

**CUADERNOS
DE LITERATURA**

Cuadernos de Literatura

ISSN: 0122-8102

cuadernos.literatura@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Erickson, Kirstin C.

Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui

Cuadernos de Literatura, vol. 11, núm. 22, enero-junio, 2007, pp. 32-45

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843023004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Kirstin C. Erickson, Universidad de Arkansas*

Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui¹

Resumen

Los yaquis del norte de México identifican ciertas formas topográficas en su territorio nativo como *yo hoaram* [hogares encantados] que sirven de puerta a formas propias y esotéricas de saber. Otros lugares encantados atestiguan la destrucción que experimentaron los yaquis en el pasado y la violencia del presente. En este artículo, se consideran las relaciones entre la memoria, la identidad cultural y el sentido de lugar a través de un examen de las narraciones yaquis sobre su territorio; además, se argumenta que tales narraciones pueden ser interpretadas como una *comprensión espacializada* de las ansiedades contemporáneas, incrustadas en un paisaje recubierto con capas de intensos significados culturales.

Palabras clave: Yaqui, México, memoria, lugares sagrados, espantos, identidad.

* Profesora asistente de Antropología, Universidad de Arkansas; doctorada en Antropología, Universidad de Madison. Ha publicado en: *Journal of American Folklore*, *Anthropology and Humanism*, *Western Folklore*. Pronto aparecerá el libro *Yo Hoara/Enchanted Home: Place, Gender and the Making of Yaqui Ethnic Identity*. Ha presentado su trabajo en los congresos de la Asociación Americana de Antropología, Sociedad Etnológica Americana, la Sociedad de Antropología Sicológica y ha recibido becas del Anderson Center for Interdisciplinary Studies, Redd Center for Western Studies y Tinker-Nave Fund. Correo electrónico: kirstin@uark.edu

¹ Traducción al castellano de Luis Fernando Restrepo.

Abstract

Charmed landscapes: the memory, the place sense and the identity in the narrative yaqui

The Yaquis of northern Mexico identify specific landforms on their aboriginal homeland as *yo hoaram* [enchanted homes], gateways to an esoteric and culturally valued knowledge. Other places are known to be haunted, bearing witness to the destruction that Yaquis experienced in the past and to the violence of the present. In this article, I consider the storied relationship between memory, cultural identity, and place through an exploration of Yaqui place narratives. I argue that such place narratives may be interpreted as a mode of spatialized comprehension of contemporary anxieties rooted in a landscape layered with intense cultural meanings.

Key words: Yaqui, Mexico, memory, sacred places, specters, identity.

Una fresca y calmada tarde de finales de mayo, Regina Valencia y yo estábamos entre gente reunida para una fiesta religiosa. La había entrevistado hacía unos días sobre la tierra yaqui, su historia y su significado actual. Con sus ojos fijos en la actividad que nos rodeaba, Regina se me acercó y me dijo en voz baja, “me acuerdo de una historia sobre *yo hoara* [hogar encantado]”. Asentí y ella continuó:

Dicen que había un niño que quería convertirse en un bailarín de venado, pero que no podía bailar bien. Fue a donde un viejo para que le ayudara y el hombre le dijo: “te voy a llevar a un lugar donde aprenderás a danzar”. Y los dos se fueron caminando. Llegaron a una cueva, el viejo le dijo al niño: “vas a continuar caminado. Y aunque veas animales asustadores, culebras y otros animales, no mires para atrás, no te asustes”. Y entonces el niño siguió adelante y el viejo se quedó atrás. El niño encontró culebras [...] y otros animales. Pero él no tenía miedo y tampoco miró para atrás. Y aunque las serpientes se le enroscaron en las piernas, no le dio miedo. Y, por eso, le dieron ese don. Se dice que bailaba muy bien. Bellamente. Y que vino de *yo hoara*.

“¿La cueva era *yo hoara*?”, le pregunté. “Sí”, contestó. “*Yo hoara*. Esto es lo que dicen, que está en las cuevas o también en los sueños. Allá, uno puede aprender a bailar bellamente. No solo los danzantes..., también los que tocan el violín, el tambor y otros instrumentos..., reciben su talento de esta forma”.

La tierra desértica de los yaquis, un pueblo indígena del norte de México, es un paisaje intensamente ocupado y densamente imaginado, un lugar literalmente saturado de pasado. Las historias que construyen el pasado cuentan realidades del presente y atan significados a los lugares. La identidad cultural yaqui está basada en ese tipo de discurso que trata sobre los lugares. Los yaquis identifican lugares específicos en su tierra (ciertas cuevas, montañas, nacimientos y cerros) como *yo hoaram* [hoga-

res encantados], los cuales sirven de puerta a formas propias y esotéricas de saber. Aunque también otros lugares (ciertas calles, plazas asoladas por el viento y algunos lugares en el campo) están encantados, atestiguando la destrucción que los yaquis han experimentado en el pasado, su violento desplazamiento o las brutalidades locales que les toca vivir en la actualidad. Vivos relatos de asaltos, emboscadas y drogas se entrecruzan con historias sobre espíritus que sufren y apariciones de parientes.

