

EL HUYA ANIA 'EL MUNDO DEL MONTE' Y OTROS MUNDOS POSIBLES EN LAS LENGUAS YAQUI Y MAYO

José Luis Moctezuma Zamarrón
Centro INAH Sonora

En Barriga Villanueva, Rebeca y Esther Herrera Zendejas (eds.) *Estructuras, lenguas y hablantes. Estudios en Homenaje a Thomas C. Smith Stark*. El Colegio de México.

INTRODUCCIÓN

A pesar de los cambios ocurridos desde la llegada de los europeos al noroeste de México, sobre todo en algunos aspectos de la estructura social y de la cosmovisión de yaquis y mayos, han persistido elementos prehispánicos que junto con la introducción de nuevos elementos en la vida cotidiana y ritual de estos grupos étnicos, han dado sustento a configuraciones sincréticas que observamos ya entrado el siglo XXI. Entre los elementos de su cosmovisión que han permeado las transformaciones en los sistemas simbólicos de estos grupos de origen yutoazteca, sobresalen algunos términos ligados directamente con la visión del mundo del que forman parte, bajo un enfoque centrado en las diversas relaciones que se han establecido a partir del término *ania*, traducido al español como 'mundo, universo o ambiente', aunque también tiene el significado de 'grandeza' o 'todo lo que la vista alcanza a ver'.

En la lengua castellana el término para universo tiene las siguientes acepciones, según el Diccionario de la Real Academia Española (2001), 1. Mundo, conjunto de todas las cosas creadas. 2. Conjunto de individuos o elementos cualesquiera en los cuales se consideran una o más características que se someten a estudio estadístico. Entre los grupos de origen cahita la combinación de *ania* junto a otro sustantivo expresa un término particular que no sólo denota un espacio real y/o simbólico, ya que connota, a su vez, toda una concepción que tiene que ver con diversas representaciones de los universos ligados con su cosmovisión. A partir de sus prácticas, que incluyen recursos discursivos, a los que hay que añadir mitos relacionados con estos universos, es posible entender, incluso, ciertas prácticas cotidianas y rituales que le dan sustento a varios de los emblemas más significativos de sus identidades étnicas.

Ahora bien, los estudios sobre cosmovisión, mitología y ritualidad relacionados con este término y varios otros derivados de él han tenido como punto de partida los estudios antropológicos, entre los que destacan los de Giddings (1959), Olavarría (1990, 1992 y 2003), Olavarría, Aguilar y Merino (2009), Painter (1986) y Spicer (1994), para el caso de los yaquis, y Crumrine (1973 y 1988), Ochoa (1998) entre los mayos, así como los de Figueroa (1994), Olmos (1998), López, Harriss y Moctezuma (2010), Moctezuma, López y Merino (en dictamen), que incluyen ambos grupos étnicos. Por otro lado, desde la perspectiva lingüística apenas se han mencionado, traducido y en algunos casos comentado, las diferentes acepciones que tienen los compuestos que contienen al sustantivo ania, precedido por otro segmento léxico y que se han traducido de diversas maneras, sobre todo referidos en los vocabularios en yaqui, incluyendo los de Estada et al. (2005) y Molina, Valenzuela y Shaul (1999), así como los publicados para el mayo por parte de Almada (1999) y Collard y Collard (1962); sin olvidar algunas referencias en textos, como en Painter (1986) y Evers y Molina (1987).

En este trabajo pongo énfasis en una aproximación desde la antropología lingüística, un paradigma ecléctico que integra varios aspectos relacionados con el modelo de la etnografía interpretativa de Geertz (1987); el marco de la cosmovisión en antropología (Broda y Báez-Jorge 2001, Galinier 1990, Medina 2005 y Portal 1996), así como los estudios sobre yaquis y mayos indicados en el párrafo anterior; la antropología cognitiva (D'Andrade 1995) y lingüística cognitiva (Cuenca y Hilferty 1999), en particular los procesos que llevan a la creación de taxonomías folk o populares y el rol de las metáforas en la creación de representaciones en torno a las diferentes aproximaciones a las formas compuestas, a partir de la palabra ania, así como de otros aspectos derivados de los elementos que las construyen. En este sentido, interactúan varios factores como el mito, el ritual, las canciones, las flores y varios tipos de animales reales y míticos, similar en su elaboración a la investigación realizada por Feld (1990) para analizar la construcción del mundo kaluli a través de su interrelación con los pájaros y los múltiples factores conectados entre sí y no como elementos discretos. Si bien estos fenómenos los podemos caracterizar dentro del esquema de la estructura del significado léxico, como señala Hill (1992a), su relación con la cosmovisión de yaquis y mayos la hace más rica,

dada la fecunda dinámica que hace tan productivo el sistema léxico de los diversos “universos” tanto en la vida ritual como en la cotidiana de los miembros de estos grupos étnicos, en muchos casos a través de los diferentes discursos en torno a los mundos posibles dentro de estas sociedades, hasta cierto punto relacionadas, tanto en su matriz cultural y lingüística, así como de los procesos socio-históricos que le han dado forma a las culturas actuales, en algunos momentos divergentes debido a procesos de cambio, experimentados sobre todo entre los mayos en tiempos modernos.

Por último, resulta de gran utilidad el concepto de ideología lingüística basado en las representaciones, para entender la interrelación entre el lenguaje y su práctica cultural, no como un fenómeno estático (Woolard 1992); más bien desde una perspectiva dinámica, íntimamente relacionada con la conceptualización conformada por los miembros de ambos grupos étnicos a través de un largo proceso socio-histórico, que implica una configuración de ideas y praxis en el contexto de las correlaciones entre lengua y cultura, específicamente la cosmovisión, que le dan sustento a las identidades étnicas de yaquis y mayos.

