

# Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA\*

Este artículo presenta y discute aspectos relativos a la situación específica de la religión de los yoremes o yaquis, con la finalidad de proporcionar un acercamiento a algunos conceptos que se han manejado de manera ambigua en la etnografía de los grupos autóctonos de México, como son afiliación y desafiliación religiosa, religiosidad y sincretismo. A mi parecer sólo la descripción a profundidad de los sistemas religiosos sentará las bases para una conceptualización de lo que hasta ahora conocemos como una “noción” o de una manera meramente descriptiva.

En este sentido, el uso de las perspectivas cuantitativas, con frecuencia utilizadas en esta temática, únicamente permite acercarse a la generalidad de la situación en el nivel regional o nacional. No obstante, lo que demuestra es que el uso de datos censales por sí mismo no ofrece un conocimiento antropológico nuevo, ya que la imprecisión de categorías empleadas tales como “religión católica, protestante, otra, no especificada, o ninguna”—sin el cotejo con la etnografía respectiva— no arroja luz para el investigador.

Lo que aprendemos a partir de la discusión de cada caso es que las religiones de los grupos étnicos mantienen diferentes tipos de relaciones con las de los grupos mestizos dominantes. En ocasiones son consideradas por los propios agentes como formas alternativas, al responder a la encuesta como portadores de “otra” religión o bien de manera subordinada al no otorgar el status de religión a su sistema de creencias y declararse “ateos”. No obstante, aun si la

respuesta es clara y los hablantes de una lengua indígena se declaran afiliados a la religión católica, para el antropólogo la problemática sigue en pie al quedar pendiente la cuestión de las diversas formas que adquieren los complejos procesos que se ocultan tras el término de sincretismo.

La población yoreme o yaqui respondió a la pregunta censal respecto a su adscripción religiosa de manera heterogénea. Mientras que la mayoría participa de una manera regular en los ritos que tienen lugar en los ocho pueblos y se define como practicante de una “religión yaqui”, un porcentaje menor de población, con mayor movilidad respecto de la población mestiza, se pronunciará católico, sin que haya una diferencia notable en lo que a sus creencias y prácticas se refiere. En una misma familia, la hija que labora como trabajadora doméstica en Cajeme Ciudad Obregón será “católica” y el hijo —maestro bilingüe—, matachín y chapayeka, lo hará como “yaqui”. La mayor fidelidad a la “creencia” yaqui no está en relación con el lugar de residencia, la ocupación, o la participación ritual. Pero también recuerdo el caso de Eleazar: agricultor, albañil y bracero en los Estados Unidos, trilingüe yaqui-español-inglés y que podía recitar en latín, por haber sido aprendiz de maestro litúrgico, es un yoreme de los “buenos”.

A partir del análisis de los casos particulares puede plantearse que no es posible hablar de **una** religión indígena, sino de una gama que aún está por ser caracterizada en términos etnológicos.

Tal como se ha definido el sincretismo es la “reelaboración de las expresiones religiosas con base en la apropiación de elementos simbólicos que son reade cuados a la situación de contacto cultural”, es

---

\* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

decir, la cultura receptora produce fundamentalmente una “adecuación” a sus propias instituciones y creencias (Marzal, 1986: 25).

Sin embargo, a partir de esta aproximación se obtiene la visión de una cultura receptora creativa pero hasta cierto punto “oportunista” que retoma y adecua los elementos que tienen la capacidad de amoldarse a su propio sistema. Tal sistema, fijado de antemano y estático hasta el punto de mantenerse en espera de la influencia externa, no dialoga con otros sino con uno solo, el del catolicismo ibérico. Esta perspectiva dota de voluntad a las religiosidades y mantiene el supuesto de que los elementos pueden separarse de las relaciones que los sustentan, de manera que, únicamente aquellos elementos que presentan un correlato en la religión nativa serán integrados al sistema receptor.

La visión que se obtiene de la etnografía y el análisis de los ritos y ceremonias yaquis, más que apoyar la interpretación del sincretismo como mecanismo estabilizador en la situación de contacto cultural, se orienta hacia otra dirección.

