



Algunas consideraciones sobre investigación etnográfica en la tribu yaqui

Considerations about the ethnographic investigation of the Yaqui community

Enriqueta Lerma Rodríguez
*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social-Unidad Sureste*

Resumen: En este artículo se expone la necesidad de desmitificar la investigación etnográfica que se realiza entre los grupos indígenas que habitan en regiones semidesérticas del noroeste mexicano, así como las particularidades del método etnográfico: construcción del dato, descripción densa, actitud comprensiva y posicionamiento ético-político-teórico-ideológico. Desde la experiencia personal de la autora en campo, se describe la importancia del contexto sociopolítico para la inserción del investigador en las comunidades yaquis, y cómo cobra importancia la forma en que se construyen las relaciones sociales para realizar investigación etnográfica profunda en este grupo.

Palabras clave: método etnográfico, tribu yaqui, Vícam Estación.

Abstract: This article discusses the need to demystify the ethnographic investigation undertaken among indigenous groups who reside in the Mexican northwest, in semi-desert regions. The particularities of the ethnographic method, including the construction of the data, use of thick description, the need for a comprehensive attitude and the ethical-political-theoretical-ideological positioning of the investigator are explained. Furthermore the author describes, from her own personal experience in the field, the importance of gender, willingness, and the physical resistance of the researcher, as well as the socio-political context of the investigation, all of which are important elements of good ethnographic observation in the Yaqui communities.

Keywords: ethnographic method, Yaqui Tribe, Vícam Estación.

·Culturales·

Época II - Vol. II - Núm. 2 / julio-diciembre de 2014
ISSN 1870-1191





Enriqueta Lerma Rodríguez / Algunas consideraciones sobre investigación etnográfica en la tribu yaqui

Enriqueta Lerma Rodríguez (enriquetal@yahoo.com.mx)

Mexicana. Doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Sureste. Su área de investigación se enfoca a la historia de grupos indígenas en la frontera norte, territorio, autonomía y procesos rituales. Entre sus publicaciones recientes se citan: Lerma (2013), “Cuando los chichi’ales llegan. Ensayo sobre la conceptualización de muerte entre los yaquis”, *Nueva Antropología*, núm. 79, INAH; y Lerma (2013), “Espacio vivido: del espacio local al reticular. Notas en torno a la representación social del espacio vivido en la globalización”, *Pueblos y Fronteras Digital*, UNAM, vol. 8, núm. 15, junio-noviembre, 30 de mayo.





Este artículo tiene por objetivo mostrar los pormenores que pueden presentarse durante la investigación etnográfica en el territorio yaqui,¹ ubicado en el noroeste mexicano. Coincido con René Lourau (1989) cuando señala la imposibilidad de omitir la implicación personal del investigador en la obtención de sus resultados, máxime cuando esto conlleva largas temporadas de trabajo en campo. Por ello, considero importante puntualizar qué entiendo por método etnográfico y cuáles son sus características particulares en un pueblo con una cultura altamente conservadora. Señalo con antelación que si bien hay numerosos trabajos históricos acerca de la tribu yaqui, para la antropología mexicana es todavía un grupo marginalmente estudiado, como casi todos los del noroeste.

Las primeras impresiones que recibí cuando decidí viajar a Sonora para iniciar mi investigación fueron contradictorias. Mientras unos afirmaban que “los yaquis no me iban recibir” y “que era muy difícil conseguir el permiso de ingreso”, para otros era sólo cosa de “tomar un autobús y bajarme en alguna comunidad a observarlo todo”.

Aunque opuestas, ambas apreciaciones coincidían en lo sofocante del clima “desértico” y la hostilidad del paisaje: lejano y con pocos servicios. Después comprendí que estas observaciones eran resultado de experiencias particulares y también del lugar de origen de mis interlocutores: todos de la ciudad de México. Pues desde este lugar el noroeste aparece como algo mitificado a la distancia por la visión de una antropología centrada en Mesoamérica. Sin embargo, las complicaciones para hacer investigación en esta región no me parecieron relativas al desierto, al aislamiento, ni la ausencia de servicios, sino el contexto geopolítico, social y cultural, constituidos en este espacio.

En específico, Sonora es un estado con tres tipos de ecosistemas: serrano, semi-desértico y desértico, pero en el imaginario nacional, este último es el que impera. Cuenta con características propias de un área fronteriza, pues limita con Estados Unidos de Norteamérica, por lo que se trata de un espacio paradójico: grandes extensiones territoriales despobladas son irrumpidas por ciudades muy compactas, cuya población procede de diversas regiones nacionales e internacionales, producto de la migración que pretende llegar al país del norte. Asimismo, integra zonas industriales de empresas maquiladoras y asentamientos temporales dedicados a la extracción minera. Y además, tiene cientos de hectáreas, en manos de empresas

¹ Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el “Coloquio Internacional Reflexiones sobre el Trabajo de Campo y la Etnografía, Ayer y Hoy”. Ponencia: “Etnografía del desierto”, posgrado en antropología/IIA-UNAM, 14, 15 y 16 de marzo de 2012.





agrícolas, que contratan temporalmente a indígenas y población económicamente desfavorecida del sur del país.

La región se complejiza con rutas informales de circulación de drogas; así que se trata de una conflictuada territorialidad, trazada por grupos de narcotraficantes y organizaciones que posibilitan la migración ilegal hacia los Estados Unidos. Los grupos étnicos, tanto los a vecinados como los originarios, son poco visibilizados por la sociedad mestiza regional, que en ciertos sectores tiende a discriminar a todo aquel que provenga del sur del país, ya que se empeña en imitar a la sociedad “blanca” estadounidense.

Si la sociedad mestiza norteña ha marginado a los pueblos indígenas nativos, es también de señalar el poco interés que la antropología mexicana (eclipsada por Mesoamérica) dedica a estas culturas. Por lo mismo, la presencia de antropólogos que realicen estancias de investigación largas en la región son poco frecuentes.

En comparación con el altiplano mexicano y hacia el sur —donde el antropólogo es continuamente invitado a visitar las casas de los oriundos—, en las poblaciones étnicas norteñas los lugareños han privilegiado como estrategia de preservación cultural la desconfianza e imponen una serie de limitantes al visitante, restricciones posibles también por las condiciones de los asentamientos y por la forma en que se han significado las relaciones entre indígenas y visitantes en sus respectivos contextos. Por ejemplo, para ingresar con los konkaak es necesario negociar el primer encuentro fuera de su territorio, pues son comunidades aisladas que no tienen frontera con pueblos de la sociedad nacional, de modo que son una especie de reservas indígenas a las que sólo se accede si se tiene interés particular en ellos. Con los tohono o’odham se requiere una fuerte red de contactos y mucha paciencia en el infernal clima de Caborca, ya que sus miembros están dispersos entre la sociedad mestiza en un vasto espacio, y es menester esperar a que realicen un ritual para observar la forma en que subsiste la organización social de la comunidad.

