casos hay que preguntarle al declarante cuáles fueron los mecanismos por los que el patrón yori se fue apropiando de su fuerza de trabajo. Supongo que este tipo de dificultades podría librarlas muy bien aquel investigador que conozca el idioma del narrador.

Pero hablando de los términos y conceptos en el discurso, habría que señalar también que su manejo es de vital importancia para la identificación del hablante, es decir, que ciertas palabras y hasta construcciones lingüísticas deben traducirse, reordenarse, a fin de que el posible lector tenga acceso a la comprensión de lo que se expresa, o mejor dicho, de lo que el narrador pretende comunicar. Sin embargo, es necesario identificar y respetar las formas particulares del habla del testimoniante con el propósito de que no se confunda con otro, que sea muy claro para el lector que él pertenece a un sector social y cultura determinados. Luego, por supuesto, hay que “limpiar” la narración, una vez escrita, de las típicas muletillas que habitualmente usamos en el discurso oral.

Por ejemplo, Cipriano abusó de las frases “y así, así, íbamos viviendo”, “pues como les iba diciendo”, y del inevitable “este”. Modifiqué estructura, traduje términos, corregí sintaxis; pero hubo frases y palabras

que mantuve en su formulación original porque lo identificaban plenamente, tales como “yo fui nacido de Guamúchil para arriba”, “nuestro papá se rodó por allá buscando enjambre en el monte; se quedó lejos, se murió. Cuando lo hallaron ya era puro *carcaje*”.

Ahora bien, con estas últimas anotaciones se puede establecer la relación entre el compromiso de editor con el testimoniante y con la narración misma, esto es, que así como debe corregirse la forma en que se expresa el narrador (estructura, léxico, semántica, sin que se pierda la identificación del hablante), así ha de respetarse el contenido del discurso, pues ello también forma parte del compromiso. Y esta circunstancia puede incomodar a veces al editor, llevándolo incluso al deseo perturbante de suprimir las frases o párrafos que representan el móvil de su “conflicto”. Graciela de Garay observa el problema de la manera siguiente:

Acaso la entrevista sea un escenario dialógico de confrontación: dos versiones, dos lecturas, dos interpretaciones del personaje y la trama. La disputa evidencia cargas y ataduras de clase; sus problemas y sus conciencias. Las representaciones del testigo conforman, en su calidad de versión oral de la historia, un complejo generador de insights o introspecciones de la dinámica social (De Garay 1988: 9).

Y lo experimenté. En *Como una huella pintada* tuve que respetar, pese a mi posición política e ideológica, el alto concepto en que Cipriano tiene a los corruptos funcionarios del periodo que relata, así como el hecho de que omitiera aspectos interesantes de su vida por considerarlos “hechos vergonzosos”. ¿Por qué habría de respetar tales ideas? Por la simple razón de que mi papel, en este trabajo, no era el de una investigadora “omnisciente”, sino el de una editora-investigadora. Este papel, vale recordarlo, fue pactado implícitamente en el compromiso. En todo caso, pude haberle propuesto a Cipriano hacer las cosas de otra manera. Pudimos haber hecho, digamos, un *testimonio novelado* o una *novela de testimonio*, a la manera de *Biografía de un cimarrón* (Barnet 1968), con el que compartiéramos o no los créditos, pero en donde yo tuviera la libertad absoluta para decidir las modificaciones que considerara “necesarias” en el texto.

Por otra parte, y de acuerdo con el modelo de acercamiento de retroalimentación que yo misma asumí, me pregunté: ¿acaso yo permitiría que mi editor omitiera o modificara en el texto mi posición política?, ¿aceptaría hablar públicamente sobre mi vida íntima en aras de un

mayor conocimiento de causales en la historia que relato? Por supuesto que mi respuesta es no, igual que fue la de Cipriano. Al mismo tiempo, observé que una de las grandes diferencias que existen entre ser investigador “omnisciente” y ser editor-investigador, estriba en tener el lápiz más o menos libre, poder ajustar los datos con mayor o menor libertad y, en consecuencia, estar o no en posibilidad de hacer a veces cierto “maquillaje” con el gran rompecabezas que es el análisis y organización de los datos de un estudio, y de un texto.

Bueno, aunque no hicimos un *testimonio novelado*, sí me enfrenté a la necesidad de hacer un poco la función literaria en dos momentos. El primero, cuando tuve que reorganizar y estructurar todo el discurso oral. Se sabe que los discursos orales tienden a presentar una estructura espiral; pues en el caso de Cipriano el discurso presentaba una estructura espiral tan coherente en el interior de cada secuencia, que ofrecía poca posibilidad de aislar algunos elementos para integrarle otros que aparecían en una nueva etapa. A veces, de una frase o de una idea muy simple iniciaba la siguiente parte. Por esto mismo se dieron los casos en los que en nuevas etapas se tenía la impresión de que decía lo que ya se había dicho en la etapa anterior, es decir, existía el problema de que cada una de las partes que iban formando la espiral cerrada estaban tan perfectamente construidas o justificadas en su interior, que era poco menos que imposible desmenuzarlas para integrarlas a otras, o para combinarlas. Pero había que hacerlo porque era indispensable que identificara aquellas ideas que debía resaltar para dar el tono de énfasis en el momento oportuno y evitar que el discurso cayera en la monotonía.