EL HUYA ANIA Y SU DICOTOMÍA CON EL PWEPLUM

En la vida cotidiana y ritual de los antiguos pobladores de los valles de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte no existía una clara oposición espacial entre el llamado *huya ania*, traducido como ‘el mundo del monte’ y las casas-habitación de las rancherías que se encontraban dispersas dentro de ese espacio geográfico y simbólico. De *huya* ‘monte, selva, bosque’ y *ania* ‘mundo’. Durante la época prehispánica las rancherías formaban parte del paisaje de ese universo natural pero, con la conformación de los pueblos de misión durante la época colonial, se estableció un contraste entre el pueblo o *pweplum*, este último término utilizado por los yaquis, y el *huya ania*. En el *Arte de la lengua cahita* editado por Buelna (1989) para aludirse a pueblo aparecen dos expresiones sin hacer referencia al préstamo del español: *loreme hoahua* ‘pueblo de gente’, de *yoreme* ‘persona o gente’, *hoawa* ‘hogar’, así como *teopa* ‘pueblo por lo material’, vocablo más cercano al préstamo náhuatl *teopan* ‘iglesia’, que pasó como *teopo* al yaqui y *tio’opo* al mayo, esto debido a que la idea de los misioneros jesuitas era formar pueblos cuya edificación central fuera el templo. Debido a que el *Arte* se escribió a finales del siglo XVI, en la variedad cahita ya

desaparecida en el norte de Sinaloa, llamada tehueco, es probable que el préstamo *pweplum* entrara después, con el ingreso de los misioneros jesuitas en el Yaqui, a partir de 1617. Cabe aclarar que en el *Arte* aparecen únicamente por separado los términos *ania* 'mundo', *huia* 'bosque, yerba', *bahue* 'mar', *choqui* 'estrella', *teencu* 'soñar', *sehua* 'flor' y *oola* 'anciano', que forman parte de los términos compuestos dentro de la cosmovisión de estos grupos indígenas. La falta de palabras compuestas que dieran cuenta de la visión del mundo, sobre todo si se relacionaban con el sistema religioso prehispánico, fue una constante en la forma en que los misioneros trataron de borrar todo aspecto relacionado con la religión de los grupos nativos. Por ese motivo, en los materiales publicados por los religiosos ignacianos no existe ninguna referencia a mitos, rituales y formas que reflejaran la cosmovisión de los grupos autóctonos de la región, ni siquiera en su forma verbal.

A partir de la dicotomía pueblo-huya ania se hizo evidente una nueva caracterización del espacio dispuesto por el hombre y el mundo natural que lo rodeaba. Así, el huya ania se ha mantenido como un referente para yaquis y mayos al ser un lugar que ha suministrado parte de los medios de subsistencia para ambos grupos; en donde se localizan los seres benignos y malignos que interactúan con los miembros de ambas sociedades indígenas, de acuerdo a las normas establecidas en sus estructuras sociales. Además de ser un espacio de refugio, en especial algunos cerros en la zona Mayo y, sobre todo, la sierra del Bacatete, en el territorio yaqui.

En el huya ania se encuentran los seres míticos que pueden hacer el bien o el mal a quienes se internan en él. Entre ellos están los *surem*, pequeños seres que habitaron en el territorio yaqui y se negaron a ser evangelizados, habiendo establecido sus dominios en el *Yo ania* 'el reino antiguo y venerable, el gran universo o el universo ancestral', derivado de *yo'owe* 'viejo, anciano, venerable, grande, jefe, mayor' y *ania* 'mundo'; representando la fuerza mágica del universo. Para los yaquis el huya ania representa la manifestación física del Yo ania (Molina, Valenzuela y Shaul 1999, p. 63), mientras que Evers y Molina (1987, p.62) lo traducen como el mundo encantado; un lugar mítico fuera de todo tiempo y espacio históricos. Más aun, Spicer (1994, p. 81) señala el *batnaataka* como un 'tiempo mítico', expresado en una ausencia de límites, similar a los sueños, en este caso en

concordancia con el *tenku ania* 'mundo de los sueños'. Por su parte Almada (1999, p. 17) afirma que *batnaateka* 'antes, anteriormente', hace referencia a los antepasados, desde el punto de vista mítico. Los surem se convirtieron en seres marinos o los llamados animalitos del monte (hormigas, lagartijas, alacranes, etc.), estos últimos representados en las máscaras de los pascolas, o sustraídos simbólicamente del interior del arpa, por el hueco en el cuerpo de este instrumento de uno de los músicos de pascola, con las varas que llevan estos personajes al inicio de su actividad dancística. Según, prosigue el mito, aquellos que aceptaron la evangelización se convirtieron en *yoemem* 'personas', conocidos a partir de la época colonial como los yaquis. La tradición oral señala que los surem han ayudado a los yaquis cuando se adentran en los lugares más intrincados de este espacio simbólico, en especial cuando lo hicieron durante el tiempo en que el Bacatete, prototipo del huya ania, servía de refugio a quienes peleaban por la defensa de su territorio y soberanía.