Los yaquis, quienes se autodenominan *yoeme* —que literalmente significa “hombre”, y que se refiere a “gente yaqui”— son altamente institucionales, por lo que valoran de manera positiva a los investigadores que solicitan su ingreso a la comunidad en las Ramadas Tradicionales de Gobierno de cada localidad. En consecuencia, con su institucionalidad, los gobiernos tradicionales tardan mucho en autorizar la estancia, esperando evaluar el genuino interés que alguien tiene en entrar.

Los mayos, por su parte, son menos formales, pero desean ser apreciados en sus prácticas rituales, aunque prefieren no ser cuestionados en relación con su territorio, pues éste les ha sido normativizado de acuerdo con las leyes agrarias, y padecen el contraste con sus vecinos yaquis, quienes gozan de territorio autóno-





mo. Por tal motivo, comparar a un mayo con un yaqui es algo que el primero no pasará por alto.

A diferencia de otras regiones —y con excepción de la zona rarámuri—, el noroeste mexicano no cuenta con numerosas organizaciones no gubernamentales, asociaciones civiles, observadores internacionales y comités de derechos humanos que trabajen en las comunidades. De este modo, quien decide hacer investigación etnográfica en otros pueblos termina por descubrir que su investigación será en solitario y “sin la escapada de fin de semana que le permitirá retraerse en un bar cercano con algún colega que trabaje en la misma comunidad”.

Encuentro también que si bien en algunos contextos la observación se complica a más de 40 grados centígrados en ciertas temporadas, las mayores trabas devienen en otros aspectos: del modo cómo se construyen las relaciones sociales entre investigadores y miembros de la comunidad, de la propia personalidad de quien investiga y de su disposición para adecuarse al medio ambiente, así como de las problemáticas contextuales que se enfrentan en cada temporada de campo.

Por lo mencionado hasta aquí, en este artículo deseo abordar los pormenores de la investigación etnográfica con la intención de detallar una perspectiva diferente de las problemáticas que se enfrentan al hacer trabajo de campo en el noroeste. En específico hablaré de mi experiencia con la tribu yaqui, misma que frecuenté durante cinco años de investigación antropológica. Considero que la experiencia de cada etnógrafo/a es distinta, sin embargo, también pienso que algunas condiciones son tácitas a la sociedad que se estudia. Por lo mismo, tocaré aspectos generales que habrá que considerar durante la investigación etnográfica entre los yoeme.

Viví en territorio yaqui de diciembre de 2005 a junio de 2006 en condiciones que abordaré más adelante y que facilitaron mi ingreso a la comunidad. Volví en octubre de 2007 para observar el Encuentro de los Pueblos Indígenas de América, convocado por la tribu yaqui, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.² Realicé dos estancias de campo en 2008: una en marzo, para cubrir los festejos de la Cuaresma, y otra en junio-julio, para observar la vida cotidiana. En 2009 regresé ocho meses a campo: de febrero a julio, y de octubre a noviembre; este

² El encuentro tuvo como objetivo reunir a los pueblos originarios del continente americano para llegar a acuerdos que les permitieran construir un frente antineoliberal en defensa de los territorios indígenas. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se dio a conocer el 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas, México. Aunque ha pasado por varias etapas políticas, se caracteriza por tratarse de una organización que suma mayoritariamente a indígenas mayenses, apoyados por un grueso sector de la sociedad civil nacional e internacional. En 2005, el EZLN convocó a la sociedad civil, así como a los organismos sociales, laborales y políticos, a organizarse en torno a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona para iniciar una nueva etapa de transformación política.





último año fue el más significativo, enriquecedor y ameno. Una última temporada la realicé en noviembre de 2010, con el fin de presenciar el Primer Foro de Defensa del Agua, convocado por la tribu yaqui.³

El método etnográfico y su distinción con otras formas de trabajo en campo

La diversidad de estrategias que actualmente usamos los antropólogos para obtener información ha propiciado que se pierda rigor en lo que se denomina *investigación etnográfica*. Suele catalogarse como tal a la investigación con grupos focales, entrevistas profundas, historias de vida, encuestas o charlas informales, siempre que se realicen en el contexto social de los informantes. Sin embargo, se debe puntualizar que este tipo de técnicas son también del dominio de otros especialistas: periodistas, trabajadores sociales, sociólogos, mercadólogos, promotores comunitarios, etcétera, y no son trabajo etnográfico. Son “técnicas”, por tratarse de saberes prácticos con fines de obtener información. Son útiles porque permiten delimitar la búsqueda desde el escritorio, y la aplicación y la recolección de datos puede delegarse a alguien más. La etnografía, en cambio, es un método, lo que la posiciona en una jerarquía mayor por tratarse de un procedimiento para la construcción de conocimiento.

El método etnográfico requiere de validación epistemológica al estar anclado entre la teoría y la práctica. Involucra un posicionamiento ideológico al “construir el dato” durante el proceso de observación en campo, y en su ejercicio no se puede omitir la transcendencia que cobra la personalidad del etnógrafo. Con esto último me refiero a que no es lo mismo ser mujer, hombre, joven, adulto mayor, caucásico, negro, tímido o aventurado, ni ser marxista, funcionalista, estructuralista o perspectivista: la investigación etnográfica está cruzada por la personalidad integral del investigador o investigadora.

En este método, la implicación de los investigadores en el proceso de observación es importante. La descripción densa in situ (Geertz, 1992) y en un tiempo considerablemente largo, es lo que permite conocer a una determinada sociedad y su cultura. Recalco que no puedo entender la investigación etnográfica sin verme a mí misma y sin asumir que la propia personalidad influye en la posibilidad de observar.

³ Tal foro tuvo como objetivo reunir a los grupos indígenas de México interesados en discutir las problemáticas derivadas de los megaproyectos económicos, mismos que han afectado los cauces de los ríos, las lagunas y las costas de sus territorios tradicionales.





Algunos investigadores consideran que interpretar datos obtenidos por alguien más significa hacer un análisis etnográfico, quizás por eso argumentan su delimitación como técnica: lo que importa es el dato, no el proceso por el cual se obtuvo, ni bajo el enfoque con que “se recogió”.

Mi posición es otra: la etnografía es un método de observación profesional que permite conocer al otro a través de la distinción de inmanencias y opacidades constituidas en torno a un objeto de estudio en relaciones sociales cara a cara,⁴ distinción que implica, de entrada, una serie de conocimientos que permiten dar trascendencia a ciertos aspectos y omitir otros. En ese sentido, quien recoge el dato hace una selección de elementos que considera significativos desde una posición ética-política-teórica-ideológica y hasta prejuiciosa *al momento de observar*. Por tanto, trabajar con datos de otros es siempre una interpretación no basada en la etnografía, sino en el discurso ético-político-teórico-ideológico y prejuicioso de quien fue a campo.

El objeto de investigación, aunque se construye previo al trabajo en campo, termina por definirse en la observación etnográfica, pues en “la realidad” se encuentra atravesado por múltiples relaciones sociales, políticas e ideológicas. Visto así, la delimitación del objeto de estudio es una distinción analítica para fines explicativos que selecciona ciertas variables. En este sentido, construir el objeto de investigación involucra varios pasos: su previa definición conceptual, la selección de variables durante la observación en campo, la resignificación del objeto de estudio en su propio contexto cultural y la reconceptualización.