Este artículo se basa en 16 meses de trabajo etnográfico de campo realizado en el área de Potam, un pueblo yaqui en Sonora, México, a finales de la década del noventa. En ese trabajo, intentaba entender la relación entre la memoria yaqui, la identidad y los lugares, representada por medio de historias. La narrativa contemporánea yaqui esboza la tierra como un lugar doblemente caracterizado por el temor y la pertenencia, un paisaje embrujado y encantado. Nos interesa explorar las tensiones implícitas en estas narraciones, argumentando que estas pueden ser interpretadas como formas complementarias para la comprensión especializada —un mapa cognitivo (Jameson 1991) de las experiencias presentes y las ansiedades que se dan en un paisaje recubierto con intensos significados culturales.

La reserva yaqui, conocida como la zona indígena o la zona yaqui, abarca menos de la mitad de su territorio original. El área —485.000 hectáreas en el sur de Sonora— fue formalmente designada como una comunidad indígena yaqui por decreto del presidente Lázaro Cárdenas en 1937 (Lutes 12, Spicer 263-277). Esta tierra fue repatriada para el pueblo yaqui como una restitución por lo que había sufrido: décadas de represión política, desplazamiento de sus tierras por colonos apoyados por los militares y trabajo forzado para miles de yaquis en los cultivos de henequén en Yucatán, a principios del siglo XX (Hu-DeHart 1984, Padilla-Ramos 1995, Spicer 1980).

Esta historia de conflictos y luchas sigue siendo un elemento importante en la imaginación étnica yaqui. Como una de las minorías indígenas mexicanas que ha luchado por retener su tierra y mantener su identidad indígena y sus tradiciones religiosas, los yaquis se encuentran culturalmente marginados dentro de la sociedad mexicana general. Minifundistas, campesinos, pescadores y jornaleros, los yaquis difícilmente pueden competir con la agroindustria altamente tecnificada de Sonora. La reserva yaqui carece de infraestructura, abunda el desempleo, y aquellos que se desplazan a las ciudades circunvecinas experimentan un racismo velado o son vistos desde comprensiones estereotipadas de su pertenencia étnica. A pesar de todos estos retos y presiones, las comunidades yaquis persisten y su discurso étnico crece desde la memoria del exilio y el retorno. De importancia singular, ciertos lugares en la tierra —lugares que son íntimamente conocidos, frecuentemente visitados y continuamente narrados— están atados con fuertes lazos a la identidad.

Esta tierra de lágrimas

Los pueblos yaquis y el conjunto de fincas y ranchos asociados con cada pueblo son espacios profundamente habitados. El desierto mezquita que desciende de la rocosa

Sierra del Bacatete, rodeando los pueblos y los campos yaquis de las colinas bajas, es también parte de su paisaje cultural. Los lugares en el campo, socializados a través de la actividad humana y la narrativa, están ligados a la memoria cultural y son identificables por las historias que generan. Todos saben que los comerciantes chinos vivían en Potam Viejo, al este del canal, y que todavía se encuentran fragmentos de vidrios de colores y adobes de sus casas y tiendas, ya derruidas; asimismo, que las montañas Bacatete, en la parte este de la zona indígena, sirvieron de refugio a la resistencia yaqui. Todos conocen las ondulantes curvas del río Yaqui y la mayoría de las familias yaquis llevan en la memoria la abundancia que acarreaba el río en el pasado. Y todos conocen historias sobre *Kawi Omteme* (Cerro Enojado), el imponente pico cerca al Vicam Pueblo, que, se cree, está encantado y lleno de oro oculto.

La conexión yaqui con su territorio al sur de Sonora es evidente en las referencias a “la tierra yaqui”, en sus historias de exilio y retorno al principio del siglo XX y en las continuas disputas por la frontera sur de la zona indígena (McGuire 1986, León 1997). La gente yaqui está profundamente conectada con la tierra como un lugar donde las experiencias están “apegadas” (Stewart 106) a las cuevas y a las depresiones topográficas, los cerros y los escabrosos arroyos. Una clave importante del apego yaqui a la tierra nativa es captada por la expresión *inim bwan bwia*: “esta tierra de lágrimas”.

Edward Spicer anota que *inim bwan bwia* se usaba “mucho en el siglo XX en los sermones de los maestros”². Según Spicer, “es probablemente una versión yaqui de la frase del Antiguo Testamento que ha sido traducida al inglés como ‘This vale of tears’ (este valle de lágrimas)” (312). En mi propia investigación, *inim bwan bwia* ha surgido como un concepto multivalente y profundamente significativo. Pedro Molina, anciano de voz baja y carácter intenso, intentó explicarme el sentido de esa frase durante una entrevista. Explicando con los ojos semicerrados, me hacía prestarle atención: “entender esto, ¿no? *inim bwan bwia*. En esta tierra nuestra había muchas lágrimas. Se entendía como esta tierra nuestra”. Pedro dijo esto señalando la tierra con ambos dedos índices, haciendo una pausa por varios segundos, tras enfatizar la palabra “esta”. Luego continuó: “Ellos [los viejos] hablaban muy cuidadosamente *inim bwan bwia-po* –como si quisieran mucho la tierra. Sí. Era una tierra de mucho sacrificio... muy cortante. *Inim bwan bwia-po*. Muchos dicen que uno viene a esta tierra sólo a sufrir. Esto es lo que entendemos”.