Sería interesante ver un caso que está fuera de la media. De acuerdo con estimaciones recientes el mayor número de hablantes de yaqui habitan los municipios de Bácum, Guaymas, Cajeme, Empalme y Hermosillo, alcanzando un total en el estado de Sonora de 25,723 (Garma, s.f.). El distrito 18 se asienta en los municipios de Cajeme y Empalme en los que la población mestiza es mayoritaria.

La historia de la conquista del territorio yaqui está unida a su evangelización o, como se ha dado en llamar, su “sacramentalización”: a los cinco días de su arribo, los dos misioneros jesuitas que llegaron por primera vez a territorio yaqui ya habían bautizado a cinco mil indígenas. Los dos miembros de la Compañía de Jesús —Fray Andrés Pérez de Ribas y Fray Tomás Basilio— fueron aceptados al observar los propios yaquis, la labor que miembros de esta orden realizaban entre sus vecinos los mayos, acontecimiento que marca un momento *sui generis* de las relaciones entre indios y misioneros, hacia 1610.

La conversión de los indios al catolicismo significó que al antiguo sistema religioso se “yuxtapusiera” otro sistema de creencias y prácticas. La instrucción religiosa también fue realizada eficazmente, prueba de ello es la institución del *temastíán*, cargo que se conserva hasta nuestros días. Aunque cabe señalar que el nombre “*temastíán*” no es una derivación de “sacristán” como lo señalan Fabila (1978) o Spicer (1980), sino es un préstamo del náhuatl. Por lo que habría que ver si aquí el sincretismo no es doctrina jesuita-yaqui, sino náhuatl-yaqui. Aunque entre las funciones del

temastíán está la de recitar en latín las oraciones de los libros manuscritos que se transmiten de oficial a aprendriz.

Una muestra de esta yuxtaposición es la correspondencia entre la Virgen María con *Itom Aye* (Nuestra Madre) relacionada con la luna, Jesucristo con *Itom-achai* (Nuestro Padre) —distinto a Jesús el curandero yaqui y héroe cultural— y la preminencia de otras figuras como la Virgen de Guadalupe, San José, la Santísima Trinidad y los santos patronos de cada pueblo.

Sólo en algunos casos, conceptos yaquis son identificados uno a uno con conceptos católicos, por ejemplo: *Yuku* (amo de la lluvia y el viento) es a menudo llamado Diablo (Serpiente de 7 cabezas) y *Suawaka* (estrella fugaz) San Miguel. La impronta dejada por los jesuitas no ha sido borrada a lo largo de cinco siglos de interacción con otras religiones, las cuales han tenido muy poca penetración. Grupos protestantes y testigos de Jehová cuentan entre sus adeptos a población *yori* calificada por los yoremes de “aleluyos”.

La religión yaqui se presenta como un complejo que evoca tanto el sistema nativo como el católico, pero no el católico de la población mestiza contemporánea o del siglo XIX, sino el de la doctrina jesuita de los siglos XVII y XVIII. Muestra de ello es el rezo en forma de canto de las “cantoras” (grupo de mujeres de la Iglesia católica), que transmiten oralmente y que afirman les fue enseñado por los jesuitas. El hecho es que nadie conoce su significado y es prácticamente imposible descifrarlo pues lo que se canta es el “ritmo” de las oraciones y no su contenido verbal. En este sentido, el elemento sincrético, los rezos en latín, no es simplemente trasladado al ritual yaqui sino que adopta un nuevo carácter. Como discurso verbal, se aleja de la función comunicativa que tenía en su contexto original para privilegiar la función fática. El concepto de función fática, acuñado por Malinowski (1977) y Ja-

kobson (1980) principalmente, da cuenta de la propiedad de cierto tipo de texto en el que es más importante decir que lo que se dice, los conjuros mágicos caen dentro de esta categoría.