Con base en lo anterior, considero que trabajar con datos de otros es siempre una interpretación no basada en la etnografía, sino en el discurso ético-político-teórico-ideológico de quien construyó el objeto en campo.

Por otra parte, es importante mencionar que la etnografía busca la comprensión de las culturas. Por eso, al menos en la fase de observación, es *comprensiva* en sentido weberiano (Sánchez, 1991) y se guía por la inducción. Con posterioridad, en la fase de exposición, con el fin de interpretar los datos, se sirve de la deducción y de una perspectiva que pasa de lo *emic* a lo *etic*.⁵ Este cambio de perspectivas epistemológicas en distintos

⁴ Juan Luis Pintos señala: “Desde esta perspectiva, la construcción de realidad por los mecanismos de los imaginarios sociales parte de la distinción señalada entre *relevancias* y *opacidades*. [...] La observación no es una simple función de contemplación, sino que como afirma Luhmann, observar es, como repetimos siempre, *generar una diferencia con la ayuda de una distinción, que deja fuera de ella lo no distinguible*. En el medio verdad el sistema comunicativo sociedad constituye el mundo como una totalidad, que incluye todo lo que es observable y hasta el observador mismo, que tiene disponibilidad sobre el valor reflexivo de la no-verdad (“*Unwahrheit*”) (y que dispone de él de una manera observable, empírica, de hecho) y de ese modo *puede marcar algo* cuyo correlato no puede ser atribuido al mundo. [...] Pues *el observar no es más otra cosa que un señalar diferenciante*” (Pintos, 2000).

⁵ “Las proposiciones *etic* dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Las proposiciones *etic* no pueden ser falseadas por no ajustarse a las





momentos hace de la etnografía un método valioso, ya que la posición del investigador está presente en todas las etapas de construcción del conocimiento. De igual forma, implica observar con detenimiento la “realidad social” para construir su objeto de estudio y encontrar las relaciones que guarda con la totalidad. Seleccionar, jerarquizar y hacer inmanentes las opacidades de una cultura con el fin de ofrecer una explicación acerca de un fenómeno en particular es una tarea en la que la personalidad del investigador va implícita. Quizás sea necesario recordar, sólo como nota al margen, que registrar sistemáticamente lo observado distingue al etnógrafo del simple viajero anecdótico.

Ingreso al campo y definición de los temas de investigación

La tribu yaqui —estigmatizada como “la más bárbara del noroeste mexicano”—⁶ ocupa 485 235 hectáreas en el sur de Sonora, en un ecosistema de matorral xerófilo. Sin embargo, ellos mismos señalan que viven “en el desierto”; imaginario que se fortalece con el proceso de desertificación que ha provocado la contención del río Yaqui, sierra arriba, en un sistema de tres presas. El clima suele variar del promedio anual de 24 °C hasta 48 °C de junio a septiembre, por lo que los yoeme padecen cada vez más la carencia de agua, situación que vuelve complicada la vida cotidiana de sus habitantes.

El estado se caracteriza por una baja densidad poblacional (12 hab/km²). La población yaqui sonorenses es de 25 000 miembros, los cuales habitan principalmente en lo que se conoce como Territorio Tradicional Yaqui, distribuido en cuatro municipios: Empalme, Guaymas, Bácum y Cajeme.⁷ Se compone, a su vez, de diez asentamientos principales: Belén, Huirivis, Rahum, Pótam, Pueblo Vícam, Vícam Estación (conocido también como Vícam Switch), Tórim, Loma de Bácum, Loma de Guamúchil y El Conti; este último es una colonia sobreviviente del original pueblo de Cócorit. Aproximadamente 8 000 yoemes viven también en Arizona, Estados Unidos. Aunque mi trabajo se circunscribió a los yaquis mexicanos, me parece importante señalar a los estadounidenses, ya que entre ambas poblaciones hay constantes intercambios de relaciones culturales, sociales y materiales.

ideas de los actores sobre lo que es significativo, real, tiene sentido o resultado apropiado. Las proposiciones *etic* quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido” (Harris, 1979:497).

⁶ Tribu yaqui es el modo en que los yoeme se autodefinen como grupo, por lo tanto, no uso aquí “tribu” como concepto antropológico.

⁷ Los datos del censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2010 señalan que hay 16 508 hablantes de lengua yaqui en Sonora, pero algunos voceros de la tribu indican que son 25 000.





Si algo distingue a la tribu yaqui es su arraigo al territorio, lo que permite caracterizarla como una sociedad topofilica (Tuan, 2007). El eje de su historia muestra distintas formas de organización sociopolítica, alianzas estratégicas y procesos bélicos para defender sus vastas tierras. No es casual que los etnógrafos especializados en este grupo terminen por enfocar su análisis en lo referente al territorio. Las principales obras de Alfonso Fabila (1978), Edward Spicer (1945, 1947, 1994), Alejandro Figueroa (1993, 1994, 2004) y María Eugenia Olavarría (1990, 1992, 2003) incluyen de manera preferencial esta temática, misma que no puede omitirse si se ha convivido de manera estrecha con los yoemes.

El periodo más grave en la historia yoeme se presentó a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando los proyectos positivistas del gobierno federal, centrados en el progreso socioeconómico, promovieron la colonización del noroeste mexicano. En este contexto, el deslinde del Valle del Yaqui quedó en manos de compañías extranjeras, lo que provocó una fuerte oposición armada por parte de la tribu (Almada, 2000; Spicer, 1994). Este proceso condujo al despojo del territorio, a la deportación, a la esclavización y al exterminio de miles de yaquis por parte del gobierno federal en contubernio con empresas privadas (Padilla, 1995). La paz llegó hasta 1937, cuando el presidente Lázaro Cárdenas inició un proceso de negociaciones que permitiría restituir parte del territorio a la etnia. La firma de paz significó para los yaquis que “el gobierno se había rendido”, y esta convicción los fortaleció en la defensa de su gobierno autónomo. Desde entonces, los yaquis han dirigido sus esfuerzos en tratar de concluir el deslinde y la escrituración del territorio (De la Maza, 2003; Fabila, 1978).

Mi interés por este grupo se originó con un estudio acerca de las políticas del lenguaje (Lerma, 2007); sin embargo, este camino me condujo inevitablemente a cinco temáticas alrededor del territorio: cosmovisión y origen mítico del mundo yaqui; organización, apropiación material y simbólica del espacio; calendario festivo y espacio ritual; imaginarios sociales del territorio yaqui (Lerma, 2011a); y autonomía y territorio (Lerma, 2009).