Regina Valencia añadió otro nivel de significado al vincular *inim bwan bwia* al servicio hecho en la fiesta del pueblo, la ceremonia anual de cada pueblo en honor a su santo patrón. Al referirse a las largas y detalladas instrucciones públicas que los maestros dan a los fiesteros en la primera noche de la fiesta, Regina me preguntó: “¿No les has escuchado decir *inim bwan bwia-po* en el sermón?... Es porque, bueno, aquellos que vinieron antes –nuestros ancestros– dijeron que ellos hacen la fiesta para

² Los maestros son los líderes religiosos indígenas, especialistas en rituales.

mantener el mundo. *Para mantener el mundo*. Eso es lo que dijeron. Es una gran responsabilidad, esta obligación”.

Los relatos también pueden revelar un fino entendimiento de *inim bwan bwia*, al inscribir la memoria cultural de la violencia en el propio paisaje yaqui. Una historia surgió inesperadamente en una fría tarde de noviembre en 1996, cuando estaba asando elotes de maíz con Marco Usacamea. Le pregunté a Marco sobre las guerras del siglo XIX y sobre la resistencia yaqui a la ocupación de su tierra por parte de los colonos yoris. Marco me contestó que no sabía nada de “la guerra” excepto que había “un lugar llamado Mazocoba donde mataron a muchos yaquis por (sic) los soldados españoles”³. Marco hizo una pausa momentánea, atendiendo a las mazorcas sobre el carbón, y luego dijo que algunos rancheros que trabajaban en los montes cercanos a los pueblos yaquis han escuchado llantos que vienen de la tierra. Esos llantos, explicaba, provienen de las mujeres yaquis que fueron perseguidas y muertas a quemarropa por los soldados, los gritos de las mujeres con niños en brazos que trataron de protegerlos, los llantos de los bebés que intentaron tomar leche de los pechos de sus madres muertas.

Cuando escuché la historia de Marco por primera vez, pensé que era una alegoría forzada, la producción cultural de un discurso moral sobre las brutalidades de la guerra y la desesperación del despojo. Mentalmente, traté de ubicar las refriegas o batallas a las que aludía. ¿Acaso esta oblicua narración se refería al año 1861, cuando una tropa mexicana asentada cerca del Pueblo Torim mató docenas de mujeres y niños? ¿Se refería a la masacre Bacum de 1868, cuando 120 prisioneros yaquis desarmados fueron abaleados cuando trataron de escapar del incendio de la iglesia donde los tenían cautivos? (Spicer 144, Hu-DeHart 88-89). Al pasar el tiempo, he llegado a creer que la historia se refiere a algo más general. Esta narración, así como otras similares, pueden indicar una acumulación de episodios de violenta represión que han ocurrido en el territorio yaqui y que son claves en la historia de su tierra.

En el relato de Marco y en las historias contadas por otros, los lugares físicos adquieren un nuevo significado, así como la tierra misma parece reclamar por las atrocidades del pasado. Edward Spicer pudo haber escuchado los tonos bíblicos en *inim bwan bwia*, traduciendo como “en este valle de lágrimas”, pero encuentro que la segunda parte de su observación es más significativa. Él afirma que la frase “[*inim bwan bwia*]” tiene en el pensamiento yaqui connotaciones especiales para el mundo de los pueblos separatistas, una época de gran sufrimiento para todos los yaquis, y alude a las crueldades inhumanas de la deportación y las privaciones que sufrieron los que fueron separados de sus familias en Sonora y Arizona tras la dispersión” (312).

³ Mazocoba, una batalla entre los yaqui y el ejército mexicano en las montañas Bacatete, en 1900, fue catastrófica para los yaqui. Se estima que 400 de ellos murieron y que 800 fueron tomados prisioneros; aunque el líder yaqui el general Juan Maldonado (Tetabiate), no fue capturado o muerto en esta batalla, sí fue asesinado dos años más tarde (Hu-DeHart 79, Spicer 153). Significativamente, tras la batalla de Mazocoba, el gobierno mexicano comenzó a reubicar a los yaquis en Yucatán (Padilla-Ramos 66).

Esta interpretación resuena en los discursos contemporáneos yaquis sobre la tierra, la historia y la identidad. Igualmente, no debemos descartar la posibilidad de una traducción mucho más literal de la frase. *Inim bwan bwia* es, para algunos, un lugar muy tangible, y el solo hecho de caminar por los cerros puede llegar a despertar un “inconsciente político” (Jameson 1981). La socióloga Avery Gordon afirma que la experiencia de un espanto “trata de revivir ciertos hechos en toda su intensidad, originalidad y violencia para superar sus efectos pulsantes y remanentes” (134). El llanto que emana de la tierra yaqui trae el eco de un pasado recargado de dolor y penas. Al mismo tiempo, a través de su narrativización, tal experiencia puede ser un testimonio transformador para la supervivencia del pueblo yaqui.

Las explicaciones y las historias de Marco, Pedro y Reina hacen de *inim bwan bwia* un concepto multivalente de gran complejidad. Si bien la frase parece representar un paisaje de la memoria (*memoryscape*) (Shaw 2002), del sufrimiento y de la experiencia de la violencia, también expresa cierto valor e importancia, un sentido de gran responsabilidad y apego palpable. Claro, “esta tierra de lágrimas” puede ser todo esto simultáneamente: un código moral condensado sobre la obligación y el significado de la comunidad, un depósito de la memoria cultural y una fuente de la identidad yaqui.