Entre los mayos casi ha desaparecido el mito de los surem. Solamente algunos ancianos recuerdan que sus antepasados les contaban de los surem, seres pequeñitos que habitaban esas tierras antes de la llegada de los autonombrados *yoremem*, durante lo que han llamado el *batnaateka*. Es de suponerse que este mito era compartido entre los grupos de origen cahita, aunque no existen claras referencias sobre él en la época moderna. La semejanza entre yaquis y mayos nos hace considerar que ambos compartían los mismos mitos pero con el tiempo los mayos los fueron sustituyendo por algunos otros, como el de la Sagrada Familia, de origen católico, pero no alejado de la relación de la simiente prehispánica, *Tata O'ola* 'padre sol', *Maala Mecha* 'madre luna', y su hijo *Yoreme* 'mayo' (Crumrine 1980). Una relación similar, pero no idéntica se encuentra en el mito yaqui de creación, en el cual se establece que toda *hamut* 'mujer' es hija de *Mala Mecha* 'madre luna' o María Santísima. A su vez, todo *o'ou* hombre es hijo de *Ta'a* 'sol', también referido *Apo Senior* 'El Señor' (Olavarría 1992, p. 24). En esta dicotomía a la mujer se le ubica dentro del rango de la naturaleza al señalar el mito que todos los animales son hijos de la luna (Ibid.) Al igual que el mito de los surem, los universos del *yo ania* y *tenku ania* casi han desaparecido de la cosmovisión al interior de la comunidad mayo, sin embargo siguen totalmente vigentes los

universos geográficos del huya ania, chokkim ania y bawe ania, además del simbólico sewa ania.

También se localizan en el huya ania seres malignos de varios tipos, como el chivato, un macho cabrío que puede otorgar sus dotes a los integrantes del grupo ritual de los pascolas, para ser mejores ejecutantes de la música, danza y del discurso jocoso practicado durante su actuación en el interior de la ramada de los pascolas, teniendo este recinto ritual como referente al huya ania. Para acceder a los dotes concedidos por el chivato, los iniciados deben acceder al *tenku ania* 'mundo de los sueños' o más bien 'mundo de las vivencias o las visiones', debido a que no es necesario estar dormido para tener una vivencia en el huya ania, aunque la palabra *tenku* se traduce como 'sueño'. Quien posee el valor de enfrentarse a los entes que otorgan éstos dotes, se adentra en lugares recónditos del monte en su búsqueda por ser un magnífico ejecutante. Allí podrá encontrarse con el chivato o también con la víbora gigante, a la que no debe temer para adquirir el don o de lo contrario será transformado en uno de los animales que habitan en la cueva, de acuerdo al mito referido por Figueroa (1994, p. 258).

En el huya ania también habitan los *yoawa* 'seres de la tierra, no animales', los cuales poseen el *moream* 'magia [negativa] que tienen los *yoawa* para transformarse en humanos'. El *yorem wo'i* 'hombre-coyote' es otro ser maligno que se convirtió en mitad hombre, mitad coyote al haber cometido incesto, incluyendo a los parientes rituales, tan importantes en el sistema de cargos, los grupos de promeseros y la activa participación de las diferentes corporaciones ceremoniales. La falta cometida por el *yorem wo'i* representa una grave transgresión a las estructuras de parentesco, tan importantes al interior de ambos grupos de origen cahita.

Otros personajes negativos son el *housi* 'fantasma o duende' y el *yorem baakot* 'hombre culebra', quienes se transformaron en entes malignos al no seguir la normatividad del grupo y haber cometido una falta grave en contra de los preceptos del grupo. Estos sujetos dañinos pueden internarse en el pueblo para hacer el mal pero en general se localizan en el huya ania, a donde se les puede topar en sitios recónditos del monte, las cuevas, los agujajes y muy en particular durante las noches, cuando la oscuridad hace posible su aparición

para espantar a quienes se internan en el huya ania, así como anteriormente en las vegas de los ríos Mayo y Yaqui.

SEWA ANIA 'MUNDO FLOR'

Al huya ania se relaciona el *sewa ania* 'mundo flor', que viene del término *sea* o *sewa* en yaqui y *sewa* en mayo, espacio simbólico de donde proviene el *maso* 'venado', ser primigenio de los cahitas, representado, sobre todo, en la figura del *maso yi'ilero* (en mayo) y *maso ye'eme* (en yaqui) 'danzante de venado' y mostrado a través de las canciones interpretadas por los *masobuikame* 'cantadores de venado'. Por su relación con ese espacio mítico al danzante del venado lo nombran en la lengua indígena *sewa yoleme*, formado por *sewa* 'flor' y *yoleme* 'honorífico para persona'. En las canciones interpretadas únicamente en su lengua nativa se hace referencia a la *sewa* y al mundo vegetal y animal que habita en el huya ania y en su extensión simbólica, el *sewa ania*. A la cabeza del venado le nombran *sewa* y en el atuendo de los danzantes está presente en varias partes de su parafernalia las figuras de la flor, ya sea en las flores de papel que adornan la cabeza del venado mayo o de las listones rematados con bordados de flores en el caso de la cabeza del venado yaqui, así como las flores bordadas en las muñequeras y las fajas de estos últimos. Las representaciones en los cantos de venado ofrecen una gama de relaciones entre el venado y otros animales, así como la flor y el espacio en donde florece. Esto lo podemos ejemplificar mediante las siguientes canciones:

Sewa malichi

Sewa ili sewa mali
Sewa ili sewa mali
Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe
contigo abajo

Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe
contigo abajo

Sewa ili sewa mali
Sewa ili sewa mali
Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe
contigo abajo

Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe
contigo abajo

Cervatillo

venado pequeño, cervatillo
venado pequeño, cervatillo
un colibrí verde juega

del cerro
un colibrí verde juega
del cerro

venado pequeño, cervatillo
venado pequeño, cervatillo
un colibrí verde juega

del cerro
un colibrí verde juega

| | |
|---|-----------------------------|
| | del cerro |
| Amani su mekka sewa mayoachou bíchaka las flores | A lo lejos, en la orilla de |
| Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe contigo abajo | un colibrí verde juega |
| | del cerro |
| Siali senuk semaluku kauta bebetuk ket yeewe contigo abajo | un colibrí verde juega |
| | del cerro |

Tomado de Rivera (2004, ps. 50-51)

Ili maso

Ili maso
Huyapo bwiapo
Komsu siika
Se repite cinco veces

Matchuka teweli bam
azul turbia,
Yoko bampo se heka
bebiste,
Notteka toloko bwiapo komsu sika
tierra,

Sewa hekapo komsu hiyawa

llamando

Ili maso
Huyapo bwiapo
Komsu siika

Tomado de Evers y Molina (1987, p. 118)

Pequeño venado

pequeño venado
en el monte, por la tierra,
hacia abajo, él vino.

Llegó la mañana, agua
en el agua cenagosa, tu
volviendo la luz azul en la
hacia abajo, tu viniste,
sobre la flor sopla el viento,
hacia abajo, tú estás

pequeño venado
en el monte, sobre la tierra,
hacia abajo, él vino.

En estos ejemplos aparecen varios elementos de la cosmovisión de yaquis y mayos, así como formas metafóricas para referirse al huya ania y al sewa ania, en particular dos de las figuras más representativas del espacio simbólico, el venado y el colibrí, conocido como chuparroza en la región. Para estos grupos, ambos animales son considerados los seres prototípicos del sewa ania, mostrados en el canto como una pareja juguetona que retoza en su espacio natural. El venado presenta una simbiosis con la flor, tal como aparece en el primer canto, mientras en el segundo se muestra en su forma denotativa. Además, la flor es representada de forma poética al referirse a ella como parte del paisaje en donde habita el venado. Así, la flor y el venado forman una dupla

que se entrelaza en los cantos de venado, siendo las dos entidades más recurrentes en los cantos para que dance el venado. Además, en el segundo canto aparece una referencia a al aguaje en donde toma agua el venado y en esos casos el danzante de venado tienen que realizar un movimiento específico que muestra la acción del venado cuando bebe agua.

Las flores también están presentes en el atuendo de los pascolas, ya sea en la flor de papel que se colocan los danzantes mayos en la cabeza y sus músicos en el sombrero, o las borlas de colores que amarran un mechón de cabello entre los yaquis, así como las borlas que rematan los *ténabaris* 'sarta de capullos de mariposa' colocados alrededor de las pantorrillas, en ambos grupos de danzantes. Para ser un buen pascola, venado o músico de estos grupos rituales se afirma que hay que tener un sueño o vivencia en lo que se caracteriza como el *tenku ania* 'mundo de los sueños'. El encuentro con el chivato, manteniendo la fortaleza, le da al iniciado la posibilidad de conseguir los dotes necesarios para el buen desempeño de su labor en uno de los llamados "oficios" con mayor reconocimiento al interior de estos grupos, ya que para que una fiesta religiosa, ya sea familiar o comunitaria, tenga el validez es necesario la contratación de quienes al aceptar su participación se convierten automáticamente en los anfitriones de la fiesta. Los pascolas pertenecen al *huya ania*, en particular a la parte negativa de ese lugar, con su lenguaje soez y sus bromas sexuales y escatológicas, aunque su *tekia* 'trabajo ritual' se lo hacen a Dios, de allí que el símbolo de la cruz, *kus* en yaqui y *kuurus* en mayo, esté vinculada directamente con la flor, presente en su parafernalia y actuación. La cruz pintada y/o tallada en la máscara de madera del pascola; el persignarse frente al altar de la enramada, denominada ramada en esta zona, o las pocas veces que ingresan a la iglesia, así como hacer la señal de la cruz con el pie sin tocar el suelo, al inicio de su danza durante cada son, muestra claros signos de su doble rol en el sistema ritual de estas agrupaciones indígenas. Asimismo, se encuentra la cruz de madera colocada frente a la casa de todo aquel que se reconozca como yaqui o mayo, la cruz mayor frente a la entrada de la iglesia y la cruz del perdón en el cementerio. Las primeras dos se conocen como las cruces vestidas durante las fiestas religiosas familiares o comunitarias; ataviadas con flores o listones de colores al representar una ofrenda. Molina, Valenzuela y Shaul (1999, p.83) señalan que en el caso de la

kus los yoemem tradicionalmente tuvieron un símbolo del sol, similar al de la cruz de Malta.