En el imaginario de los yaquis, todo aquel que se adentra en sus comunidades tiene interés en su territorio, por ello, en algunos casos no es bien visto que los fuereños usen su indumentaria tradicional, pues consideran que es una forma de aparentar su identidad para reclamar solares o tierras de cultivo. En cambio, cuando se han construido vínculos de confianza, algunas mujeres bordan blusas para las visitantes y se las obsequian. De igual forma, existe vigilancia constante sobre las personas desconocidas y procuran que los sospechosos acudan primero a la Guardia Tradicional de Gobierno a pedir permiso para permanecer entre ellos.⁸

⁸ La Guardia Tradicional Yaqui es la sede de los poderes tradicionales, los cuales se encuentran representados por los gobernadores de la tribu, el consejo de ancianos y la asamblea general. Físicamente se trata





Los yaquis son excelentes negociadores y son muy claros al momento de cuestionar. Como muestra, durante el primer encuentro para solicitar mi ingreso me vi sorprendida con un interrogatorio académico. Preguntaron “mi tema de investigación”, “mi marco teórico” y “mis hipótesis”. Me recomendaron hacer trabajo de campo exhaustivo y observar al menos un ciclo anual. La entrevista me pareció excesiva, pues no sospechaba que los yaquis contarán con ese tipo de evaluaciones. A ellos les pareció inofensivo mi interés por la educación indígena y me permitieron el acceso después de esperar un mes por mi carta de aceptación.

Pareciera extraño que las políticas del lenguaje pudieran relacionarse con el territorio; no obstante, como señalé arriba acerca del objeto de investigación: “atravesado por múltiples relaciones sociales, políticas e ideológicas”, adentrarme a las políticas del lenguaje me condujo a identificar dos proyectos de educación bilingüe, encabezados por diferentes grupos políticos al interior de la etnia. Éstos se disputaban la dirección del Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui, encargado de producir los materiales de educación básica. Un grupo estaba interesado en encaminar la educación hacia una visión más tradicional y conservadora de la cultura yoeme, y el otro se preocupaba por cultivar una mentalidad progresista que posibilitara el desarrollo de proyectos productivos autónomos. Las diferencias estaban relacionadas con problemáticas sectoriales, específicas y coyunturales. Aunque ambos se promulgaban por la necesidad de mantener la autonomía yaqui, cada uno, por su lado, trataba de convencerme de que su posición era la correcta. Si intentaba guiar mis preguntas hacia la planificación lingüística, ellos dirigían la discusión al tema del territorio y a exponer los errores del grupo oponente. De este modo, una investigación que pretendía centrarse en la *normativización* y *estandarización* de la lengua concluyó en un análisis del discurso acerca de cómo se proponía en dos planes de estudio la defensa del territorio (Lerma, 2007).

Otro aspecto que influyó de manera determinante en los resultados de la investigación fue mi estatus en la comunidad. Yo había llegado a Vicam Estación como pareja sentimental de un nativo del lugar, así que la vigilancia no era sólo sobre la investigadora, se sumaba la vigilancia sobre “la nuera”, “la cuñada”, “la sobrina”, “la vecina”, etcétera, dependiendo de mis relaciones parentales y mis vínculos sociales. Aunque pude ingresar a espacios selectos e íntimos del ámbito familiar, mi vida pública disminuyó, pues “me era permitido” únicamente salir a visitas precisas, ya que no era bien visto que anduviera sola en las calles o en casas ajenas.

de una ramada en la que se deliberan los casos de interés general para la tribu y las disputas entre particulares; a ésta se le denomina Ramada de la Guardia Tradicional de Gobierno.





Por ese motivo, mi primera investigación, centrada en entrevistas cerradas, está plagada de opiniones de líderes del magisterio y de puntos de vista de funcionarios del sistema educativo (Lerma, 2007).

Con el método etnográfico los temas de investigación casi nunca nacen tras un escritorio, se generan en la observación holística en el trabajo en campo. En mi experiencia, las charlas constantes con los profesores bilingües, las discusiones que presencié en la Ramada del Gobierno Tradicional, las situaciones de la vida cotidiana, así como la observación de diferentes estrategias sociales y políticas para conservar el territorio, me condujeron a interesarme por el análisis del espacio yaqui de forma integral. Así surgieron las temáticas señaladas con anterioridad.

Mis posibilidades de investigación se ampliaron cuando concluí la relación sentimental con el oriundo de Vícam. Pensé que debido a la separación sería rechazada por la comunidad, pero pasó lo contrario: la gente afirmaba “no conocerlo”, y entre quienes lo identificaban no gozaba de buena aceptación, así que recibí invitaciones de diferentes personas para hospedarme en sus casas.

Decidí cambiarme de residencia a un hogar muy tradicional, encabezado por doña Luisa Buitimea, una *kiyostei* (“mujer encargada de la iglesia”), y su esposo, el señor Fermín Flores, quien perdió la vista por completo. La pareja son padre y madre de un danzante de Venado, de un *matachín*, de un miembro del Gobierno Tradicional, de una aprendiz de curandera y de tres profesores bilingües; además, son abuelos de una *alpes* y de un capitán-coyote.⁹ Gracias a esta familia me fue posible recabar información detallada, exclusiva y de primera mano acerca de la lengua, la vida cotidiana, la ritualidad y la cosmovisión yaqui. Este cambio, sumado a las negativas de los gobernadores para darme información sobre el territorio, me condujo a decidirme por analizar aspectos culturales del espacio, más ligados a la cosmovisión y a la forma en que éste es apropiado en la vida cotidiana.

El contexto en campo y las implicaciones en la investigación etnográfica

Cualquier investigador que permanezca, aunque sea una corta temporada en el territorio yaqui, podrá percatarse de las diversas corrientes políticas al interior y de las problemá-

⁹ Todos estos son cargos rituales. La *kiyoistei* es la mujer con mayor jerarquía en la tribu yaqui, encargada de cuidar la iglesia, quien también opina en relación con la elección de los gobernadores y otros aspectos en la Guardia Tradicional de Gobierno. El danzante de Venado es la figura más destacada de la ritualidad tradicional yaqui, según los propios yoeme. El *matachín* es conocido también como *soldado de la Virgen*, y su función es ejecutar la danza en las fiestas patronales y en los momentos de comunión religiosa entre la tribu (ver Mendoza, en Olavarría, 1992). La *alpes* es una jovencita que se hace cargo de una bandera en las ceremonias religiosas y con sus movimientos marca las pautas de la ritualidad. El Coyote, además de ejecutar la danza, tiene el cargo de capitán en la Guardia Tradicional de Gobierno; parte de su responsabilidad es proteger y resguardar el territorio. Se puede encontrar información detallada en Lerma (2011a).





ticas derivadas de la duplicación de gobiernos tradicionales en diferentes pueblos, así como de la falta de reconocimiento de algunos asentamientos como parte de la etnia. Esto difícilmente puede ser pasado por alto por los etnógrafos, ya que en la actualidad, la organización sociopolítica, la vida cotidiana y, muchas veces, también la ritualidad, están relacionadas con este contexto.