La necesidad de varios conjuntos de creencias y prácticas queda de manifiesto tanto en los mitos como en el ritual. El origen de los propios yoremes está sancionado por la aceptación de éstos hacia el bautizo y la evangelización, mientras que sus antepasados míticos —los *surem*— al no reconocer la llegada de los blancos con la evangelización y el bautizo, quedaron condenados a la condición infrahumana de animales marinos o, en otra tradición, de hormigas y “pequeños animalitos del monte” que habitan el *yoania* (Olavarría, 1992).

De los *surem* sabemos que son un pueblo de pocos habitantes, de baja estatura, que se alimentan de plantas silvestres como las espinacas y ciertas clases de lagartijas y conejos, no usan ropa sino sólo taparrabos, no se casan ni bautizan a sus hijos, no conocen la muerte y nunca enferman, con cada luna nueva se renuevan y viven una vida nómada en un mundo unitario en el cual el hombre y los animales, insectos, flores y el mundo entero “comparten una vida psíquica en común” (Beals, 1945: 190).

El mito fundador del árbol o de la vara parlante se refiere a un tiempo anterior a la llegada de los españoles, en el que tuvo que encontrarse un intérprete capaz de entender el sonido emitido por el árbol o la vara parlante, el mediador es una mujer, a menudo joven, que recibe diversos nombres y en ocasiones es gemela. La disyunción descrita en el relato es definitiva: por un lado los bautizados, *bato'im*, aquellos que aceptaron y absorbieron en sus vidas el catolicismo del siglo XVII encarnado en los misioneros jesuitas; y por el otro lado aquellos que rehusaron ser bautizados, los *surem*, quienes huyeron para preservar el *yoania*, la relación aborígen con el mundo. La relación entre estos dos polos recíprocos es compleja y constituye la base para el entendimiento de la visión del mundo yoreme.

En este orden de ideas, el sincretismo es una situación por definir más que la conclusión de un análisis. Debe ser explorado en toda su complejidad: tiempos, tradiciones y transformaciones.

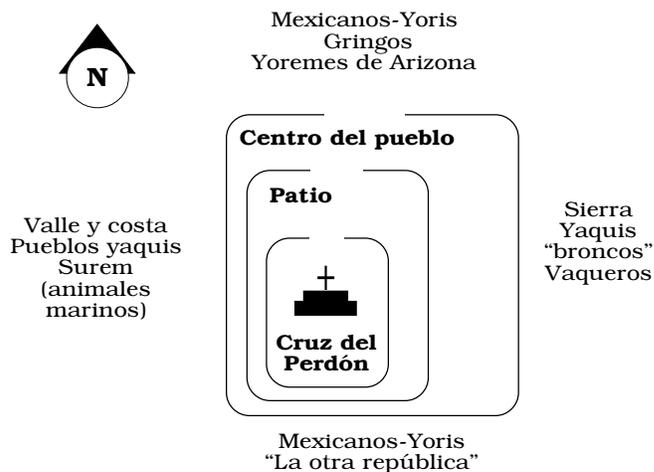
Es decir, tomando en cuenta que la información presente en ritos, mitos, representaciones plásticas y escritas, y de tradición oral en general, se encuentra “codificada” a partir de un conjunto discreto de reglas, cuya identificación es el núcleo de la actividad interpretativa. Tal como opera el estudio de las orientaciones de sitios arqueológicos, donde la arquitectura y la coordinación de ésta con el ambiente natural constituye un sistema de códigos que se plasma en el

paisaje: los edificios aislados, los conjuntos de edificios y planos de asentamiento, su coordinación con puntos del paisaje (cerros o marcadores artificiales) son los signos que conforman un mensaje a partir de su posición relativa en el sistema. Los registros arquitectónicos, así como los santuarios rupestres analizados por Leroi-Gourhan (1971) adquieren un nuevo sentido a partir de la identificación de los elementos constitutivos en un contexto.

En esta perspectiva, la continuidad ordenada e ideal entre la actividad humana y el mundo natural está asegurada por el movimiento del cielo que ofrece la encrucijada de los puntos cardinales o cualquiera otra referencia considerada como fija. La ciudad se encuentra entonces en el centro del mundo y su fijación es, en cierto modo, la garantía de la rotación del cielo alrededor de ella. “La propiedad fundamental de las ciudades es dar una imagen ordenada del universo” (Leroi-Gourhan, 1971: 320).