La segunda función literaria fue cuando tuve que dar título al libro y a los apartados. Cipriano quería que el libro se llamara “Cansancia [*sic*] de la tribu guarijía y cambio de vida” porque –argumentó– el libro hablaba de cómo los guarijíos ya estaban cansados de casi no comer, de mal vestir, de no tener nada, y porque gracias a la lucha por la tierra pudieron cambiar su calidad de vida. En cambio, había otra intención, otro objetivo aparentemente oculto en el discurso: el hecho de que Cipriano quisiera trascender, deseara que su testimonio se grabara en la historia oral de la tribu. Y lo dice. En algún momento de su relato expresa que él quiere que “esto quede como una huella pintada, como una huella que queda para mucho tiempo”. Me apropié de esta metáfora y con ella intité el libro. De esa manera el texto se anunciaba con una metáfora enigmática que probablemente atraparía al lector desde el

inicio, hasta que pudiera resolver la incógnita. Pero la resolución del misterio la dejó al final, justamente para mantenerlo atento.

Por supuesto, esta estrategia no es suficiente para sostener interesado a un lector. Se requiere también un texto agradable, interesante, fluido, con intensidad narrativa y momentos de clímax.

Me parece que con los elementos metodológicos recién anotados se puede observar que el ejercicio de editar un *testimonio histórico* no se reduce al proceso simple y mecánico de transcribir el discurso oral, tal como lo haya declarado el narrador, puesto que el sentido del testimonio es aportar información e interpretaciones originales. Este sentido obliga al editor a buscar los mecanismos necesarios para transmitir la intención del narrador, lo más literalmente posible, en una literalidad que no es de forma, sino de contenido, pero donde la forma es el vehículo indispensable para la trasmisión del contenido.

Hay otros dos aspectos que merecen abordarse aquí: el de la importancia del testimonio en la historia oral, que hasta ahora sólo he estado enunciando, y algunos resultados prácticos que tuvieron lugar por efecto de la difusión de *Como una huella pintada*, los cuales fueron casi imprevisibles.

Respecto al primer aspecto creo que sería conveniente decir, ante todo, que la definición de *historia oral* puede ser confundida con la de *testimonio histórico* y hasta con la de *historia de vida*, debido a que, si acaso existe una frontera real entre ellas, es difícil establecer esa distinción en forma absoluta. Me inclinaría a sostener que entre las tres categorías existe más una relación complementaria que distintiva. Y, siendo muy aventurada, diría que es un asunto de niveles de complejidad de la información que se maneje; por ejemplo, desde la más elemental, como la biografía personal, con la que el testimoniante puede llegar a convertirse en un personaje protosocial. Quizá en ocasiones la diferencia entre los términos utilizados resida simplemente en una heurística metodológica.

Lo cierto es que estos tres conceptos han sido en realidad técnicas en la investigación antropológica e histórica. En la antropología se utilizaron como simples instrumentos de registro de información, toda vez que los *sujetos de estudio* con los que se trabajaba eran generalmente pueblos ágrafos, o bien, simplemente analfabetos. A partir del uso de la *historia de vida* se escribieron textos como *Juan Pérez Jolote* (Pozas 1952), *Los hijos de Sánchez* (Lewis 1975), *Si me permiten hablar* (Viezzler 1977) y muchos otros más que narran la historia de personajes cuya vida fue

probablemente insólita. En la historia, gracias al tipo de fuentes de información que tradicionalmente emplea, así como al objetivo mismo de la disciplina, la *historia oral*, el *testimonio histórico* y la *historia de vida* se encuentran emparentados con mayor estrechez, pues constituyen:

... una de las técnicas más antiguas de la interpretación del pasado, ya que una parte significativa de la historiografía clásica se sustentó en la tradición oral. En la actualidad, se ha enriquecido tanto por el desarrollo de las corrientes de análisis de las disciplinas humanas, como por la posibilidad de registrar con fidelidad –gracias a la grabadora– la memoria y los recuerdos de los entrevistados.

La historia oral es un método auxiliar de la investigación que complementa la información documental con testimonios verbales de valor histórico. Aporta elementos para delimitar el sentido de los tiempos breves (las coyunturas) dentro de la secuencias de larga duración (las estructuras) (De Garay 1988: 5).

Vemos cómo la *historia de vida* también se ha utilizado para reconstruir un suceso histórico y hasta un periodo más amplio. Es un poco vergonzoso para la antropología (y para la historia) que los mejores ejemplos de este tipo de aplicación se hayan efectuado en un campo disciplinario no científico, como lo es la literatura, en la que destacan cientos de buenos ejemplos: desde la tan conocida obra *Gargantúa y Pantagruel* (Rabelais 1999), hasta *Noticias del imperio* (Del Paso 1989), *Biografía de un cimarrón* (Barnet 1968), *Benita Galeana* (Galeana 1979), y muchos más.