En las raíces de la cosmovisión yoeme —que ellos llaman *Lutu'uria yo'owe*: “verdad mayor”—, el territorio tradicional se compone de ocho pueblos. Ordenados de sur a norte, son: Cócorit, Bácum, Tórim, Vícam, Pótam, Rahum, Huirivis y Belén. Dicho ordenamiento es un principio mítico e histórico al haber sido trazados, según la cosmovisión yaqui, por cuatro profetas divinos (Evers y Molina, 1992), por tanto, deben continuar organizados en ocho, número significativo, relacionado con otros aspectos de la cultura yaqui.¹⁰ Tal principio ha conducido a la recomposición de los pueblos en diferentes momentos de su historia para ajustarse a dicha cifra. Por ejemplo, cuando Lázaro Cárdenas, juntamente con la restitución territorial, expropió Bácum y Cócorit, los yaquis, en congruencia con su cosmovisión, fundaron Loma de Bácum y Loma de Guamúchil para completar los ocho pueblos que actualmente consideran tradicionales. Sin embargo, hoy día, el territorio yaqui no se compone de esa cantidad de pueblos; se suman Vícam Estación y el barrio conocido como El Conti (localidad de Cócorit que continuó habitada por yaquis tras la expropiación cardenista). Ambas poblaciones reclaman el reconocimiento y la pertenencia a la cultura yoeme y al territorio yaqui, tanto al interior como al exterior de la etnia.

El pueblo tradicional de Vícam, cabecera política de los ocho pueblos, desapareció casi por completo durante el periodo de guerras. En su lugar se fundó, a principios del siglo xx, Vícam Estación (Vícam Switch), alrededor de una estación de tren. Tal asentamiento se estableció en el corazón del territorio yaqui, en el contexto del conflicto armado entre la etnia y el gobierno federal. La localidad fue habitada por personal encargado de la vía férrea, funcionarios políticos, comerciantes

¹⁰ “La trascendencia del número ocho no lo es sólo con relación a los pueblos, en otros aspectos, sobre todo de la vida ritual, sobresale la misma cifra. Los pascolas en su atuendo suelen colgar de la fajilla de la cintura ocho cascabeles. En las fiestas se coloca en el altar de la enramada ritual un arco forrado con tela y adornado con ocho flores. Estos arcos son interpretados actualmente por algunos yaquis como muestras de agradecimiento por la recuperación de la salud o por el ascenso del *jiapsi* (entidad anímica) del familiar muerto al cielo. En el mismo contexto mortuario se observa la asignación de ocho padrinos a los difuntos: cuatro hombres y cuatro mujeres. Ocho son también los fiesteros principales de las celebraciones a los santos patronos. [...] Considero que la lógica del ocho refiere de algún modo a la noción de antigüedad, de bienestar y de proyección hacia la eternidad. Siendo así es comprensible que estos significados positivos sean adjudicados a los Ocho Pueblos de los que se espera bonanza, continuidad y permanencia en el futuro” (Lerma, 2011a: 210).





avcinados y destacamentos del ejército mexicano. Actualmente, parte de su población se compone de personas provenientes de diferentes estados de la república mexicana y de otros municipios sonorenses que llegaron a hacer negocio entre los yaquis. Es el pueblo con mejor infraestructura, ya que cuenta con servicios de salud, tiendas surtidas de diversos productos, gasolineras, talleres mecánicos, pequeños restaurantes, estéticas, varias escuelas de educación básica y bachillerato, gimnasio y cajero automático de servicio bancario.

A primera vista, lo que resalta al observador externo es que Vícam Switch es un pueblo conformado por mestizos, en donde el desplazamiento cultural y lingüístico ha causado estragos para la cultura yaqui. Ante este panorama, muchos investigadores han optado por no hacer etnografía en este lugar y se van a otros pueblos, preferentemente a Pótam, segunda cabecera de los pueblos yaquis, y que también cuenta con algunos servicios e infraestructura.

Dado que yo ya vivía en la comunidad de Vícam Estación, contrario a este prejuicio antropológico, decidí trabajar con una conhipótesis: “Vícam Switch es un lugar con fuerte arraigo a la cultura tradicional yaqui y en donde la lengua goza de actitud de estatus positiva”.

Los resultados de la conhipótesis fueron sorprendentes. Encontré que la vía del tren es el límite materializado de una frontera cultural en constante negociación entre mestizos e indígenas en la que estos últimos tienen la ventaja. Por ello, los mestizos deben recurrir reiteradamente a los yaquis para pactar su permanencia en el territorio, la autorización de sus comercios, la conservación de sus viviendas y su participación en la ritualidad yoeme.¹¹ De este modo, la vía férrea divide hacia el este el espacio preferentemente indígena, conocido como Colonia Yaqui, y hacia el oeste la espacialidad que los yaquis permiten a los avcinados.

Vícam Estación cuenta con su propia Guardia Tradicional de Gobierno, y aunque en la localidad hay una comisaría municipal, los gobernadores yaquis han tomado el edificio y han establecido ahí sus oficinas. Las dos patrullas que rondan el lugar, además, entregan en la Guardia Tradicional a los delincuentes para ser juzgados por el gobierno yaqui, según su derecho consuetudinario.

Contrario a lo que se piensa, respecto al desplazamiento cultural, la investigación etnográfica me permitió observar una fuerte actividad en lo relacionado con las prácticas

¹¹ Es interesante observar cómo los mestizos se han integrado cada vez más al sistema tradicional de la ritualidad yaqui, por lo que también ofrecen “pago de manda” a los santos en caso de enfermedad, y participan en las ceremonias yaquis bajo los términos que éstos les comunican. La “manda” es sinónimo de juramento o de pago por el restablecimiento de la propia salud o la de algún familiar. Generalmente “la manda” es impuesta por algún familiar durante la infancia del jurado.





tradicionales de la cultura yaqui. Por ejemplo, la iglesia de Vícam Estación es la que cuenta con mayor número de participantes rituales durante la Semana Santa (200 *chapyekas*, mientras que en otros pueblos apenas se llega a 50),¹² lo que es un buen indicador para los yoeme, quienes consideran que “las mandas” se están pagando “como debe ser”, pues no hay abandono del compromiso ritual.

Actualmente Vícam Switch no es considerado por algunos yaquis como pueblo tradicional, pues posterior a la restitución cardenista se refundó Pueblo Vícam a cinco kilómetros de Vícam Estación, con ello, parte de la población yoeme, asentada en Switch, se desplazó al nuevo lugar. No hay acuerdo respecto a cuál de estas dos localidades es legítimamente la que pertenece a los ocho pueblos tradicionales, pues ambos se asumen como tal y argumentan tener en su poder los *bastones tradicionales de mando* que les confieren la legitimidad del Gobierno Tradicional.¹³

Trabajar en Vícam Estación me resultó ventajoso, ya que observé aspectos ligados con la repercusión que tiene nuestra opinión académica como antropólogos en las comunidades. Algunos gobernantes de Pueblo Vícam y de los poblaciones que los apoyan, por ejemplo, en una ocasión trataron de alentarme a dejar mi investigación en Vícam Estación y profundizar en sus pueblos, argumentando que ellos son “los legítimos”. Estaban seguros de ello dado que, según sus argumentos, “hasta los investigadores lo dicen en sus publicaciones”.

Recapité entonces en que nuestra opinión como antropólogos, que inevitablemente llegará algún día a las comunidades o a las instancias de gobierno, es un discurso que sustentan posiciones ideológicas propias y discursos de determinados grupos al interior de los pueblos. Esto no es poco importante: en ciertas coyunturas políticas dichas opiniones pueden costar muy caro a las comunidades indígenas.