Jane Hill (1992b) señala la importancia de la flor entre los grupos yutoaztecas. Para yaquis y mayos esta tiene un particular simbolismo, sobre todo en su carácter de purificadora; de representar un sitio sagrado: el *sew* *ania*; así como ser un eficaz medio en contra de entes malignos, además de haberse convertido en dadora y reproductora de vida. En este último sentido, no es gratuito que dentro del mito del árbol parlante aparezca como traductora de lo dicho a los *surem* una mujer llamada *sea hamut* 'mujer flor', ya que hace referencia a su labor de dictar los diseños del árbol y de reproductora de una sociedad con un sentido identitario fuertemente arraigado a partir de uno de los principales mitos de creación. Junto con esta forma de caracterizar a la mujer yaqui, también se encarna el aspecto vital del cuerpo a través de la forma *sea taka* 'cuerpo de flores o cuerpo espiritual', aunque reservado para quienes tienen relación con el *yo ania* (Olavarría, Aguilar y Merino 2009, p. 73). Por esos motivos la flor se encuentra siempre en los diversos rituales celebrados por ambos grupos étnicos, así como en la vida cotidiana, tanto en su condición natural, o plasmada en distintos motivos, por ejemplo en las flores que adornan los ahora vestidos tradicionales de las mujeres yaquis, sobre todo visibles los días de fiestas religiosas; además de su representación en forma simbólica, cuando se refieren a ella por sus diversos valores y en las ofrendas a imágenes religiosas, difuntos y seres benignos, como el venado o algunos otros animales, sobre todo los que viven en estado salvaje, incluyendo los pájaros. Esta espiritualidad se refleja claramente en el término usado para hacer referencia a la flor en la celebración del catolicismo nativo de los mayos a través de la forma verbal *yuptia* 'señala'. Según un mito mayo postula que Dios señaló a todos los *yoremem* con una flor de la fiesta y les encargó que la cuidaran para que anualmente fuera renovada (Almada 1999, p. 389).

Sin embargo, más que un rasgo de género femenino, por lo antes indicado con respecto al venado, los pascolas, los matachines y otros personajes rituales y ornamentos masculinos, podemos interpretar el papel de la flor como un constituyente dual, reproducido en ambos géneros sin crear conflicto en cuanto a su calidad definitoria en tal naturaleza, tanto en los mitos, en el ritual, como en la cosmovisión que ha llevado a los miembros de estos

grupos étnicos a ubicarla en un esquema dual, en el cual se neutraliza la condición de género en varios entornos culturales. Dado su carácter polivalente, la flor tiene varias connotaciones, algunas de las cuales están relacionadas con alma, espíritu, vida, sentimiento, pureza, felicidad, danza, purificación, arma divina, paraíso, fuego y adorno.

Al *sewa ania* se le relaciona con la *Looria* 'la gloria'. El lugar a donde van las almas de los yaquis y mayos que en vida fueron congruentes con las normas marcadas por sus respectivas sociedades, sobre todo en términos de su participación en los rituales comunitarios y familiares y en su práctica como actores del ritual, autoridades tradicionales y grupos de promeseros, además de otros preceptos que aquí no mencionaremos. Según cuentan los mayos, la *Looria* se puede entrever al momento de levantarse la Gloria el sábado de Semana Santa, cuando los grupos de *bahi Mariam* 'tres marías' (conjunto de niñas) y *bahi Reyesim* 'tres josés' (conjunto de niños), estos últimos encargados de vencer a los enemigos de Cristo, conocidos como fariseos, arrojan sus pétalos de flores para purificar a los seres malignos, que en esos momentos regresan al orden establecido al abrirse la gloria, representada simbólicamente por una cortina que se recorre frente al altar de la iglesia, mientras los pascolas y el venado, acompañados por uno de los *alawasin* de los fiesteros, corren en tres ocasiones entre la cruz mayor que se encuentra al frente de la iglesia y el espacio delimitado por las cortinas, azotando sus ramas de mezquite en el piso de la iglesia. Estos dos grupos infantiles están integrados en la ritualidad yaqui bajo el nombre de *anhelguarda* y al igual que entre los mayos utilizan las flores como armas frente a los fariseos, conocidos como *chapyecas* al interior de este grupo étnico.

Casi al final de la ceremonia del cabo de año de un difunto, en un ramo de flores se colocada una paloma ornamental, que simboliza el espíritu santo. La sitúan en el extremo más alto de un poste en el que amarran listones de colores, también haciendo referencia al mundo flor. Al compás de la música de cuerdas los matachines hacen una trenza bailando mientras hacen sonar sus sonajas al ritmo de la música, llevando en la otra mano una especie de cruz o quincunce adornada con plumas o flores de colores y sobre la cabeza una corona llamada también *sewa*. Según la concepción yaqui, al final de la danza la persona fallecida va acompañada del espíritu santo a la *Looria*, ubicada en el

sewa ania, a compartir con los seres de ese mundo un espacio de armonía con especies animales y vegetales cuyo carácter benigno lo hace susceptible de gran valor para los miembros del grupo, dejando atrás el mundo de los vivos, sus pasos recogidos y el camino oscuro que tuvo que transitar desde su muerte hasta la celebración del cabo de año.

La familia del difunto tiene la facultad de pedirle a los pascolas realizar determinados juegos para finalizar el ritual mortuorio. En uno de ellos los pascolas se recuestan para embadurnarse lodo en la cara, formado con el líquido del tambor de agua de los cantores de venado y la tierra sagrada de la ramada de los pascolas, luego de que el danzante de venado les indica en donde se localiza el lugar exacto en donde se encuentra el lodo, como una referencia a la capacidad que tiene ese animal para encontrar el vital líquido en el territorio desértico. Acto seguido corren fuera de la enramada para embarrar el lodo en las ropas de varios de los participantes del ritual, sin importarles género, edad o rango social. Entre risas, los asistentes lo aceptan porque representa una bendición, a la que nombran también sewa. Esto está en concordancia con la combinación del agua con la tierra, la cual produce uno de los acontecimientos más apreciados por los yaquis y mayos, el florecimiento del huya ania. También llevan a cabo otro juego en el que salen de la enramada y hacen piruetas frente a la cruz de pequeños troncos de mezquite colocada frente a ella. A esto le llaman “inventar la lluvia”, debido que al lanzar polvo y hacer cabriolas hay una referencia al pedido de la lluvia, indispensable para el florecimiento del huya ania.