La circunstancia no es, en modo alguno, fortuita. Sucede que durante muchas décadas la historia y la antropología estuvieron regidas por el pensamiento positivista, el cual no podía aceptar como *dato objetivo* el proveniente del discurso oral. La introducción de este tipo de testimonios fue motivo de largas discusiones entre los historiadores desde principios del siglo XX (1930-1940) hasta las décadas de los setenta y de los ochenta (Ginsburg 1991: 23). En la antropología, en cambio, el debate no existió. Simplemente fueron apareciendo materiales de este tipo y empezaron a ganar un sitio en los estudios antropológicos, de tal suerte que durante muchos años la literatura fue el espacio “ideal”, incuestionable, para la realización de novelas y cuentos basados en biografías extraordinarias. Sin embargo, el problema de la *credibilidad* o *veracidad* de esas historias no podía tener solución alguna en la literatura, puesto

que en ésta la *realidad* es una *realidad literaria*, incomparable con la *realidad científica* en la que se fundamentan la historia y la antropología.

Actualmente, el uso de las *historias de vida* se encuentra más justificado y pueden llegar a convertirse en testimonios *históricos* o en *historias orales* cuando:

Aquel que narra su pasado, se lo apropia, realiza la lectura de lo ocurrido a partir –y esto resulta determinante– de su propia experiencia. En primera instancia, quien confiesa, se autoevalúa; juzga la dimensión de su quehacer en el hecho, su participación en el proceso histórico. Así, todo individuo entrevistado tenderá por vocación o extravío a constituirse en sujeto trascendental.

[...] lo que persigue la historia oral consiste en rescatar lo característico e intransferible de una biografía protosocial; en revalorar la visión particular de un sujeto sobre un acontecimiento y frente al derredor del suceso histórico [...] y representa un aporte, por pequeño que se quiera, a la dilucidación de las totalidades sociales (De Garay 1988: 6).

Probablemente se mantenga en discusión el problema de la *objetividad* del discurso de un narrador o testificante. Al respecto sólo puedo sugerir, para los escépticos, la posibilidad de confrontar el testimonio de un narrador con otros testimonios de narradores que cumplen las mismas condiciones de selección previa; o bien, considerar que tanto el testificante como el editor hacen una autoevaluación del discurso, producen una nueva interpretación, ya no meramente individual sino *transpersonal* de los acontecimientos; o quizá, buscar cómo se insertarían esos testimonios orales en relación con los datos arqueológicos, etnográficos, históricos, según sea el caso. También es posible aceptar la propuesta de Carlo Ginsburg:

Hay que admitir que cuando se habla de filtros e intermediarios deformantes tampoco hay que exagerar. El hecho de que una fuente no sea objetiva (pero tampoco un inventario lo es) no significa que sea inutilizable. Una crónica hostil puede aportarnos valiosos testimonios sobre comportamientos de una comunidad rural en rebeldía (Ginsburg 1991: 18).

[...] si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no sólo masas diversas, sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarla. Ampliar hacia abajo la noción histórica de individuo no es

objetivo de poca monta. Existe ciertamente el riesgo de caer en la anécdota [...] Pero no es un riesgo insalvable [...el caso] puede ser representativo. Tanto en el sentido negativo porque ayuda a precisar qué es lo que debe entenderse, en una determinada situación, por estadísticamente más frecuente, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo [...] que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los archivos de la represión (Ginsburg 1991: 22-23).

Puedo decir, por lo menos, que en *Como una huella pintada* se aportan datos históricos, etnográficos y nuevas interpretaciones sobre la historia de la tribu guarijía. En algún momento Cipriano describe cómo se vestía la gente de antes, cómo vivía y cuál era el trato social que se acostumbraba; en otro, recuerda la historia que le platicaba su abuelo sobre el origen de la tribu. Y si la historia del origen de la tribu que describe Cipriano fuera considerada simplemente como un mito o como folclor de la tradición oral, entonces también habría que considerar a la historia escrita “la gran historia del mito”, puesto que en ella se han vertido, desde la ideología y el poder, múltiples interpretaciones sobre los mismos eventos.

Yo pienso que no es necesario llegar a estos niveles de radicalidad. Por el contrario, sostengo que es mejor dar paso a la *subjetividad*, reconocer su existencia, ya sea en un testimonio o en cualquier investigación, a fin de ubicarla y mantenerla controlada. Sin embargo, aun cuando aceptemos que la *historia oral* es tan *objetiva* como la escrita, no deja de ser interesante someterla a otras interpretaciones, lo cual hice con el testimonio de Cipriano. Entonces descubrí, para mi asombro, que según las fuentes escritas de las misiones jesuitas de Chínipas y según los datos arqueológicos que reporta el INAH de Hermosillo, no existe contradicción entre éstos y el relato descrito en *Como una huella pintada*; por el contrario, más bien cubría grandes periodos inexplorados sobre la historia de la tribu.