La incidencia de la opinión académica es muy fuerte, tal como lo muestra la reciente deslegitimación, por parte de los gobiernos estatal y federal, de la lucha yaqui organizada en Vícam Estación. En coordinación con otros sectores mestizos, los yoeme switchños se opusieron a la construcción de un acueducto que desviaría las aguas de una de las presas que nutre el río Yaqui. Se organizaron en un plan de acción en el que se acordó bloquear la Carretera Internacional que cruza su terri-

¹² Los *chapyekas*, también conocidos como *fariseos*, representan a los enemigos de Jesús y de los yaquis. Son personajes enmascarados que durante la Semana Santa buscan matar a Jesucristo, por lo que lo persiguen durante toda la Cuaresma. Quienes sustentan este cargo lo cumplen como “manda”.

¹³ Por supuesto la problemática es más profunda que la aquí descrita e involucra diferentes procesos económicos, políticos y sociales que en coyunturas muy específicas condujeron a agudizar la disputa entre Pueblo Vícam y Vícam Estación, así como en un caso paralelo entre “Pótam tradicional” y “Pótam Pinito”, sin embargo, por cuestiones de espacio, no tocaré estos temas en este artículo, pero, con el fin de profundizar al respecto, recomiendo leer De la Maza (2003).





torio (Lerma, 2011b). En respuesta, los funcionarios del gobierno solicitaron al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) un peritaje antropológico, inexistente, de la tribu yaqui. La oscura intención era “confirmar” que los habitantes de Vícam Estación “no son yaquis”, y así señalar, tal como se dice entre algunos sectores yoeme y como lo aseguran algunos antropólogos, que no son un octavo pueblo tradicional.

Los discursos así cristalizados, han sido el argumento político del poder hegemónico sonoreño para reprimir las protestas yaquis que no coinciden con sus planes de gobierno. Ante esta situación, mi implicación como antropóloga ha tomado un matiz distinto: principalmente asumo que mi discurso no muestra preferencia por las posiciones políticas que al interior y al exterior de la etnia tiendan a deslegitimar algún sector yaqui, cualquiera que éste sea. Sitúo los resultados de mis investigaciones con una actitud crítica al sistema capitalista, pues considero que las divisiones internas entre los yoeme benefician principalmente al poder hegemónico.

Reconozco que he dado un paso significativo entre sólo “entografiar” y hacer activismo a favor de las causas yaqui, ya que decidí apoyar las demandas de la etnia, tal como los asesores del sector organizado de la tribu me lo han solicitado. Parto de que mis conclusiones son resultado de la investigación etnográfica, un método que, como ya señalé más arriba, está mediado por mi posición ética-política-teórica-ideológica.

En busca del dato: de esos que llamamos informantes y terminan por convertirse en amigos entrañables

Al interior de la tribu yaqui, como en toda sociedad, debe negociarse de manera diferenciada el ingreso con cada sector de la comunidad. En la segunda etapa de trabajo encontré desconfianza por parte de los gobernadores tradicionales y de sus asesores, motivo por el cual tuve que cambiar mi objetivo de investigación. Mi interés inicial era analizar las diferentes representaciones sociales del territorio yaqui, tomando en cuenta las fronteras trazadas en distintos planos geográficos a partir de la segunda mitad del siglo XIX; sin embargo, no me fue posible, dado que los gobernadores no querían concederme entrevistas al respecto, ni estaban dispuestos a mostrarme su archivo, pues, como en su momento señalaron: “éstos son de los yaquis y para los yaquis”. Más tarde comprendí que la negativa se debía a varios factores: no sabían si yo estaba del lado de Pueblo Vícam, si pertenecía a algún partido político o a otra religión que no fuera “la católica”;¹⁴ además, no sabían cómo iba a usar la información, ni porque estaba interesada en su territorio.

¹⁴ Los yaquis reconocen que tienen diferencias importantes con el catolicismo institucional, sin embargo, aun cuando su vida ritual sea bajo los términos de la costumbre yoeme, consideran que coinciden en varios aspectos con el culto católico, por ello, en numerosas ocasiones rechazan el contacto con otras religiones.





Eso cambió después de muchos años de frecuentar las comunidades y tras participar de alguna manera en sus procesos políticos. Pero creo que al principio las causas más significativas para no ser tomada con seriedad como investigadora eran dos: mi género y mi edad cronológica, combinada con mi edad social dentro de la cultura yaqui. Y es que para la cultura yoeme una mujer no puede estar sola en la calle, ni sola entre hombres, y sólo opina si es casada o alguna vez ha estado casada. En este sentido, para los yaquis, el que yo fuera soltera y no tuviera hijos significaba que seguía siendo una niña, así que fui enviada a hablar con las madres de familia de las juntas escolares para ver si ellas me podían dar información.

Dadas las circunstancias, las indagaciones que obtuve de las Guardias Tradicionales fueron a través de la asistencia a las asambleas dominicales y en reuniones políticas abiertas; asimismo, conté con algunas entrevistas muy específicas en las que los gobernadores me pidieron con antelación informes detallados.

Por su parte, las mujeres yaquis valoran mucho su rol social, ritual y laboral, y consideran que soportar el cansancio, el frío, el hambre y otras grandes incomodidades, como dormir en el piso, desvelarse toda la noche o hacerse cargo de los enfermos graves sin descanso, son atributos positivos que demuestran fortaleza y solidaridad con los otros en diferentes ámbitos de su vida cotidiana. De este modo, para ser aceptada, las mujeres de la junta escolar me pidieron comer austeramente “puros frijoles”, desvelarme en las fiestas, aprender a hacer tortillas y dormir en el piso a la intemperie, tal como ellas lo hacen. Al principio pensé que la tarea era fácil, pero en el transcurso de las fiestas de Cuaresma, cuando el desvelo es de hasta quince días seguidos, durmiendo en el piso al aire libre, descubrí que las condiciones que ellas me señalaban sí eran para valorarse y mostraban una gran solidaridad, pues ninguna se retiraba abandonando a las otras aun cuando estuvieran enfermas o cansadas.

De igual forma, para ser aceptada fue importante la concientización de mis posiciones corporales, entre ellas, por ejemplo, es mal visto cruzar las piernas. Cuando identifiqué ese aspecto, la aceptación se acrecentó, dando paso a una comunicación muy natural. Nunca hice entrevistas estructuradas con este sector, nos comunicamos siempre en charlas informales. Y ellas así lo prefirieron; incluso algunas me dijeron que les “daba pena” hablar frente a la grabadora.

Sin embargo, debo señalar que la manera como trabajé la etnografía fue centrarme principalmente en la familia con que estaba hospedada. Decidí situarme como si fuera un miembro más del hogar, y eso me permitió observar aspectos que no se perciben si se registran únicamente los actos rituales más conocidos, las fiestas más concurridas o los eventos con mayor estatus. De este modo me fue posible presenciar en el espacio doméstico varios rituales familiares, como la elaboración





de indumentarias mortuorias y las usadas como vestimentas rituales, la ceremonia de “echada de agua” para el recién nacido,¹⁵ y el uso de la rama de carrizo para ahuyentar los espíritus,¹⁶ entre otros. También, pude tomar notas acerca de la alimentación diaria, de creencias relacionadas con el embarazo y con la crianza, y de cómo se tratan algunas enfermedades. Y observé las relaciones jerárquicas en la familia, el modo como se concilian las disputas, las maneras de repartir las tareas y las interdicciones impuestas a mujeres y hombres según su edad.