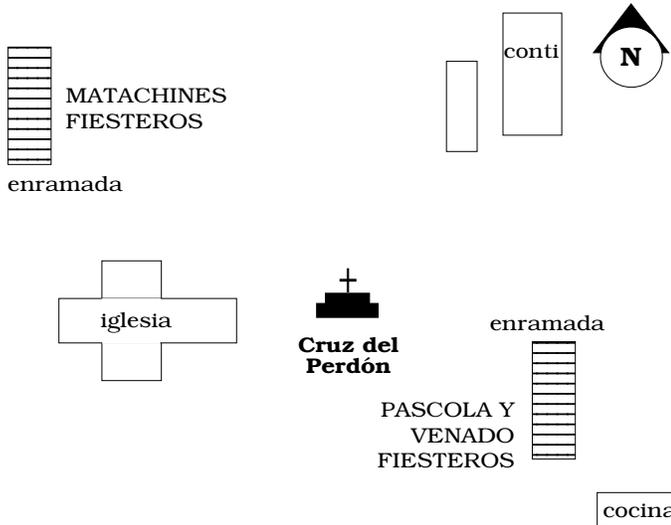
Los ocho pueblos yaquis alrededor de los cuales se concentra este grupo étnico están situados en dirección suroeste-noroeste, a lo largo de una franja al sureste del estado de Sonora. La mayoría de los poblados mantiene una organización espacial similar que varía únicamente en función de la densidad de la población y de la proporción de habitantes mestizos residentes en la zona. La totalidad de pueblos cabecera se ubica del lado oeste respecto de la carretera internacional que divide a lo largo el territorio yaqui, quedando del lado este la zona serrana del Bacatete. Así los poblados “caen” al valle y a su costado oeste, a su vez, está la costa del Mar de Cortés. Por consiguiente, los ocho poblados tienen los mismos límites: al oeste el mar, al este la carretera y más allá de ella la sierra; al sur de Loma de Guamúchil y al norte de Huírivis, el circundante universo mestizo (*yori*).

### Esquema 1. Territorio



Lo distintivo de los poblados yaquis lo constituye el “centro” o como se le denomina en ocasiones rituales “tebat” o patio. Cuatro cruces delimitan el *tebat* o patio sagrado: la iglesia y el cementerio (al oeste) y las dos enramadas de carrizo fresco (una al oeste, frente a la iglesia y la otra al este) construidas expreso para cada fiesta.

### Esquema 2. Pueblo/patio

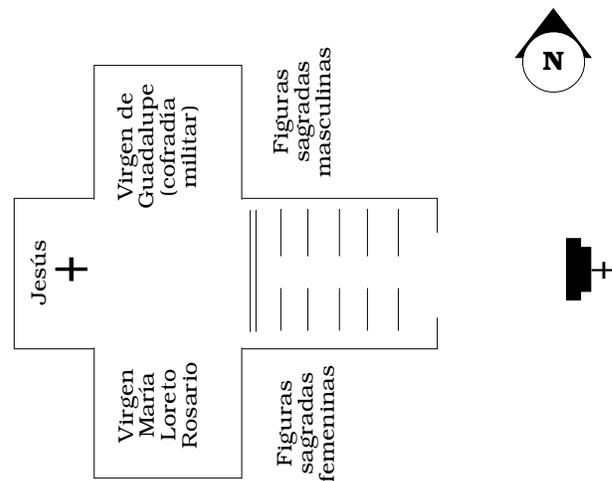


El ciclo ritual yaqui sigue en lo general al calendario litúrgico católico, pero pone énfasis en determinadas fechas y distingue claramente dos periodos, la Cuaresma y el tiempo regular, el primero, fundamentalmente sacrificial, impone severas prohibiciones a la población y en particular al *kohtumbre yau'ura* o cofradía de los *chapyekas* que asume la autoridad durante ese periodo, que corresponde a la temporada de sequía y de culto a la figura de Jesús. En el resto del año se llevan a cabo todos los ritos de paso que están prohibidos en Cuaresma y las festividades que se agrupan en la siguiente clasificación: fiestas patronales, fiestas representativas de las cofradías religiosas y militares, de gremios y las que observa la Iglesia católica. En la época de lluvias predomina el culto a la Virgen.