Finalmente, anotaré algunos de los efectos que tuvo el testimonio entre los guarijíos, para beneficio de Cipriano y mío.

Cuando terminamos el libro hubo la oportunidad de presentarlo en el concurso Los Indios Frente al Derecho, en 1991, en el cual obtuvimos el primer lugar. Gracias a ello el INI nos apoyó para producir una versión grabada en lengua guarijía, con doscientas cincuenta copias, mismas

que fueron repartidas a los jefes de familia. Dos meses después de la distribución de la cinta ya se habían producido respuestas interesantes. La gente escuchó la historia todas las veces que pudo hasta cansarse de ella. Les gustó porque estaba grabada en guarijío (lo cual era realmente insólito para ellos) y porque trataba un tema muy importante para su pueblo: nada menos que la lucha agraria. Una vez que conocieron la interpretación de Cipriano sobre el proceso agrario en donde, entre muchas cosas que menciona, reconoce a los participantes de la vanguardia del movimiento, la actitud de la gente cambió frente a uno de los personajes de esta historia. Se trata de uno de los que iniciaron, junto con Cipriano y otros, la lucha por la tierra, y que en el momento en que se distribuyó la grabación estaba acusado de practicar brujería y, por lo tanto, amenazado de muerte, en caso de que insistiera en vivir entre los guarijíos. Las razones por las que esta persona estaba acusada de practicar brujería son tal vez materia de otro texto. Lo que quiero destacar aquí es simplemente el alcance que tuvo el *testimonio histórico* de Cipriano: se retiró la acusación en contra de dicha persona y ahora no sólo puede vivir normalmente entre la tribu, sino que se le respeta por haber iniciado el movimiento agrario. Me parece que no son gratuitos los efectos que he mencionado.

A manera de explicación diría que es bueno recapitular los elementos que intervienen en el trabajo de edición de un testimonio indígena:

1. “Descubrir” una historia relevante (biográfica, o evento histórico).
2. Identificar al narrador clave.
3. Conocer (o en su caso, investigar) la historia relevante y la biografía del narrador.
4. Organizar la cronología relacionando la vida del testimoniante con la historia que se describir y discutirla con el narrador para ajustarla.
5. Entrevistar y grabar de acuerdo con la cronología definida.
6. Observar los cambios que puedan necesitarse durante la grabación.
7. Transcribir la cinta literalmente.
8. Identificar y clasificar muletillas, estructura, sintaxis y léxico propios del hablante y característicos de su sector social y cultural.
9. Hacer inteligible el texto, modificándolo con base en dos orientaciones paralelas: atendiendo a los ordenamientos elementales del español y respetando algunos modos del hablante (los que fueron identificados y clasificados previamente).
10. Armar el testimonio de acuerdo con las secuencias que, de manera lógica, permitirán cumplir con el objetivo propuesto.

11. En caso de ser necesario, intitular apartados, agregar notas del editor para ciertas aclaraciones, anexas la cronología, hacer una presentación o epílogo.

Todo este proceso, desde mi punto de vista, se debe hacer conjuntamente con el narrador; éste vigilará la *veracidad* y la forma plasmados en el texto, mientras que el editor observará, además, fluidez, intensidad narrativa, clímax, etcétera.

Por ello es tan importante contar con una metodología de edición como con un narrador clave, pues éste es la parte más vital del texto. En nuestro caso, Cipriano lo es: representa un sector masivo de la tribu, si no es que a la tribu misma, tal vez porque las diferencias sociales, culturales y económicas no eran tan marcadas entre los guarijíos; pero al mismo tiempo porque tiene la agudeza de comprender el entorno social predominante. Siendo un personaje analfabeto, bilingüe funcional del español, Cipriano desarrolló extraordinariamente su capacidad de memoria y con ella corregimos el texto en varias ocasiones (yo leía y él recordaba); esa memoria, aunada a su sabiduría vital, permitió la perturbante tarea de editar su testimonio, su versión de un fragmento de la historia guarijía; esa capacidad para recordar le concedió perpetuar el conocimiento de la cultura de su tribu por medio de la tradición oral.

En reconocimiento a la fuerza potencial que los testimonios orales tienen, quisiera concluir con un fragmento más de Graciela de Garay:

En una realidad dominada por el silencio del analfabetismo, acaso nada sea mejor que congelar el habla, grabar la voz. Quizá, en el futuro, se multipliquen los lectores. Mientras tanto, el archivo de la palabra crece y guarda el tiempo oportuno para convertirse de sonido en letra impresa (De Garay 1988: 14).

APÉNDICES

NOTICIAS SOBRE EL PUEBLO GUARIJÍO. CRONOLOGÍA

Antes de 1500: A partir de las fuentes históricas y de las evidencias arqueológicas y lingüísticas, tenemos como hipótesis que la población guarijía de Sonora perteneció a un solo grupo étnico llamado narohío o uarogío que compartía un hábitat común con otros grupos étnicos, entre ellos los guazapares, cahítas, chínipas y tarahumaras. Vivían a lo largo del río Mayo, en temporada de invierno, y en la sierra de Chihuahua, en temporada de verano. Debido al proceso de conquista y colonización el grupo varohío se dividió, quedando algunos en Chihuahua, otros en Sonora, y unos pocos más en Sinaloa. Esta fragmentación trajo como consecuencia que, con el paso de los siglos los varohíos se conformaran en grupos étnicos distintos.