El juego de la venta de *kabam mochik* ‘huevos de tortuga’, con los grandes cascabeles de metal, o coyolis, que llevan colgados del cinto los pascolas, también hace referencia a un animal semiacuático, al igual que el juego del *boobok* ‘sapo’, en el cual los pascolas se ponen en cuclillas, haciendo las veces del sapo. Los pascolas también salen a cazar de manera figurada a los animalitos del monte, hechos de pan con figuras de algunos de estos animales, como la *wíkuim* ‘lagartija o iguana’, conocida como cachora en la región. Los familiares del occiso esconden las figuras de los animalitos del monte entre los árboles de los alrededores. Los pascolas, sin sus máscaras, salen con una botella de refresco llena de agua o alguna bebida alcohólica colgada al hombro con un cordón, además de sus arcos y flechas. Entre

bromas escudriñan el espacio hasta que encuentran los animalitos y en ese momento comienzan a jugar con los niños y jóvenes para ver quién se queda con la presa, corriendo y revolcándose hasta que uno logra ganar la preciada pieza. Otra cacería se lleva a cabo entre los pascolas y el venado. En una casa cercana esconden al danzante del venado, mientras los pascolas, ahora en su faceta de cazadores, lo buscan afanosamente hasta dar con él y matarlo. Esta práctica está ligada con la relación vida-muerte y con la muerte simbólica del venado, para dar gracias a Dios por los alimentos compartidos en el ritual.

BAWE ANIA 'OCÉANO'

El *Bawe ania* 'el mundo del mar' representa uno de los universos de estos grupos íntimamente relacionado con el modelo del *huya ania*, aunque con ciertas particularidades que lo ubican fuera de la categoría del mundo del monte. Al igual que éste, el *bawe ania* es dador y supresor de bienes y existencias. A través de él se obtienen recursos naturales para los miembros de ambos grupos, pero también juega un papel importante cuando se rompen las reglas de convivencia dentro de las comunidades indígenas, por lo que pone en riesgo la vida y los bienes, no sólo de las personas que quebrantan las normas de la sociedad, sino puede hacer peligrar a toda la población, mediante el poder de los huracanes o a quienes se adentran en el mar en temporada de tormentas. Al mismo tiempo, los seres del mar pueden ayudar o causar daños a los miembros de estos grupos étnicos.

Entre los mayos, al océano se le conoce como *Bawe humyola ania* 'la mar vieja', derivado de *baawe* 'mar', *humyola* 'viejita', *ania* 'mundo'. Para los miembros de este grupo indígena la mar es una mujer, a la que se puede ver flotando en el agua. Por las implicaciones culturales que involucra la relación de los hombres con el mar, también se le llama *Itom bawe humyoola ania* 'nuestra mar vieja'. A ella se le reverencia y se le teme, ya sea por los dones que le provee a la gente, o por los males que puede causar tanto a los pescadores como a la población, durante la época de huracanes, muchas veces devastadores en las comunidades yaquis y mayos, sobre todo porque la mayoría se encuentran muy cerca de la zona costera y la entrada de un meteoro puede hacer grandes destrozos y provocar fuertes inundaciones en la amplia región de los valles del Yaqui, Mayo y Fuerte.

Según otro de los mitos yaquis, en el bawe ania habita el *Bawechiika* ‘espíritu del mar’, de *bawe* ‘mar y *chiikam* ‘restos, sobras’, que regresa la basura a la playa. Este personaje no le gusta que arrojen al mar los desechos y por esa razón se pueden observar a la orilla de la playa los desechos que este ser regresa para mantener limpio su dominio.

Aunque no provenga del bawe ania, existen otras representaciones relacionadas con el *ba’a* ‘agua’. Una de ellas vincula a la serpiente con el río y el arcoíris. La boa y el arcoíris se nombran de la misma manera *kurues* en mayo y *namukurues* en yaqui. A la tromba o tormenta la llaman *namu baakot* o *ba’a baakot*, que literalmente significa culebra de agua, de *naamu* ‘nube’, *ba’a* ‘agua’ y *baakot* ‘culebra’. Otro de los mitos señala que si un yaqui se casa con un pariente, cuando muere se convierte en serpiente, conocido como *yorem baakot* ‘hombre culebra’. Los monstruos en forma de serpiente están asociados con lluvias torrenciales y con inundaciones. Parecería contradictorio que por un lado se reconozca a la lluvia como un elemento benéfico para la reproducción de los seres del huya ania, pero se observa también que las lluvias del desierto, generalmente en las épocas de estío, vienen precedidas de fuertes vientos y rayos, que las hacen en ocasiones mortíferas cuando se convierten en trombas. En ese sentido, las lluvias fuertes son consideradas dañinas, aun para la siembra, aunque para yaquis y mayos los rituales de pedido de lluvia están más relacionados con el referente al huya ania que a las cosechas, como sí ocurre con los grupos serranos, guarijíos, pimas y tarahumaras, con quienes comparten algunos rasgos culturales y sobre todo lingüísticos, pero con motivaciones rituales un tanto diferentes. Otras víboras, como la *áyyakame* ‘víbora de cascabel’, la *babatukku* ‘víbora negra’ y la *sikkucha’(r)a* ‘coralillo’ son peligrosas y en ese sentido están incorporadas al sistema simbólico de los mitos en ambos grupos indígenas.

El simbolismo que le dan a la lluvia con seres sobrenaturales lo comparten con otros grupos de origen lingüístico yutoazteca, como los coras, huicholes y nahuas, además de los mixes, que son mixe-zoques. Además, *Yuku* es el Dios del relámpago y el trueno, provisto de un solo ojo y también conocido como el demonio. Su esposa es la lluvia *yuku*, por lo que al trueno o rayo se le designa *yuku hímaari* en mayo y *yukku hímmari* en yaqui.