Los espectros de la violencia

Los lugares son centrales en los modos yaquis de hacer la historia. Sin embargo, “el sentido del lugar” (Feld y Basso 1996) también figura prominentemente en el proceso de dotar de sentido al presente, y posibilita que los individuos localicen y mentalmente contengan los incidentes de la violencia perpetrada tanto por los propios yaquis como por la gente no yaqui de los pueblos. Los lugares tienen cierta especificidad que los relaciona particularmente con ciertos hechos y ciertas formaciones sociales. Pero, ¿por qué las memorias y las historias se anclan a ciertos lugares? El filósofo Edward Casey afirma que “los seres humanos son necesariamente seres espacialmente orientados... más que habitantes del mundo (*earthlings*), pertenecemos a lugares determinados (*placelings*), y nuestro propio aparato de percepción, nuestro cuerpo sensorial, refleja los tipos de lugares que habitamos” (19). Ya que somos seres corpóreos, y porque conocemos el mundo a través de los sentidos, Casey argumenta que nuestra experiencia de la existencia está de por sí emplazada (24). Más que un telón de fondo para la actividad humana, los lugares participan esencialmente en la construcción de la experiencia. Esto es cierto en muchas de los relatos que he escuchado y grabado en mi trabajo de campo, y, en efecto, las historias yaquis están repletas de referencias a los lugares.

Siempre me advirtieron de los rateros que robaban las tiendas por cualquier peso y hostigaban a la gente que regresaba de los bailes, quitándoles las botas nuevas o una atractiva pulsera de oro. Cuando regresé a Potam en el año 2003, noté que había

un incremento en la variedad y la cantidad de historias sobre este problema. Una proliferación frenética de advertencias, relatos detallados de balaceras y puñaladas, comentarios sobre los “cholos y los drogadictos... allá en Santimea” (barrio al suroeste de Potam) que inhalan pintura y hacen “cosas locas e irracionales”.

El trabajo de campo en las afueras del pueblo no era algo “seguro” ni aun en pleno día. Los lugares al otro lado del pueblo, antes considerados muy lejanos por mis preocupadas informantes (lugares que yo había visitado regularmente y donde había entrevistado a algunos amigos), ahora estaban “muy lejos” para visitarlos acompañantes. Ana Ochoa me previno: “No puedes andar sola como antes, Kristi!” Añadió que ahora hay muchos asaltantes con pistolas que atacan a la gente a plena luz del día. Julia, una joven esposa de un ranchero que se vino a trabajar a las fábricas, dijo que Potam es mucho más peligroso ahora y que hay demasiados drogadictos y “mala gente”⁴. Sean reales o no, estas historias registran otro tipo de verdad (Shaw 57-8), ya que aluden a algo alarmante y desconcertante en la experiencia cotidiana de la vida en Potam.

Cuando cuentan estas historias, a mí y a otras personas, los narradores prestan atención al describir el lugar exacto de cada incidente. Había estado en Potam el año anterior, y desde entonces sucedieron muchas cosas: un hombre de unos veinte años fue asesinado en la calle, enfrente de la panadería; una viejita fue atacada y asesinada a las dos de la tarde, en la parte noroeste del llano (una planicie abierta, que es también un lugar ritual), frente a la iglesia; al amigo de un hermano suyo le dispararon cuatro balas, dos por el torso, una en la espinilla y una por la mejilla, cuando iba por la calle que corre paralela a la carretera principal, cerca de la cancha. “¿Conoces el cerrito detrás de la iglesia?”, me preguntó Ana, para ubicar la historia de dos muchachos que la animaron a “salir” con un amigo y fueron brutalmente asesinados. Al día siguiente, los encontró un campesino que cabalgaba por allí: las desafortunadas víctimas estaban en ese cerrito, uno sobre el otro. Los lugares son elementos integrales para entender la tragedia en un pueblo que “ya no es como era antes”.

Esta atención al lugar en las historias de violencia no es completamente nueva. Los narradores recuentan historias de brutalidad y de sufrimiento para tratar de explicar la presencia de los muertos en lugares predecibles. Una noche, de visita al pueblo de Rahum, Pedro Molina me dijo que ocasionalmente uno podía escuchar llanto en el llano, enfrente de la iglesia de Rahum. Más tarde, en una entrevista, le pedí que me explicara lo que quiso decir esa noche. Él respondió: “aquí muchos lo han escuchado. Muchos. Y muchos lo habrán escuchado. Nosotros también escuchamos el llanto en Rahum”. Luego describió la escena. Hace muchos años, después de trabajar en una construcción en Rahum, él y sus dos compañeros estaban descansando, tomándose una cerveza:

⁴ No sé con seguridad que haya un incremento en el número de incidentes violentos. La mayoría de la gente no reporta los ataques y no hay mucha confianza en la policía local.

... cuando escuchamos un llanto, muy agudo. Lo escuchamos que venía de allá [apuntando con su mano]. El güero lo escuchó cerca de la iglesia. Y luego lo escuchamos otra vez. Y, pues, ¡vámonos!... ¡Y nos fuimos! No sé si es el viento, o lo que sea, pero siempre, uno puede escuchar ese llanto... Un hombre pasa por ese lugar, un soldado, dicen. De allá, de la iglesia... Rahum. Cada noche, camina... Viene de ese lado. Un soldado. Lo mataron allí, hace mucho tiempo.