1500: Carl Sauer estima que para este año había cerca de 7 000 guarijíos entre las sierras de Sonora y Chihuahua.

1588: El capitán Diego Martín de Hurdaide y don Bartolomé Mondragón informaron de la existencia de 700 guarijíos, con base en la expedición que hicieron desde el Fuerte de Santiago, en Sinaloa. En esa ocasión los acompañaba un padre jesuita quien bautizó a 14 guarijíos.

1620-1627: Visita del padre Juan Castini a la región de Chínipas y reconoce la existencia de los indios varohíos, chínipas y guazapares (1621). Se inicia la evangelización en la zona guarijía de Chihuahua, fundándose varias misiones a cargo de misioneros jesuitas, en Concepción de Vaca y San José de Toro (1620), San Andrés de Conícarí (1621), Santiago de Huites (1625), Nuestra Señora Uarójíos (1626) y Santa Inés de Chínipas (1627). Aunque las misiones tuvieron una acogida favorable, hubo rechazo a la reducción de la población en los centros misionales y a ciertas prácticas de los colonizadores, como el bautismo, por creer que mataba, al ver que niños y adultos enfermos de las epidemias coincidentemente, morían al ser bautizados.

- 1632: Tiene lugar una rebelión de guazapares y guarojíos comandada por el cacique Cobamei, en la que mueren los misioneros Giulio Pasacale y Manuel Martinis. En repuesta, el capitán Pedro de Perea, junto con su ejército, extermina a cerca de 800 indios guazapares y guarojíos e informa que los 400 restantes fueron concentrados en los pueblos de Sinaloa y unos pocos se quedaron a vivir en la sierra de Chihuahua como “fieras en los montes, o se agregaron a otros pueblos de gentiles”. Para este mismo año, Andrés Pérez de Ribas estimó una población de 700 guarijíos en la sierra de Chihuahua.
- 1652: Inicia el retorno a la sierra de guazapares y guarojíos que desde la rebelión se habían ido a radicar a los pueblos de Conícari, Vaca y Toro.
- 1670: Los misioneros reinician su labor evangelizadora. En este mismo periodo los tarahumaras (rarámuris) se habían reubicado, replegándose hacia las barrancas y muchos guarojíos se fueron con ellos aunque, según Andrés Pérez de Ribas, la mayoría siguió siendo tarahumara. Ocaranza, en cambio, aseguró que al emparentar guarojíos con tarahumaras, los primeros fueron perdiendo su identidad hasta llegar a confundirse con los segundos.
- 1767: Los misioneros jesuitas son expulsados por órdenes superiores de la provincia de Chínipas y sustituidos por la orden franciscana, a partir de lo cual no se tienen más noticias de los guarijíos y sus vecinos hasta el siglo XX.
- 1797: Uno de los primeros títulos de propiedad que se encuentran registrados en esta región es el de Bartolomé Salido y Exodar, a quien la provincia de Sinaloa otorgó en este año los predios de Burapaco, Guajaray, Los Conejos, El Palmar y La Sauceda.
- 1890 a 1910: Tenemos como hipótesis que a la región guarijía de Sonora llegaron las familias que dieron origen al cacicazgo entre finales del siglo XIX y principios del XX, con base en la genealogía de las familias Enríquez y Rosas. Estas familias fundaron ranchos ganaderos en Burapaco, Miramar y Gocojaqui. Esta ocupación territorial se debió a un cambio en la economía regional que hizo que los mineros y gambusinos no indígenas se convirtieran en asalariados de granjas avícolas y porcícolas, y en ganaderos, viéndose obligados a ocupar grandes extensiones de tierra para garantizar el índice de agostadero de la ganadería no estabulada que, en esta