Así como Jesús y María alternan sus respectivos cultos a lo largo del año ritual, de acuerdo con el mito, estos dos personajes simultáneamente aportan los componentes imprescindibles en la realización de las fiestas, las danzas. Los mitos convierten a Jesús en un héroe cultural yaqui, un *hitebi* o curandero que llegó al territorio yaqui en el tiempo en que sus habitantes ya eran cristianos. Junto con María es responsable del origen de las danzas, de pascola, venado y coyote (Él); de su tropa de soldados, los matachines (Ella). Esta oposición, sancionada por el mito (relato sucesivo en

el tiempo), también se expresa en la posición de las figuras sagradas de los altares (registro espacial). Mientras las figuras sagradas masculinas y los crucifijos sólo pueden ser manejados y arreglados por los *temastianes*, las imágenes de María son transportadas y cuidadas por las *kiyohteis*, asistidas por otras mujeres de la cofradía religiosa. Las figuras masculinas ocupan el centro y la izquierda del altar, mientras que las de la Virgen ocupan el lado derecho. Únicamente la Virgen de Guadalupe se encuentra siempre del lado izquierdo por ser patrona de la cofradía militar compuesta exclusivamente por varones.

### Esquema 3. Altar



Con ocasión de una fiesta particular representativa del tiempo ordinario —como la que tiene lugar el 16 de julio de cada año cuando los pescadores de Las Guásimas, Sonora, celebran el día de su Patrona la Virgen del Carmen— del lado de la iglesia católica y el cementerio y al pie de una cruz se instala bajo su enramada la tropa de matachines, los soldados de la Virgen, junto con los músicos respectivos, el grupo de cantoras y maestro litúrgico o *temastian*. Al frente, del lado este y también bajo su enramada, el moro y sus danzantes, pascola y venado con sus músicos y el grupo de cocineras. Al interior de ambos grupos se encuentran los fiesteros del bando “rojo” y del bando “azul”, cuatro hombres y cuatro mujeres responsables del desempeño de la celebración.

Esta disposición espacial de la fiesta marca las series izquierda y derecha, este y oeste, valle y sierra, situándose el propio *tebat* como *el centro*. Esta interpretación se expresa directamente en la prohibición expresa de cruzar este espacio por el centro, ya que durante la fiesta, todos aquellos que deseen pasar de una a otra enramada, deberán rodear el espacio delimitado por las cruces. De esta manera se marca la

exclusión entre dos ámbitos, que sólo puede ser traspuesta en dos ocasiones: 1) cuando los fiesteros transportan los alimentos de una enramada a la otra, actividad que está mediada por rituales específicos, y 2) en el momento culminante de la fiesta, el *conti* o procesión final.

Los matachines se ubican en la enramada oeste mientras los danzantes de venado y pascola lo hacen al este. Estos últimos podrán ingerir alcohol, lo que en cierta medida representa una prescripción que acompaña su conducta irreverente y el lenguaje procaz que emplea el pascola, oponiéndose a la estricta prohibición que en este sentido recae sobre los matachines, quienes no sólo no pueden beber alcohol sino que deben guardar abstinencia sexual, discreción en el lenguaje y en la conducta, mientras llevan “puesto el traje de la Virgen”. Las transgresiones a estas reglas pueden ser duramente castigadas.

Por su parte, los matachines junto con el maestro litúrgico y las cantoras forman parte del grupo de la iglesia, mientras que el resto no está organizado en una cofradía. Los danzantes de pascola y venado actúan individualmente y son invitados por el moro, mientras que los matachines asisten por propia iniciativa para “hacer su trabajo”, es decir, orar para ganar indulgencia. Aunque la iniciación de ambas clases de danzantes se caracteriza por el intercambio de dones y favores frente a los conceptos de su sistema religioso; el matachín descubrirá su *don* a través de sueños tranquilizadores con conceptos judeocristianos o por el mecanismo de “la manda”, mientras el pascola descubrirá su “vocación” en sueños con chivos, serpientes y “pequeños animales del desierto”.