Dado que estaba con una familia con alto estatus por sus cargos rituales, muchas veces no me fue necesario buscar entrevistas al exterior. En la familia, como ya señalé, estaban representados casi todos los cargos rituales que existen en la tribu yaqui: miembros del gobierno tradicional, jefe de la iglesia, danzante de Venado y de Coyote, *alpes* de bandera, *chapyeka*, *matachín* y una aprendiz de curandera. Sin embargo, debo decir, y esto no lo puedo pasar por alto, que la persona que más datos me dio fue el padre de familia: don Fermín, un hombre que laboró muchos años como “regador de agua” en los campos de cultivo por las noches y que actualmente es ciego. Él reconoció que debido a su ceguera había construido una amistad muy profunda conmigo. Al ser invidente no podía salir de su casa ni moverse solo a ningún lado, así que pasamos mucho tiempo conversando. Llegamos al grado de conversar toda una semana debajo de un árbol de algodón. Después de esa plática tan amena, cada que charlábamos, don Fermín me preguntaba si tenía mi cuaderno porque tenía que decirme algo muy importante y debía anotarlo. Él fue quién me indicó las fechas en que debía asistir a registrar determinados lugares, me explicó detalles del ciclo ritual, del calendario agrícola, de las relaciones entre humanos y animales, y me contó la forma en que se desarrolla la organización social. Me narró la historia de sus ancestros durante el periodo de guerras y me puso al tanto de las disputas políticas. Esperaba con agrado a que volviera de mis recorridos y le contara todo lo que había visto, pues me convertí de algún modo en su observadora.

Por mi parte, yo le leí varios textos especializados sobre la cultura yaqui y él me señalaba si estaba o no de acuerdo. Con el tiempo construimos una fuerte amistad y nos hicimos confidentes, así que la información no fue en una sola dirección. En la última temporada de campo le leí mis notas, los borradores de mis trabajos y fuimos corrigiendo los textos durante la lectura. A veces nos reuníamos con toda la familia

¹⁵ La “echada de agua” es una especie de bautismo para los recién nacidos en la que se impone un nombre secreto, y con que será llamada la persona el día de su muerte. El ritual implica también presentar al bebé a la fuerzas de la naturaleza: viento, truenos y lluvia.

¹⁶ Uno de los usos de las ramas de carrizo es como herramienta de medición, por lo mismo, con ella se miden los cadáveres para calcular la dimensiones de la tumba. Se supondría que si un espíritu desea atacar por la noche a alguien mientras duerme, sale huyendo si percibe la rama el carrizo al lado del catre, pues lo remite a la tumba.





en el patio de la casa y comentábamos sobre algunos temas específicos para que los demás opinaran.

Restricciones y circunstancias adversas para la investigación

En general, los yaquis imponen una serie de restricciones a la investigación. Como señalé con antelación, es necesario pedir permiso oficial para permanecer y observar en las comunidades, pero otros aspectos también son importantes. No se permite fotografiar ni tomar video de las ceremonias rituales, así que difícilmente se puede registrar en imágenes la danza de pascola,¹⁷ del Venado y de los coyotes. La restricción se agudiza durante la Semana Santa, cuando acude mayor número de turistas a los pueblos.

Un Viernes Santo tuve la oportunidad de observar cómo los *chapyekas* desviaron una camioneta de la Carretera Internacional y la condujeron hasta la Colonia Yaqui. Desde ese auto, un grupo de mujeres habían osado fotografiar a los *chapyekas*, y éstos habían decidido llevarlas ante su jefe para amonestarlas. Las mujeres estaban muy asustadas, por lo que sólo una de ellas bajó del transporte para ser conducida frente al jefe de los *chapyekas* y recibir una sanción verbal. Tras este hecho me interesé en comprender la lógica de las restricciones. Encontré que las limitantes responden a dos factores: uno de carácter ritual y otro de origen social. Ser *chapyeka* implica asumir un cargo que marca a la persona hasta su muerte y que incluso la trasciende. Por ello, si un *chapyeka* deja registro de su atuendo o de los diversos elementos simbólicos que lo acompañaron durante su cargo —incluyendo restos del material de fabricación—, estaría condenado a penar como *chapyeka* por la eternidad. Así que la restricción busca eliminar este riesgo. Por otro lado, los yaquis defienden que su cultura les pertenece exclusivamente a ellos y evitan que la sociedad externa tenga acceso a sus costumbres, por tal motivo, no sólo limitan el registro de imágenes a los curiosos, también prohíben a sus propios miembros participar en publicaciones impresas sobre sus mitos, historias, creencias y costumbres en general.

Bajo esta lógica se comprende que el acceso a los archivos del gobierno tradicional es muy restringido para los no yaquis. Del mismo modo, no están permitidas las audiograbaciones musicales, misas o discursos de la Guardia Tradicional, a veces ni el registro de notas durante los eventos ceremoniosos. Puede preguntar-

¹⁷ Los pascolas son danzantes enmascarados que representan el mundo de la naturaleza, del monte y del mundo antiguo. Generalmente comparten el espacio la ramada ritual con el danzante de Venado, aunque se trate de danzas separadas.





se con posterioridad, pero no mientras éstos se realizan. La estrategia que usé en un determinado momento fue anotarme los pormenores en los brazos en forma de clave, cubriéndolos con manga larga, y grabar con mi propia voz la interpretación de los garabatos por la noche. Profundicé semanas más tarde sobre algunos detalles al finalizar el periodo festivo o ritual con algunas personas.

Por otra parte, la investigación etnográfica se complica dependiendo de los espacios que están involucrados para tal fin. A estas alturas entiendo que el aspecto político es de los más accesibles, pues la mayor parte de las interacciones políticas se hacen en público. Otros espacios, en cambio, son de suma privacidad. Algunos ejemplos son: el ocultamiento de la cueva en que se deposita la Virgen del Camino, la cual se baja de la sierra sólo una vez al año y es protegida por veinte hombres armados; la fabricación de la indumentaria *chapyeka* que no puede ser vista por las mujeres, por lo que los hombres la hacen en el monte, buscando ocultarse de las miradas femeninas; y las restricciones para subir a la sierra del Bacatete, ya que se requiere permiso especial del Gobierno Tradicional, entre otras.

Quiero señalar otro tipo de condiciones adversas para la observación, y no de las restricciones impuestas con ese fin por los yoeme, sino de características de la propia cultura y que a veces los antropólogos no podemos afrontar. En éstas sí está involucrada la adversidad del ecosistema. Para los yaquis es común asistir a una fiesta que puede durar más de una semana y quedarse a dormir a la intemperie, situación normal porque los yoeme están acostumbrados al clima y al polvo. Eso sucede cada año en las fiestas de Cajetes y Trinidad, en Pótam; en la de San Juan, en Pueblo Vícam; en la de la Santa Cruz, en Tórim, y en la de la Virgen del Camino, en Loma de Bácum. No se acostumbra que la gente del pueblo brinde cobijo en sus casas a los visitantes, ni siquiera a los de la tribu, así que comer, dormir e ir al baño son cosas que debe resolver cada persona a su manera: puede comerse todos los días lo que se ofrece en la fiesta (que por lo general es comida excesivamente salada), dormir en el piso y evacuar en el monte. En estas condiciones, si un antropólogo no está dispuesto a dejar su confortable vida en casa, con seguridad se perderá la mitad de la investigación etnográfica.