- región, es de veinte hectáreas por cabeza de ganado. En la historia oral de los guarijíos también existe el dato de que los *yoris* (no indios) se apropiaron del territorio guarijío en este periodo.
- 1810-1820: Muere Bartolomé Salido y Exodar (1816). Llegan más familias *yoris* a apropiarse del territorio guarijío: Agapito Enríquez, procedente de Los Mezcales, se asienta en Burapaco; Felipe Argüelles en Guajaray; Aureliano Enríquez en Miramar y Antonio Enríquez en Gocojaqui.
- 1900: Se sabe por la historia oral de los guarijíos que a partir de este año las familias caciques de *yoris* locales, principalmente Enríquez y Rosas, ya habían despojado por completo de sus tierras al pueblo guarijío, con lo cual los indios trabajaban como peones acasillados de los *yoris*. Por su parte, Peñafiel, citado por Fernando Cámara, estimó que para este año los guarijíos sumaban entre 700 y 1 000 habitantes, tan sólo en la sierra de Chihuahua.
- 1934: Howard Scott Gentry llegó a la región para realizar su investigación sobre flora y fauna a lo largo del río Mayo. Con base en su trabajo de campo calculó que para este año los guarijíos constituían 230 familias y podrían sumar aproximadamente 1600 personas en ambas sierras, Sonora y Chihuahua. Howard Scott también notifica de la existencia de patrones de migración intraregional motivados por la hambruna. Este mismo año Carl Sauer publicó su primera investigación sobre las poblaciones indígenas del noroeste de México, donde incluye a los guarojíos.
- 1935: Carl Sauer publica su segunda investigación sobre los pueblos del noroeste de México, incluyendo guarojíos.
- 1947: Jean Basset Johnson publica *Un vocabulario varohío*, lo cual hace suponer que estuvo en la región de Chihuahua al menos un año antes. En 1954 publicó una segunda parte del vocabulario varohío.
- 1948: Una epidemia de sarampión afectó mortalmente a la población de guarijíos de Sonora.
- 1958: Muere Agapito Enríquez, abuelo de Agapito, Daniel, Juan y Andrés Enríquez. Le sucede en la herencia de los bienes y el control de la región su homónimo, Agapito Enríquez, hijo.
- 1961: Margarita Nolasco y Fernando Cámara realizan una investigación entre los guarojíos de Chihuahua para aportar información a la sala etnográfica del noroeste del Museo Nacional de Antropolo-

gía e Historia, recién instalado. Margarita Nolasco, por su parte con base en su trabajo de campo, estimó en 2 000 los habitantes guarijíos de la sierra de Chihuahua.

- 1962: Roberto Escalante publica su “Dialectos del guarijío” de Sonora, para lo cual pudo haber llegado a la región al menos un año antes. (en 1992 publica sobre los dialectos del guarijío de Sonora).
- 1963: Un grupo de indígenas mayos y guarijíos solicitan dotación de tierra en Guajaray.
- 1973: Penetra en la zona guarijía de Sonora un grupo de guerrilleros de la Liga Comunista 23 de Septiembre. Secuestran a Hermenegildo Sáenz en San Bernardo. Huyen con el rescate hacia la sierra y de paso queman la casa de Agapito padre y Agapito hijo, en Burapaco, y luego los matan camino a Guajaray. Conviven con los guarijíos hasta 1975, año en que el ejército federal masacra a los guerrilleros. Inicia la tensión en las relaciones entre *yoris* y guarijíos por la toma de conciencia de la explotación que ejercían los patrones *yoris* a los indios guarijíos.
- 1974: Los *yoris* amenazan a los guarijíos, los golpean y, con el apoyo de las autoridades judiciales corruptas, encarcelan a los líderes y los torturan en Álamos y Navojoa. Muchos trabajadores guarijíos son despedidos por sus patrones y se van a trabajar al valle. Se destaca un regimiento del ejército para salvaguardar la zona de posibles ataques guerrilleros y de los propios guarijíos. Mueren dos guarijíos en manos del ejército.
- 1975: José Zazueta es encarcelado. El ejército masacra al grupo guerrillero de la Liga Comunista 23 de Septiembre en plena sierra. Posterior a ello, llega Edmundo Faubert en busca de artesanía indígena para comercializar y, al conocer la situación de los guarijíos, hace una denuncia ante las distintas instancias del gobierno estatal y federal. Al mismo tiempo, Faubert inicia giras a Estados Unidos con músicos guarijíos.
- 1976: Edmundo Faubert, al no encontrar respuesta de las instituciones de gobierno, acude directamente a Los Pinos acompañado de los líderes guarijíos José Zazueta y José Ruelas. Gracias a ello, desde la Presidencia de la República se turna la orden al Instituto Nacional Indigenista para atender al pueblo guarijío. Algunos guarijíos se niegan a entregar la media de maíz al patrón *yori*. El Centro Coordinador Indigenista Mayo (CCI) de Etchojoa inicia la atención a la

población guarijía nombrando a un encargado, un profesor mayo, en San Bernardo. Por otra parte, se cumple por fin la larga solicitud de tierras por parte de un grupo de indígenas mayos y guarijíos, creándose el ejido Guajaray, ubicado dentro de la zona guarijía para 23 campesinos. Esta acción gubernamental abre expectativas entre los guarijíos para obtener sus tierras. Este mismo año llega Richard Piorunsky a realizar su investigación para tesis en etnología, en la que calculó que para este año los guarijíos de Sonora y Chihuahua podrían sumar 1 500 aproximadamente. Presenta su tesis en 1977. Wick Miller llega a la región para hacer trabajo de campo en lingüística.

1977: Arnulfo Villavicencio, funcionario de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, conoce a los guarijíos de Sonora y los publicita en la prensa estatal. A mediados de este año se funda el Centro Coordinador Indigenista Guarijío (CCI) en San Bernardo, Álamos, Sonora, pero los guarijíos no quieren relaciones con la oficina indigenista por malos tratos anteriores, así que se cierra la oficina. Este mismo año Gastón Cano Ávila, en visita a la región como periodista, reportó la existencia de 1 004 habitantes guarijíos tan sólo en la sierra de Sonora, tomando como fuente el Registro Civil local. En la mayoría de las familias guarijías hay hambre porque este año no hubo trato entre ellos y los *yoris* para sembrar. Mucho se fueron a trabajar a los valles.