Así, la danza de matachines quedará asociada con la Virgen, representante del mundo sagrado cultural, conocido como *sewa*, flor, gracia, indulgencia. Los pascolas y venados se identifican con la vivencia sagrada natural, el *yoania*, la relación aborígen con el mundo a través de las hormigas, las lagartijas, las serpientes y el chivo (animales presentes en su parafernalia y en la letra de los sonos). Al momento de realizar su danza grupal, los matachines son acompañados de alabanzas sin canto ejecutadas por músicos de violín y guitarra; las cantoras cantan alabanzas sin acompañamiento, mientras que el maestro litúrgico ora. Frente a ellos, del lado este, los danzantes bailan sonos, el venado acompañado por tambor de agua, raspadores y canto, el pascola sin canto pero con violín y arpa por un lado, y tambor y flauta, por el otro. Durante la propia danza de pascola, mientras el *tampaleo* toca simultáneamente tambor y flauta, en dirección al este, los músicos de violín y arpa se sientan en bancas dirigidas al oeste. La danza inicia

con música de violín y arpa y el danzante coloca su máscara en posición invertida con respecto a la cara, es decir, que la máscara “ve hacia arriba”, cuando toca el turno al *tampaleo* el danzante coloca la máscara sobre la cara “viendo hacia abajo”.

El pascola queda asociado a la fórmula “a la izquierda de Dios” (*mikotana*) que se refiere a la relación aborígen con el mundo, el *yoania*. Al igual que los pascolas, los chapayekas están relacionados con *mikotana* “desde la izquierda” puesto que una de las prescripciones a que están sujetos es la de ser zurdos. Refiere la leyenda que los *chapayekas* venían con Judas y cuando uno de los discípulos de Cristo cortó una oreja de los soldados (sic), Cristo le reprochó y le volvió a colocar la oreja, en ese instante, los soldados del rey se volvieron figuras grotescas y pesadillescas, y Cristo les dijo que cuando fueran buenos y volvieran a Él los haría bonitos de nuevo. Los *chapayekas*, cuya etimología significa “los de orejas largas” son un ejército débil porque sus cuchillos y espadas son de madera, como de juguete, y no pueden usar la mano derecha, como castigo tienen que hacer todo con la mano izquierda, hasta tocar el violín y el arpa. Por eso en la mañana del Sábado de Gloria los *chapayekas* arrojan a la hoguera sus máscaras y espadas de madera, porque regresan a Él convertidos de nuevo en humanos. Si el Sábado de Gloria la hoguera es el mecanismo a través del cual los enmascarados se reincorporan al universo humano, rompiendo con las metáforas del periodo liminal; es en la etapa de agregación de la fiesta, marcada justamente por las últimas danzas y la peregrinación o *conti*, que se restablece la unidad ideal del universo simbólico y cultural. Esta secuencia postliminar requiere de la restauración del orden anterior a la fiesta, para lo cual se borrarán las oposiciones que fueron resaltadas en las fases anteriores del ritual. Así, para el pensamiento yaqui, la fiesta restituye el ritmo social y cosmológico propio de la sociedad, al considerarse a sí mismos como producto de la relación inextricable entre la visión aborígen del mundo y la doctrina católica, los yaquis se representan como la procesión misma donde se reúnen, por única vez, el matachín y el pascola, la música de tambor y flauta con la de violín y arpa, el grupo de la iglesia y los laicos, la sierra y el valle, la izquierda y la derecha, Jesús y María.