Pedro explicó que su nieto está aprendiendo sobre este muerto en su clase de primaria, “y pues, este es el llanto. Y muchos de aquí lo han escuchado”. Luego siguió con otra historia:

Y aquí, en esta área [señaló hacia el oeste, un poco al norte] como a un kilómetro o dos de aquí se ha escuchado el llanto también. Pero es llorando, llorándote a ti. Esta señora que llora se llama Rosa. La acusaron de hacer hechicerías como las hacían en el pasado. Y esta señora... fue un miércoles. “Tenemos que quemarla con leña verde porque es una bruja mala” dijeron. Y esto es lo que cree la gente. Pobre mujer, la mataron allá. Yo no lo vi.

Le pregunté a Pedro cuándo ocurrió esto, y me dijo, “Pues, creo que fue en los años veinte, cuando... uno puede escuchar el llanto. Llorando. Como si alguien la estuviera maltratando. Cada miércoles”. Y también está el fantasma blanco, famoso en Potam, “un alma en pena que lleva un vestido blanco, con la cabeza cubierta con un velo, andando por la noche con los pies en el aire, como si estuviera volando”. Ana explicó que al fantasma le gusta ir por la carretera que lleva al tanque de agua en el barrio Tinaco de Potam. El maestro Raúl y sus compañeros la vieron una vez donde otros también la han visto, en la carretera cercana a la escuela primaria de Potam, entre los eucaliptos que bordean la vía.

Aunque ver un fantasma puede atemorizar, no parece que todos esos encuentros sean aterradores. Con frecuencia, los familiares muertos, a quienes se los llama “los muertitos”, son recordados con gran aprecio. Sus visitas se anticipan a cada primero de noviembre, el Día de los Muertos. A la gente le molestan los sustos que les dan estos encuentros, en los que la abuela de un niño le pega una palmada en las nalgas en el patio oscuro, haciéndolo llorar a él y reír a sus tías; alguien sigue a un adolescente que viene de la casa de un primo; o un muerto acaba de pasar por la casa de un amigo, donde mueve el carrito de bebé que está en la cocina “para poder pasar”.

Pero junto con las historias de las visitas de los familiares muertos, hay instancias en que las apariciones de un fantasma son interpretadas como un mal agüero, anuncio de una desgracia o una señal del mal. En efecto, si ciertos lugares atestiguan un pasado violento, es también posible que los fantasmas figuren también en la comprensión de los problemas del presente. Tres días antes de un encuentro ominoso, Ana Ochoa me contó que a su hija de 17 años le tocó ver que se estaban entrando a la casa. En dos ocasiones, unos hombres habían saltado la cerca a plena luz del día cuando ella

estaba sola. Asustada, Margarita se encerró y esperó a que regresara la familia. En una segunda ocasión, sus amigos encontraron a un hombre escondido en la cocina. Una mañana, Ana me dijo: “No dormí bien anoche. Tenía miedo”. Cuando le pregunté qué le había pasado, me dijo: “Vi a alguien. Era como un hombre. Alto. Se paró al lado de mi catre, y después se fue por ahí”. Explicó que el bulto se había ido por la esquina, detrás de la cocina, y recalcó que este era el mismo lugar por donde los hombres habían saltado la cerca y asustaron a su hija. “Primero pensé que era un hombre, pero la cerca estaba cerrada y los perros no ladraron”. Luego añadió: “creo que era un muerto”. Lo dijo tranquilizándose, como si la presencia de un muerto, y no un ladrón, fuera menos preocupante.

Ana les repitió ese día la historia a su familia y a sus amigos. Cecilia, su hermana mayor, hizo sonreír a Ana cuando le sugirió que quizás se había tratado del cuñado o del primo de su esposo (ambos muertos), que vinieron a visitarla. Los relatos son una forma de dotar de sentido a la realidad (Bruner 1991). Al contar y comentar los detalles del encuentro, Ana y sus interlocutores intentaban desentrañar el significado de la aparición. Escuché cómo iban labrando sentido en su trabajo de interpretación (Bakhtin 1981, Kapchan 1986). Por esos días, los poteños que conozco estaban bastante tensos, por los robos y los disparos escuchados en la noche, los asaltos ocurridos al regresar del festival, el incremento de la drogadicción y la intranquilidad de los jóvenes en la reserva, donde los “buenos” trabajos están lejos, si los hay.

Quizás esta aprehensión generalizada a una situación que está fuera de control logra ser contenida mediante la imagen del fantasma. Los alarmantes incidentes de violencia y los encuentros con ciertas apariciones son rearticulados en historias que se concretan y se apegan a ciertos lugares. El emplazamiento de la violencia es un modo de conocimiento; los relatos ayudan a vencer el peligro y la incertidumbre.

Un paisaje encantado

Si bien la tierra yaqui posee las trazas de un pasado violento y un presente incierto, es igualmente un lugar apreciado por los yaquis por la continua presencia, en la tierra misma, de los *Surem* (sus ancestros). Según los relatos yaquis sobre sus orígenes, los *Surem* huyeron cuando se predijo la llegada de los españoles, pero no se extinguieron. En realidad, siguieron viviendo, pero en un mundo paralelo al mundo visible. El historiador yaqui Ramón Hernández explica que algunos de los *Surem* “envolvieron un pedazo del río Yaqui” y se fueron al norte, otros se metieron bajo la superficie rocosa de la tierra yaqui. Cuando se le pregunta por la identidad de los *Surem*, Josefina Vila, una habitante de Potam desde hace tiempo, contesta: “Pues, esos fueron, fueron *los primeros...* dicen que venimos de los *Surem...* Cuando llegaron los españoles, ellos [los *Surem*] se asustaron. Se fueron. Creo que se metieron en la tierra. Sí, se metieron bajo tierra”.