1978: Teresa Valdivia llega a la región guarijía a trabajar para el Centro Coordinador Indigenista Guarijío de San Bernardo, que se ha reabierto. Para este año informa, con base en un censo levantado por ella, con apoyo de un equipo de maestros bilingües mayos, que habitaban 610 guarijíos en la sierra de Sonora. Se reinicia la atención indigenista con los trámites para solicitud de tierras para los indios y las negociaciones para la compra del territorio guarijío. Mueren dos adultos guarijíos por inanición. La mayoría de los hombres guarijíos están trabajando en el valle. Se obtienen permisos de los *yoris* para que los guarijíos siembren a medias con ellos. Este mismo año, Gastón Cano Ávila informa sobre la situación de los guarijíos de Sonora en el Simposio de Historia y Antropología de Sonora. Se instala en La Junta, cerca de Burapaco, un lingüista del Instituto Lingüístico de Verano para hacer proselitismo entre los guarijíos sobre su religión evangélica.

- 1979: Se instala una Unidad Médica Rural en Burapaco. Teresa Valdivia demuestra, con base en una investigación en archivos de la propiedad rural y en fuentes históricas sobre el origen de los guarijíos, que la ocupación territorial más antigua es de los guarijíos y que las tierras donde habitaban *yoris* y guarijíos se encontraban, todas, en calidad de terrenos nacionales. Se entrega este dictamen a la Secretaría Agraria acompañado de una nueva solicitud para tierras ejidales en estos predios. Los *yoris* son notificados ilegalmente por el delegado agrario de que existe tal solicitud, ante lo cual buscan legalizar su situación obteniendo títulos de propiedad por medios fraudulentos, apoyados por la asociación ganadera del estado y, al no conseguirlo prontamente, se amparan ante la acción de la ley. Inician las negociaciones entre *yoris* y guarijíos promovidas por el CCI Guarijío. Este mismo año, en el Simposio de Historia y Antropología de Sonora, Teresa Valdivia informa sobre la situación de los guarijíos de Sonora.
- 1980: Se obtiene un apoyo financiero por parte del gobierno federal a través del programa COPLAMAR para “indemnizar” a los *yoris* que desearan vender sus tierras ese año, a sabiendas que aquellos que no lo hicieran tal vez iban a resultar despojados más adelante, cuando el trámite agrario concluyera ante la Secretaría correspondiente. Se firma el acuerdo de “compra-venta” entre las partes. Sólo dos de las dieciséis familias de *yoris* no quisieron negociar y, al término del trámite agrario, una de ellas fue despojada de sus tierras por quedar dentro del predio que la autoridad agraria otorgó como ejido guarijío, pero hasta la fecha no ha querido salir de allí. Mientras se finiquitan las negociaciones se obtiene nuevamente un permiso de los *yoris* para que los gurijíos puedan sembrar a *medias*. Se involucran más personas en el narcotráfico.
- 1981: Los guarijíos toman posesión provisional de sus predios ejidales. La acción indigenista penetra de lleno en la región llevando los servicios de escuela, médico, caminos. Los guarijíos aportan su mano de obra para la construcción de las escuelas, los albergues escolares y la clínica de salud. Llega Armando Haro a Burapaco para hacer su servicio social como médico por parte de la Secretaría de Salud. Con base en los expedientes clínicos que manejaba, estimó en 700 los habitantes guarijíos de la sierra de Sonora. A partir de este año inicia el interés de investigadores locales por los