Los aspectos que evalúa la tribu yaqui son “resistir, aguantar, permanecer y desvelarse”, indicadores favorables para ser aceptado. El clima caluroso juega a favor de los yoeme, quienes miden las relaciones sociales con los externos de acuerdo con sus posibilidades y disposición para aguantar lo que ellos soportan. La solución que yo encontré fue cargar con una tienda de campaña, aunque esto desatara la burla de varios de la tribu. Les causaba gracia, pero les mostró la disposición que tuve para estar en las fiestas. De hecho, en una temporada de campo, durante las celebraciones de Trinitaria, permanecí con la tienda instalada por más de una semana. Para aguantar trataba de recuperar el





sueño durante el día, recostada en una carretilla. Esto, que parecía tan simple, cambió algunas cosas: el Gobierno Tradicional de Pótam puso a mi disposición a dos guardias armados de la tribu para que me auxiliaran durante el tiempo que durara la fiesta; esto ayudó a que algunos borrachines dejaran de pedirme dinero a cambio de información. Y es que es costumbre que los antropólogos estadounidenses paguen a sus informantes, así que algunos yaquis esperan contar con la remota suerte de encontrarse con un antropólogo y pedirle dinero.¹⁸

Otra limitante que no quiero dejar pasar es la forma como el investigador se da a conocer ante la comunidad. En territorio yaqui me encontré con algunos colegas que prefieren pasar desapercibidos como investigadores, así que su profesión como antropólogos permanece oculta y no piden permiso en la Guardia Tradicional. Se presentan como amigos, simpatizantes o interesados en el folclor. Sin embargo, algunos yoeme me han comentado que se incomodan por ello, pues sospechan que la actitud del visitante no es natural. Esto provoca un alejamiento de las personas del investigador. Y es que con los yaquis, cuya personalidad es desconfiada, es preferente ser claro y exponer los verdaderos intereses para fortalecer la confianza y poder. Además, ser investigador evidente y no oculto permite realizar investigación a diferentes niveles: hacer entrevistas estructuradas a los miembros del gobierno tradicional, quienes exigen formalidad; solicitar el ingreso a rituales privados o domésticos; pedir explicaciones detalladas de los eventos; preguntar lo que uno considere pertinente, y hasta permitirse ofrecer hipótesis o pequeñas teorías a la gente de lo que uno observa.

Bajo estas consideraciones, creo que la limitante más grande que enfrenta un investigador al hacer etnografía puede ser uno mismo.

Para concluir

Lo narrado en este artículo tuvo por tarea mostrar los pormenores del trabajo etnográfico en una cultura del noroeste mexicano. Sin duda, la experiencia de cada investigador será diferente y eso lo conducirá a mostrar una perspectiva particular del trabajo en campo. Por mi parte, centré el interés en exponer cómo influyen las condiciones históricas, contextuales, sociales y personales en la observación en comunidad. Mi pretensión (y que quizás sólo fue eso: una pretensión) fue mos-

¹⁸ Jane Holden ofrece en el prólogo de su libro, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, la justificación acerca de los motivos por los cuales pagó a sus informantes, y que, desde mi punto de vista, es loable, pues pocos investigadores asumen que realizan este tipo de acuerdos (Holden, 1978).





trar cómo las relaciones sociales y culturales de un grupo en ocasiones se convierten en verdaderas trabas para los investigadores; y cómo estos retos pueden ser superados dependiendo de su flexibilidad y de su disposición. Concluyo, por lo tanto, que para los yaquis, lo más importante es conocer las intenciones de los etnógrafos y etnógrafas, sus posicionamientos políticos y el nivel de implicación que tienen con ellos.

Referencias

- Almada, Ignacio (2000), *Breve historia de Sonora*, México, FCE/Colmex.
- De la Maza, Francisca (2003), *El sistema político yaqui contemporáneo: un análisis del gobierno, los conflictos y su relación con el Estado mexicano en el pueblo yaqui de Pótam, Sonora*, tesis de maestría, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Evers, Larry y Molina, Felipe (1992), “Don Alfonso Florez Leyva’s ‘Testamento’: Holograph, transcription, and translation”, *Journal of the Southwest*, vol. 34, núm. 1, primavera, Tucson, University of Arizona Press/The Southwest Center, pp. 72-106.
- Fabila, Alfonso (1978), *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, INI.
- Figuroa, Alejandro (1993), “Reproducción cultural e identidad étnica entre los yaquis y los mayos”, *Memoria del XVI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, vol. 2, México, Sociedad Sonorense de Historia/Unison, pp. 257-268.
- _____ (1994), *Por la tierra y por los santos. Identidad y resistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Conaculta/Culturas Populares, pp. 23-34.
- _____ (2004), “José María Leyva, Cajeme. Un símbolo para la identidad sonorense” en Valenzuela, José Manuel, *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Harris, Marvin (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Holden, Jane (1978), *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, México, FCE.
- Lerma, Enriqueta (2007), *Venado de dos cabezas. Políticas del lenguaje en las comunidades yaquis. El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui*, tesis de maestría en antropología, México, UNAM.
- _____ (2009), “Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante” en Gasparello, Giovanna y Quintana, Jaime (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, UAM-I, pp. 87-102.
- _____ (2011a), *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui*, tesis de doctorado en antropología, México, UNAM.





- _____ (2011b), “La legitimidad de la lucha yaqui por el agua”, *La Jornada del Campo*, núm. 51, 17 de diciembre, México.
- Lourau, René (1989), *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*, México, Universidad de Guadalajara.
- Olavarría, María Eugenia (1990). *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INI/UAM/CNCA.
- _____ (1992), *Símbolos del desierto*, México, UAM-I.
- _____ (2003), *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- Padilla, Raquel (1995), *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de yaquis y el otro triunvirato*, México, Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación y Cultura.
- Pintos, Juan Luis (2000), *Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales* (fecha de consulta: 25 de febrero de 2008), URL: <http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/construyendo.htm>
- Sánchez Azcona, Jorge (1991), *Introducción a la sociología de Max Weber*, México, Colofón.
- Spicer, Edward H. (1945), “El problema yaqui”, *América Indígena*, núm. 4, vol. v, octubre, México, D.F., pp. 273-286.
- _____ (1974), “Yaqui villages past and present”, *The Kiva*, núm. 1, vol. 13, noviembre, Estados Unidos, pp. 2-12.
- Spicer, Edward H. (1994), *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM- IIH.
- Tuan, Yi Fu (2007), *Topofilia. Un estudio sobre las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, España, Melusina.

Fecha de recepción: 26 de septiembre 2013

Fecha de aceptación: 8 de enero de 2014