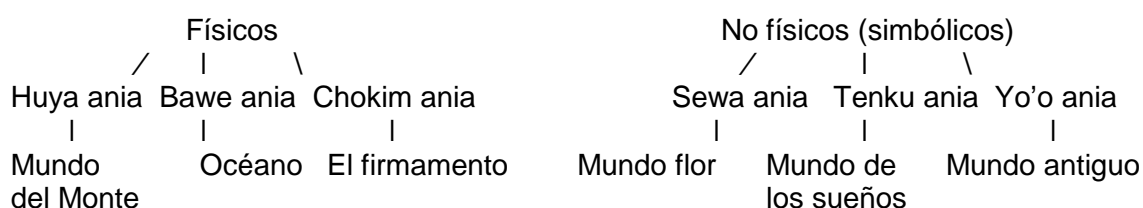
CHOKIM ANIA ‘EL FIRMAMENTO’

Finalmente, se encuentra, el *chokim ania*, traducido como el firmamento, de *chokim* 'estrellas' y *ania* 'universo'. En él se ubican el *tata o'ola* 'padre sol', de *taa'a* 'sol y *o'ola* 'viejo o sabio' y la *maala meecha* 'madre luna', de *maala* 'madre' y *meecha* 'luna o mes', evidentemente proyectados con carácter de progenitores de estas sociedades indígenas. Cuenta un mito que cuando hay un *mecha muukuk* 'eclipse lunar', la gente sale de sus casas percutiendo artefactos que hacen un fuerte ruido, como las cacerolas y los tambores, con el fin de despertar a la luna, pues para ellos la luna se quedó dormida. Las mujeres embarazadas no deben salir de sus casas durante el eclipse o de lo contrario sus bebés nacerán con un defecto físico. En el firmamento se encuentra la 'Vía Láctea' *napo jisa'im, napoj wisa'im*, conformado a partir de *naposa* 'ceniza' y *wisa'im* 'cucharones de madera', lo cual representa una metáfora de la manera en que estos grupos perciben el cosmos. También en el espacio se localiza el *suáwaka* 'estrella fugaz, meteorito', espacio mítico en donde se encuentra quien viaja vía los meteoritos. Según uno de los mitos relacionados con el espacio sideral, *Suáwaka* es un personaje que lanza un arpón de fuego, también conocido como la estrella dominada San Miguel en la región en donde habitan yaquis y mayos. Él es hijo de *Suachoki* 'Dios estrella o lucero' y yerno de *Yuku Ya'ut* 'jefe de la lluvia', quien lo envió a matar a la *bwe'u baakot* 'serpiente gigante' que atormentaba a los yaquis (Buitimea 2007, ps.109-118). En lengua mayo a *Suáwakka* también se le conoce como *sujjan*.

RECAPITULANDO SOBRE EL ANIA

Si bien es posible diferenciar los diversos mundos representados en la cosmovisión de yaquis y mayos, incluso haciendo una diferenciación entre aquellos localizados físicamente, como son el *huya ania*, el *bawe ania* y el *chokim ania* y los no físicos o simbólicos, referidos como el *sewa ania*, el *yo'o ania* y el *tenku ania* (ver figura 1), no es posible ordenarlos como entidades discretas, claramente diferenciados unos de otros, debido a su carácter polivalente y el papel que juegan en la vida ritual y cotidiana al interior de las comunidades yaqui y mayo.

Figura 1. Ania y sus representaciones físicas y simbólicas entre yaquis y mayos



En términos de relaciones entre estos mundos o universos existen diversas maneras de articularse. Así, en el espacio físico del huya ania se puede localizar un lugar mítico como el yo'o ania, ubicado en cierto momento en el interior de una cueva. Dentro de este otro universo, algunos iniciados logran tener un sueño o vivencia en lo que se conoce como tenku ania, espacio simbólico. Este tipo de relaciones muestra la complejidad de las diversas representaciones de ania en el contexto de la cosmovisión de yaquis y mayos. Sin embargo, para cada uno de los mundos posibles es factible acceder sin relacionarse con otro universo. Los diversos mitos y rituales, así como otras prácticas cotidianas, así lo demuestran. Ciertos mitos no transcurren dentro de un tiempo y espacio específicos, por lo que sólo se reflejan en un esquema simbólico.

Estas características las podemos observar en dos ámbitos en donde se ha utilizado la palabra compuesta que incluye el vocablo ania. Uno de ellos corresponde a un lugar específico en la región dominada por la agroindustria, pero haciendo referencia al espacio físico del área regada por las aguas del río Mayo, a la que le nombran en la lengua mayo *ju Mayo ania* 'el valle del Mayo'. La otra es de reciente creación, para dar cuenta, mediante un concepto abstracto, de un modelo educativo para estudiantes de secundaria indígenas, que por primera vez van a tomar un curso de lengua y cultura mayo. Quienes diseñaron el programa decidieron tomar ania y el etnónimo del grupo, como parámetros para darle nombre al curso: *Yoreme ania* 'el mundo mayo'. De esta forma ania sigue siendo un término léxico muy productivo, sobre todo para hacer referencia a los múltiples factores que entran en juego en la visión del mundo de yaquis y mayos, sobre todo si lo relacionamos con la ideología lingüística, como un mecanismo de representación de las lenguas yaqui y mayo en su práctica social, lo que, por cierto, dista mucho de haberse completado.