La anciana yaqui Dolores Espinosa Núñez afirmó que ella también sabía de los *Surem*: “Mi abuelo me contó que eran gente, como nosotros. Y que después... cuando

[los misioneros] iban bautizando a la gente, muchos de ellos no se dejaron bautizar. Y se escondieron. Y se fueron para abajo. Debajo de la tierra”.

“Los primeros” pudieron ser un poco diferentes de los seres humanos modernos, pero, como dijo Dolores, “eran gente, como nosotros”, cocinaban, usaban arcos y flechas y conocían a Kawi Omteme, el río y otros lugares en la tierra yaqui. Los *Surem* dejaron la superficie de la tierra yaqui cuando se metieron bajo tierra, pero dejaron evidencia de su existencia. Cuando Josefina me contó de ellos, me los describió pequeños, de dos o tres pies de altura. “Gentecita –insistió–. Tenían metatitos, como de juguete”. Su tío era un leñador que conocía los montes cercanos a los pueblos yaquis. En sus palabras: “Cuando mi tío estaba vivo, él sabía muchas cosas. Él cortaba leña por allá..., cargas de leña. Por allá se encontró unos metates, pequeñitos..., con tres piecitos. [Josefina acerca el dedo índice al pulgar, para indicar el reducido tamaño de la piedra de machacar o metate]. Después me encontré una ollita que ellos dejaron”. Ramón Hernández también descubrió algunas señas físicas de la presencia de los *Suram*: “Hace mucho tiempo, cuando iba caminando por los campos, me encontré un metatito... y todavía está por allá”.

Aún hoy, los *Surem* pueden aparecer en visiones o mirando de reojo (Molina y Kaczurkin, citados en Schechner 183) y pueden surgir de repente en el desierto o en las cuevas (Evers y Molina 1993: 41, Painter 19). Mientras que algunos dicen que los *Surem* se convirtieron en serpientes, hormigas y otras peligrosas criaturas subterráneas, porque rechazaron el bautizo y la fe cristiana, otros insisten en que es de los propios *Surem* que los yaquis, valientes y resueltos (los *pascolas* o la figura del gracioso en los rituales, los curanderos, los que bailan el baile de los venados y los músicos), derivan sus capacidades espirituales (Painter 16). “La gente encantada, aquellos que se fueron para preservar la antigua relación de los yaquis con el mundo” (Evers y Molina 1993: 38), son el origen y la memoria de una época antes de la llegada de los blancos, y les dan ciertos poderes a los yaquis modernos. Por lo anterior, los ancestros también son vistos positivamente por aquellos que saben de ellos.

Cualquiera que sea la opinión sobre la naturaleza de los *Surem* (como seres inherentemente buenos y encantados o como seres peligrosos y malos), los relatos de estos pequeños seres *localizan* los ancestros yaquis, asignándoles un lugar preciso. El hecho de que los *Surem* continúen existiendo bajo la superficie de la tierra yaqui ancla a este pueblo con su territorio. Los yaquis establecen sus derechos primordiales a su territorio como un lugar físico en virtud de la inmanencia de sus ancestros. La copresencia de los *Surem*, cuyos vestigios de vida doméstica se encuentran en los cerros, atestiguan lo autóctono de los yaquis, corroborando así su identidad incuestionablemente indígena.

Los *yo hoaram*

Ciertos lugares atestiguan en múltiples formas la importancia del paisaje yaqui en el proceso de construcción de su identidad. Los ocho pueblos (Potam, Vicam, Torim,

Bacum, Belem, Rahum, Huirivis y Cocorit) establecidos en el siglo xvii, mediante las reducciones jesuitas, se han convertido en el símbolo de la identidad yaqui, centrales en la construcción ideológica de su patria. Según la historia yaqui, cada uno de los ocho pueblos fue fundado por un profeta yaqui que “designó sagrado el lugar” a través de la *tekípanoa* u obra ceremonial (Spicer 171). Spicer argumenta que “Ocho Pueblos” se convirtió en un concepto en sí mismo, “la imagen de la relación humana ideal... hacia la cual estaba orientada el pueblo yaqui” (308).

Cuando la gente yaqui habla de los Ocho Pueblos no se refieren a ocho pueblos físicos. Están presentando la apariencia colectiva de su etnicidad al resto del mundo. Como un símbolo, la expresión Ocho Pueblos es polisémica. Significa muchas cosas al mismo tiempo: sobrevivir a la guerra y la invasión; el sistema moral de los actos ceremoniales que unen a los miembros de la comunidad ente sí y con Dios; y el mandato sagrado a través del cual Dios les dio esta tierra a los yaquis (308-310).

Aunque toda la tierra yaqui es construida como un lugar significativo –a través de la inmanencia de los *Surem*, los ancestros yaquis, el hecho de que la tierra esté marcada por la sangre de una historia aciaga y por la construcción simbólica de Ocho Pueblos como una unidad sancionada por la divinidad–, ciertos lugares en el paisaje también son críticos en el proceso de identificación yaqui con la tierra. Aquí me refiero a *yo hoaram*, esos lugares encantados en los que los yaquis audaces y sagaces pueden tener acceso a cierto saber esotérico y a habilidades musicales –lugares identificables que sirven de punto de acceso a una herencia cultural única.