- guarijíos de Sonora (Alejandro Aguilar, Andrés Ortiz, Armando Haro, Claudia Harriss, David Yerman, Donaciano Gutiérrez, Isabel Barreras, Leticia Acota, Mario Camberos, Patricia Salido, Refugio Palacios, Sergio Sandoval, Vidal Salazar y Walter Dodd).
- 1982: En mayo de este año se emite la resolución presidencial para la dotación de los ejidos guarijíos. Ciento ochenta y cuatro familias guarijías recibieron de manos del entonces presidente de la República Mexicana, José López Portillo, la Carpeta Básica que los convirtió en ejidatarios de aproximadamente veintemil hectáreas y treinta áreas en las tierras que históricamente habían ocupado. En el ejido Guarijíos-Burapaco fueron beneficiados 123 individuos, y 59 en el ejido Guarijíos-Los Conejos. Empiezan a aparecer publicaciones de investigadores de distintas especialidades sobre los guarijíos y la región.
- 1985: Varios habitantes de la región guarijía de Sonora (tanto *yoris* como guarijíos) son golpeados y amenazados por judiciales y soldados como “método” para acabar con el narcotráfico en la zona.
- 1988: El 10 de mayo muere José Zazueta, líder guarijío que encabezó la lucha por la tierra, mientras ocupaba el cargo de Gobernador de la Tribu Guarijía.
- 1990: Muere Pablo Yoquibo, quien había reemplazado a José Zazueta en el cargo de Gobernador de la Tribu Guarijía. Se inaugura la Casa de la Cultura “José Zazueta Yoquibo” por la Dirección General de Culturas Populares de Sonora. Por otra parte, para este año, según el Centro Coordinador Indigenista Guarijío de San Bernardo, los guarijíos de Sonora eran 680 en total, mientras que la fuente de las estadísticas oficiales, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, reportó 1 309 guarijíos tan sólo en el estado de Sonora.
- 1992: Se inició el proyecto de investigación “Sistema local de salud” de Armando Haro y un equipo de investigadores. Para este año también se notificaron dos cifras distintas de población guarijía en Sonora, la Dirección General de Educación Indígena señaló 1 046 habitantes, mientras que el Centro Coordinador Indigenista Guarijío de San Bernardo, Álamos, Sonora, aportó la cifra de 916 guarijíos.
- 1994: Cipriano Buitimea Romero y Teresa Valdivia son premiados por la obra *Como una Huella Pintada. Testimonio*.

- 1996: En trágicas condiciones muere Leobardo Quiroz, indigenista honesto y leal, que trabajó para los guarijíos de Sonora por casi diez años consecutivos.
- 2005: Llega la electrificación a la zona guarijía, empezando por Mesa Colorada, donde se beneficiarán 450 habitantes que constituyen 290 familias. El programa de electrificación comprende 10 comunidades que se encuentran asentadas en las márgenes del río Mayo, donde habitan 1 450 indígenas en total.

BIBLIOGRAFÍA

BARNET, MIGUEL

- 1968 *Biografía de un cimarrón*, México, Siglo XXI, 205 pp. (Colección mínima, 16).

CRUZ DE LA, VÍCTOR (COMP.)

- 1989 *Relatos sobre el general Charis*, México, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.

DEVEREUX, GEORGES

- 1978 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, 6 DE MAYO DE 1983.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, 7 DE MAYO DE 1982.

GALEANA, BENITA

- 1979 *Benita Galeana*, México, Extemporáneos, 250 pp. (novela, 4).

GARAY DE, GRACIELA (COORD.)

- 1988 *Gilberto Bosques*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Diplomático Mexicano (Historia oral de la diplomacia mexicana, 2).

GENTRY, HOWARD SCOTT

- 1942 *Rio Mayo Plants: a study of flora and vegetation of valley of the Rio Mayo Sonora*, Washington, Carnegie Institution of Washington, (pub. 527), 328 pp.
- 1963 "The warihios indians of Sonora-Chihuahua: an ethnographic survey", en *Anthropological Papers*, núm. 65, Washington, Bureau of American Ethnology Bulletin 186, pp. 61-154.

GINSBURG, CARLO

- 1991 *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik.

LEWIS, OSCAR

- 1975 *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, trad. de Carlos Villegas, México, Joaquín Mortiz, 521 pp.

NOLASCO ARMAS, MARGARITA (COMP.)

- 1979 *Los sujetos de estudio de la antropología social*, México, CIESAS, (Cuadernos de la Casa Chata).

PASO DEL, FERNANDO

- 1989 *Noticias del imperio*, México, Diana, 670 pp.

PÉREZ DE RIBAS, ANDRÉS

- 1985 *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe*, 2 tomos, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 768 pp.

POZAS ARCINIEGA, RICARDO

- 1952 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México, FCE, 119 pp. (Letras Mexicanas, 6).

RABELAIS, FRANÇOIS

- 1999 *Gargantúa y Pantagruel (1490-1553)*, México, Porrúa, 497 pp. (Sepan Cuentos, 360).

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

- 1976 *Guía para la clasificación de los datos culturales*, Introd. de Ángel Palerm y Juan Vicente Palerm, México, UAM Iztapalapa, 248 pp. (Biblioteca de Ciencias Sociales, Colección Antropología Social, Serie Manuales, 1).

VALDIVIA DOUNCE, TERESA

- 1992 “De aquello que el antropólogo de campo debería recordar. Propuestas para refrescar la memoria y apuntes sobre la objetividad y la interpretación en la investigación antropológica”, en *XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas.

VIEZZER, MOEMA

- 1977 *Si me permiten hablar... Testimonio de una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI, 257 p.

WERNER, DAVID

- 1975 *Donde no hay doctor. Una guía para los campesinos que viven lejos de los centros médicos*, México, Pax-México, 328 p.

ENTRE YORIS Y GUARIJÍOS

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir en septiembre de 2007, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., Municipio Libre 175, Col. Portales, México, D. F. Rubí Fernández y Martha González Hicieron la composición en el IIA, en tipo New Baskerville 7.5/8, 10/12, 11/13 y 14/16 puntos; la corrección estuvo a cargo de Mauricio López y Adriana Incháustegui. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90 g y couché de 135 g y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.