BIBLIOGRAFÍA

ALMADA LEYVA, FRANCISCO 1999. *Diccionario Yoreme-español / español-yoreme*. Hermosillo: Dirección de Educación Indígena.

BRODA, JOHANNA Y FÉLIX, BÁEZ-JORGE, COORDS. 2001. *Cosmovisión, ritualidad e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.

BUELNA, EUSTAQUIO 1989. *Arte de la lengua cahita por un padre de la Compañía de Jesús*. México: Siglo XXI Editores. [Original 1890].

BUITIMEA VALENZUELA, CRESCENCIO 2007. *Peesio betana nottiwame. Regreso de Hermosillo*. Hermosillo: Universidad de Sonora / CONACYT.

COLLARD, HOWARD Y ELISABETH COLLARD 1962. *Vocabulario mayo (castellano-mayo / mayo-castellano)*. México: ILV (Vocabularios Indígenas No. 6).

CRUMRINE, N. ROSS 1973. ““La tierra te devorará”: un análisis estructural de los mitos de los indígenas mayo”, *América Indígena* Vol. XXIII, No. 4, pp. 1119-1150.

CRUMRINE, N. ROSS 1988. *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to Die*. Prospect Heights, Illinois: Weveland Press Inc. [Original en 1977].

CRUMRINE, N. ROSS 1980. “Transformational processes and models: with special reference to Mayo Indian myth and ritual”, en *The Logic of Culture: Advances in Structural Theory and Methods*. S. I., J.F. Bergin Publishers, pp. 68-87.

CUENCA, MARIA JOSEP Y JOSEPH HILFERTY 1999. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Editorial Ariel S. A..

D'ANDRADE, ROY 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

ESTRADA, ZARINA ET AL. 2004. *Diccionario yqui-español y textos. Obra de preservación lingüística*. Hermosillo: Universidad de Sonora / Plaza y Valdés Editores.

EVERS, LARRY Y FELIPE S. MOLINA 1987. *Yaqui Deer Songs. Maso Bwikam. A Native American Poetry*. Tucson: Sun Tracks / The University of Arizona Press.

FELD, STEVEN 1990. *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. 2ª. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. [1ª. ed., 1982].

FIGUEROA, ALEJANDRO 1994. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: CONACULTA (Dirección General de Culturas Populares).

GALINIER, JACQUES 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / INI.

GEERTZ, CLIFFORD 1987. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa Editorial. [Original de 1973].

HILL, JANE H. 1992a. "Lenguaje, cultura y cosmovisión", en *Panorama de la lingüística moderna de la universidad de Cambridge IV. El lenguaje: contexto socio-cultural*. Comp. Frederick J. Newmeyer. Madrid: Visor (Lingüística y conocimiento No. 17), pp. 31-55. [Original de 1988].

HILL, JANE H. 1992b. "The flower world of old Uto-Aztecan", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 48(2), pp. 117-144.

LÓPEZ, HUGO, CLAUDIA HARRISS Y JOSÉ LUIS MOCTEZUMA 2010. "Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos" en *Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas*. Coords. Ella Fanny, Aída Castillejas y Elio Masferrer. México: INAH.
MEDINA, ANDRÉS 2005. "Sistema de cargos y cosmovisión: otra vuelta a la tuerca", en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, Gloria Artís, coord. México: INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates), pp. 321-346.

MOCTEZUMA, JOSÉ LUIS, HUGO LÓPEZ Y ERICA MERINO en dictamen Huya ania: la matriz del mundo, en *Ensayos sobre cosmovisión*, Catherine Good y Marina Alonso, coords. México: INAH.

MOLINA, FELIPE, HERMINIA VALENZUELA Y DAVID SHAUL 1999. *Yoeme-English, English-Yoeme Standard Dictionary. A Language of the Yaqui Tribe in the American Southwest and Northern Mexico. With a Comprehensive Grammar of Yoeme Language*. New York: Hippocrene Books.

OCHOA ZAZUETA, JESÚS ANGEL 1998. *Los mayos. Alma y arraigo*. Mexicali: Universidad de Occidente.

OLAVARRÍA MARÍA EUGENIA 1990. *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: INAH (Colección Científica No. 183).

OLAVARRÍA MARÍA EUGENIA 1992. "Mitología de origen y destino", en *Símbolos del desierto*. Ed. María Eugenia Olavarría. México: UAM-I, pp. 21-41.

OLAVARRÍA MARÍA EUGENIA 2003. *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México: UAM-I / Plaza y Valdés Editores.

OLAVARRÍA, MA. EUGENIA, CRISTINA AGUILAR Y ERICA MERINO 2009. *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. UAM-I / Miguel Angel Porrúa.

OLMOS AGUILERA, MIGUEL 1998. *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*. México: INAH (Colección Biblioteca del INAH).

PAINTER, MURIEL THAYER 1986. *With Good Heart. Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village*. Tucson: The University of Arizona Press.

PORTAL ARIOSAS, MA. ANA 1996 "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea". *Inventario Antropológico*, Vol. 2, pp. 59. 83.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 2001. *Diccionario de la lengua española*. 22^a ed., Madrid: Espasa-Calpe. 2 Vol. [1^a ed., 1780].

RIVERA RUBÉN 2004. *Sones de venado*. Sinaloa: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional.

SPICER EDWARD 1994. *Los Yaquis. Historia de una cultura*. México: UNAM. [Original en 1980].

WOOLARD, KATHRYN 1992. Language ideology: Issues and approaches. *Pragmatics* 2 (3): 235-249.