La misma tarde que Pedro Molina me explicó el significado de *inim bwan bwia-po*, también me compartió varias historias sobre los lugares encantados que él conocía en la tierra yaqui. Una era sobre la experiencia que Pedro había tenido cuando era mucho más joven: “Cuando íbamos por leña, había un gran pico, largo, y allá había una ruidosa celebración. Era con ruido, como el baile de los venados, la pascola, el tambor y los cantos. Por la noche se podía escuchar. *Yo hoara*, lo llamaban. Encantado. Y... muchos fueron allá, para bailar mejor. Para que los encantaran. Y pues, entonces, una pascola y un bailarín de venado iban allá a tocar. Y así los encantaban”.

Curiosamente, las historias que escuché acerca de estos maravillosos y atractivos lugares –aquella compartida por Regina Valencia sobre el niño y la cueva encantada, y la del pico encantado, que describió Pedro Molina– no fueron contadas en respuesta a mis preguntas por *yo hoaram*, sino cuando pregunté a Regina y a Pedro sobre lo que los yaquis entendían por *yo anía*. Spicer lo describe como “un lugar ancestral y honorable... el ámbito o mundo de respetables poderes” (Spicer 64-67). Evers y Molina (1993: 62-64) explican que *yo anía* es “un mundo ancestral, un lugar mítico fuera del tiempo y el espacio históricos, aunque puede estar presente de forma muy inmediata”. El *yo anía* es el lugar donde viven los inmortales *Surem*. Según Spicer, “es de los seres inmortales que los poderes especiales para danzar y para la música de los Pascola, los Venados y los Matupari (mapaches), los Nahi (libélulas) y otras danzas de animales son canalizadas (sic) hacia el hombre” (67).

Cuando les pregunté sobre *yo anía*, tanto Regina como Pedro optaron por contarme historias de *yo hoaram*, los hogares encantados de la tierra yaqui. No sé si sus respuestas eran una evasión deliberada o una cuidadosa reinterpretación de mi pregunta, pero el concepto de *yo hoaram* —lugares que pueden ser experimentados, descubiertos, identificados— es muy distinto de la noción más nebulosa de *yo anía*, un mundo encantado habitado por los inmortales *Surem*.

Según Evers y Molina, el término yaqui “yo” no se puede traducir fácilmente. Significa no sólo “viejo”, sino “el más viejo, el ancestral, el primordial” (62). Igualmente, el término “yo” significa “encantado” y así lo glosa la gente consultada. Asimismo, la voz *hoara* en yaqui significa “hogar”. *Hoara* no es equivalente a la noción de patria, en el sentido de “territorio recordado y construido” como el suelo propio que surgió tras el exilio y el retorno del siglo XIX⁵. *Yo hoara*, en cambio, se refiere a ciertos cerros y cuevas, picos y depresiones geológicas, es decir, formaciones geofísicas naturales dentro del territorio yaqui. *Yo hoara* connota un sentido de particularidad.

Opuestos al *yo anía*, un ámbito encantado o mundo ancestral, los *yo hoaram* son lugares específicos y localizables en un sitio determinado, casas donde habitan seres encantados. Igualmente, son percibidos como los portales al atravesar los cuales se puede llegar a dotarse de cierto don o talento extraordinario. Al continuar el relato, Pedro deseosamente identificó varios sitios específicos “Y allá. Muchos fueron allá, allá para aprender a bailar mejor. Para que los encantaran”. Señaló el desierto con su mano, explicando: “Y por allá afuera hay otro lugar. Desafortunadamente, el agua se secó. Ya no hay nada allá. Esto se llama *Baasiuti*, [el lugar del] agua dividida. Y allá había otra”. Con el dedo, Pedro indicaba la dirección:

Y por allá hay otro. Y allá había otro [lugar encantado] en Kében. Kébenia, le llamaban. Kébenia. Y allá, afuera, había otro. La hermana de mi abuela me lo decía. Angelina se llamaba ella. Ella murió cuando tenía 115 años. Ella contaba que por allá había... charca de agua. Allá, se escuchaba tocar, a veces, tocaban con el venado [se refería a los cascabeles que llevan los bailarines que personifican al venado sagrado en el baile del venado]. Ella cuidaba cabras por allá. Me lo dijo. Y las encantaran por la charca. Allá encantaran a un señor. Él era un tamborilero... También hay, este... Harón Kawi. Pico encantado. Y en la sierra, también, hay muchos encantos.

Sitio tras sitio, Pedro parecía impaciente por mostrármelos, señalando en la dirección de cada encanto, cada uno con su propio lugar. “Yo solo conozco los que están por aquí —sonrió—. Hay muchos más”.

⁵ Los informantes de Evers y Molina identifican la tierra yaqui como “*Hiakim*” (1992). Cuando les pregunté directamente, mis informantes se referían a la tierra yaqui como *itom bwia* (nuestra tierra) o *itom hiak bwia* (nuestra tierra yaqui).