El *conti* inicia cuando la procesión ingresa a la iglesia, los pascolas, venado y moro junto con el *tampaleo*, quienes se colocan en medio de las dos filas de matachines. El maestro litúrgico, las cantoras y *kiyohteis* se ubican en la parte norte de la iglesia con la imagen de la Virgen del Carmen, al salir de la iglesia, cada grupo; pascola, venado y matachines ejecuta su

propia música simultáneamente, al tiempo que el maestro y las cantoras cantan y rezan. Conforme avanza la procesión los pascolas hacen movimientos hacia adelante enfrentando la imagen y retrocediendo, cada vez que lo hacen las *tenanchis* (jóvenes solteras que portan banderas) agitan sus banderas haciendo la señal de la cruz, la procesión continúa y se detiene fuera de la iglesia a la altura de la Cruz del Perdón, ahí permanecerá mientras se lanzan cohetes y se quema un castillo en honor de la Virgen. Al finalizar la quema del castillo el grupo se dirige hasta el altar que está en la enramada de los pascolas, donde se coloca la imagen de la Virgen y finaliza el *conti*. Ahí permanecerán orando toda la noche las cantoras y el maestro litúrgico y los danzantes ejecutando sus danzas. Al amanecer los matachines ejecutan una danza especial en honor a la Virgen llamada “trenzado”. A las doce se lleva a cabo la misa con la cual finalizan los servicios religiosos de la fiesta. Al caer la tarde se realiza una procesión final en la cual los participantes se ubicarán en el mismo orden que en la primera procesión, sólo que esta vez portarán dos imágenes, una de la Virgen del Rosario, patrona de los matachines y otra de la Virgen del Carmen, la procesión avanza hacia el oeste, se harán tres estaciones frente a las cruces y una cuarta frente a la iglesia. Se procede a elevar las imágenes en dirección a los cuatro puntos cardinales y la procesión ingresa a la iglesia dando por terminada la fiesta.

Cada fiesta se inicia al atardecer y aunque aparentemente éstas transcurren a lo largo de tres días solares, en realidad se trata de dos días rituales: la víspera y el día de fiesta propiamente dicho. Los cohetes de trueno lanzados por los pascolas son los marcadores temporales de las secuencias de la fiesta, es decir, marcan los ritmos.

Los ritmos, como creadores del espacio y del tiempo, tienen su polo temporal en los sistemas de llamadas, golpes de tambor y cohetes. El ritmo espacial lo marcan, la disposición misma de las construcciones, cruces y participantes del rito; así como las direcciones—verdaderos puntos de conexión con el mundo— que la procesión, el *conti*, identifica en su recorrido: cada estación en las cruces, las entradas y salidas del templo y las enramadas, los movimientos hacia adelante y atrás de los danzantes, y portaestandartes. Como los dos polos de lo rítmico, la separación del espacio y del

tiempo se presenta como una convención puramente técnica o científica.

Si durante los momentos en que se realizan las danzas el ritmo es oscilatorio este/oeste entre los bandos de las dos enramadas; a lo largo de la procesión el espacio tiempo es definido circularmente. En dirección de las manecillas del reloj, los participantes del *conti* viven y, en esta medida, materializan las marcas y las direcciones significativas en términos de sus valores.

La percepción del mundo materializada en el registro espacial (estático) del *tebat* es base del recorrido (dinámico) oscilatorio y circundante que da lugar a una representación del mundo, un mito en el que se representa cíclicamente un drama étnico.

## Bibliografía

- BEALS, RALPH  
1945 “The Contemporary Culture of the Cahita Indians”, *Bureau of American Ethnology*, Washington, Smithsonian Institute.
- FABILA, ALFONSO  
1978 *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GARMA, CARLOS  
s.f. “Religious Affiliation in Indian Mexico”, inédito.
- JAKOBSON, ROMAN  
1980 *El marco del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ  
1971 *El gesto y la palabra*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- MALINOWSKI, BRONISLAW K.  
1977 *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, Barcelona, Labor Universitaria.
- MARZAL, MANUEL  
1986 “Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano” en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 88.
- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA  
1992 *Símbolos del desierto*, México, Colección Texto y Contexto núm. 10, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- SPICER, EDWARD  
1980 *The Yaquis: A Cultural History*, Tucson, University of Arizona Press.