La experiencia de los lugares

El fenomenólogo Edward Casey (1996) argumenta que así como los lugares son sentidos y experimentados, toda experiencia sensorial está situada. Se puede, por tanto, argumentar que las realidades sociales, las diversas formas como los seres humanos perciben y ordenan sus experiencias, son también inseparables de los lugares. Entre los yaquis, los relatos de los espantos y los encantos no son solo sobre la historia y los encuentros con fantasmas y ancestros en un mundo de múltiples capas. Son fundamentalmente relatos sobre lugares –sobre la tierra yaqui, como una entidad–. Estas historias tratan de las vías de incorporación de estos lugares a la memoria y de las identificaciones con un paisaje específico.

La tierra yaqui tiene las marcas de una experiencia violenta. Los temores ante un presente azaroso y un futuro caótico, expresados mediante apariciones fantasmales, se hacen comprensibles y, posiblemente, controlables a través del emplazamiento, el diálogo y los relatos. La tierra yaqui es un lugar donde la frase “este valle de lágrimas” posee un sentido de dolor que está íntimamente ligado a la identidad, donde la tierra en sí atestigua el sufrimiento humano. Los espantos crean para los yaquis lo que Cixious y Clément (1986, citados en Gordon 178) llaman “la zona imaginaria... que cada cultura tiene... para [designar] lo que excluye y lo que es personal, histórica y socialmente indecible”. Gordon explica que “quedar encantado nos acerca afectivamente, a veces contra nuestra voluntad y siempre en cierta forma mágica, en una estructura de sentir, una realidad que llegamos a experimentar, no como un saber a secas, sino como un reconocimiento transformador” (8). El llanto del desierto firmemente emplaza la memoria, y una conciencia visceral del pasado se convierte en poderoso medio para crear sentido.

El paisaje yaqui está asociado a innumerables experiencias individuales, con cierta historia humana de uso y formas de morar ciertos lugares. Los *Surem* ancestrales continúan existiendo bajo la superficie, substanciando el derecho fundamental a la tierra que reclaman los yaquis. Las historias de los *Surem*, así como las historias de un campo abierto que llora, revelan que la tierra yaqui es un lugar con “remembranzas que te puedes topar, aunque no te pasen a ti personalmente” (Gordon 197). En palabras de Walter Benjamin, este es un lugar en el cual “la historia se encuentra físicamente entrelazada con el sitio mismo” (citado en Steward 90). Finalmente, el paisaje yaqui es un espacio bendecido, atiborrado de sitios encantados. La tierra promete un saber sagrado, una forma de saber inaccesible por medios ordinarios. Así como los espantos y los encuentros vinculan la experiencia del pasado a ciertos lugares en el paisaje yaqui y proveen modos de sortear el presente, los espacios encantados dan acceso al mundo antiguo, ancestral, y a un cúmulo de saber cultural. Por todo esto, la realidad social yaqui, la memoria cultural, y aun la propia identidad yaqui, están firmemente ancladas a la tierra.

Obras citadas

- Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trad. Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: U of Texas P, 1981.
- Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. J. Osborne. Londres: New Left Books, 1977.
- Bruner, Jerome. "The Narrative Construction of Reality." *Critical Inquiry* 18 (Aut. 1991): 1-21.
- Casey, Edward. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena". *Senses of Place*. Eds. Steven Feld y Keith Basso. Santa Fe: School of American Research, 1996. 13-52.
- Evers, Larry y Felipe Molina. *Yaqui Deer Songs, Maso Bwikam: A Native American Poetry*. 1987. Tucson: Sun Tracks and the U of Arizona P, 1993.
- _____. "Hiakim: The Yaqui Homeland." *Journal of the Southwest* 34:1 (1992): 1-2.
- Feld, Steven y Keith Basso. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research, 1996.
- Gordon, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997.
- Hu-DeHart, Evelyn. *Yaqui Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910*. Madison: U of Wisconsin P, 1984.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991.
- _____. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell UP, 1981.
- Kapchan, Deborah. *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1986.
- León, Juan José. "Yaquis Don't Recognize the Agreement Signed with Zedillo". *Mexico Moderno: Periodismo Humanitario* 8:87 (1997): 4-5.
- Lutes, Steven. "Yaqui Indian Enclavement: the Effects of an Experimental Indian Policy in Northwestern Mexico". *Ejidos and Regions of Refuge in Northwestern Mexico*. Eds. N. Ross Crumrine y Phil C. Weigand. Anthropological Papers of the University of Arizona No. 46. Tucson: U of Arizona P, 1987. 11-20.
- McGuire, Thomas. *Politics and Ethnicity on the Río Yaqui: Potam Revisited*. Tucson: U of Arizona P, 1986.
- Padilla-Ramos, Raquel. *Yucatán: Fin del Sueño Yaqui*. Hermosillo, Sonora: Instituto Sonorense de Cultura, 1995.
- Painter, Muriel Thayer. *With Good Heart: Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village*. Tucson: U of Arizona P, 1986.
- Schechner, Richard. "Wachma: Space, Time, Identity, and Theater at New Pascua, Arizona". *Performing the Renewal of Community: Indigenous Easter Rituals in North Mexico and Southwest United States*. Eds. Rosamund Spicer y N. Ross Crumrine. Nueva York: UP of America, 1997. 151-183.
- Shaw, Rosalind. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: U of Chicago P, 2002.
- Spicer, Edward. *The Yaquis: A Cultural History*. Tucson: U of Arizona P, 1980.
- Stewart, Kathleen. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton: Princeton UP, 1996.