

DEL ANICONISMO AL ICONISMO ENTRE LOS PIMAS DEL NOROESTE DE MÉXICO

From aniconism to iconism among the Pimas of northwestern Mexico

Do aniconismo ao iconismo entre o Pimas do noroeste do México

Andrés OSEGUERA MONTIEL

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

✉ andresose@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2019

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2019

Resumen Las expresiones icónicas entre los indígenas del noroeste de México han colocado a las pinturas rupestres como uno de sus principales modelos. Estas nuevas expresiones contrastan con el aniconismo, entendido como la ausencia de representaciones pictóricas, que prevaleció durante y después de la colonia. Para demostrar el nuevo iconismo, en este texto se busca identificar los procesos que dieron lugar a la elaboración de textiles entre los pimas de la sierra Madre Occidental asociados a las figuras rupestres y en especial la incidencia de la evangelización inculturada para crear iconos de la religiosidad ancestral.

Palabras clave: pinturas rupestres, pimas del noroeste de México, iconos, aniconismo.

Abstract. Iconic expressions among the indigenous of northwestern Mexico have placed cave paintings as one of their main models and designs. These expressions contrast with the aniconism that prevailed during and after the colony. This paper seeks to identify the processes that led to the elaboration of textiles among the Pima of the mountain associated with the rock figures, and, in particular, the incidence of uncultured evangelization of make icons of the ancestral religiosity.

Key Words: cave paintings, indigenous Pimas of Mexico, icons, aniconism.

Resumo: Expressões icônicas entre os povos indígenas do noroeste do México colocaram pinturas rupestres como um dos seus principais modelos. Essas novas expressões contrastam com o aniconismo, entendido como a ausência de representações pictóricas, que prevaleceram durante e depois da colônia. Para demonstrar o novo iconismo, este texto procura identificar os processos que levaram à elaboração de têxteis entre as pimas da Sierra Madre Occidental associadas a figuras rupestres e, especialmente, a incidência da evangelização inculturada para criar ícones de religiosidade ancestral

Palavras-chave: pinturas rupestres, pimas do noroeste do México, ícones, aniconismo.

I. Introducción

En el marco del indigenismo en la sierra Madre Occidental, distintas instituciones no gubernamentales, la iglesia católica y un grupo de intelectuales, se han dado a la tarea desde la década de los noventa del siglo pasado, de rescatar la identidad de los pimas que habitan las montañas de la Sierra Madre Occidental entre los límites interestatales de Chihuahua y Sonora. Entre sus acciones más importantes, destaca la propuesta de utilizar un conjunto de pinturas rupestres ubicadas en la región que históricamente han habitado los pimas. Este proyecto ha consistido en reproducir estas imágenes plasmadas en las cuevas de la región en tejidos como almohadas, vestidos, camisas, delantales y morrales.

En el origen de este proyecto se buscó beneficiar a las mujeres indígenas para que logran tener recursos propios y una mayor solvencia sin depender de las cosechas de maíz y frijol como generalmente sucede. Pero la presencia de estas pinturas rupestres se ha extendido al ámbito ritual y religioso. De hecho, la iglesia católica, a través de una evangelización inculturada impulsada por el sacerdote capuchino David Beau-

mont desde la década de los noventa del siglo pasado, se ha posicionado explícitamente para retomar estas imágenes como iconos de naturaleza sagrada.

Esta situación actual contrasta con el aniconismo que prevalecía en la región, una de las características de la cultura material de los indígenas que habitan la sierra Madre Occidental (*rarámuri*, *ódami* o tepehuanos, *guarijós* y *o'ob* o pimas). Es decir, antes del lanzamiento de un proyecto icónico en las últimas décadas, las expresiones religiosas de los indígenas se caracterizaban por la ausencia de representaciones religiosas. Durante la época colonial, se impulsó el culto a las imágenes católicas, en especial, la de la Santa Cruz. Sin embargo, no hay registros de representaciones nativas de lo sagrado. ¿A qué se debe esta ausencia de representaciones de la divinidad? Una de las posibles explicaciones de esta ausencia se debe a las características de una religiosidad nativa centrada en el animismo. Por otro lado, la presencia de la iglesia católica desde el siglo XVI en la región montañosa del noroeste de México pudo ser decisiva para borrar cualquier manifestación icónica religiosa de los nativos.

En este texto se realiza primeramente un análisis general de las características de la religiosidad indígenas del noroeste de México con la finalidad de identificar la tendencia a una no representación de la divinidad. Este aniconismo prevaleciente en el animismo indígena tuvo un primer cambio significativo con la inclusión de imágenes católicas y en especial la de la Santa Cruz. En su segundo momento, esta investigación identifica el proceso de rescate identitario entre los pimas con la finalidad de mostrar el culto y la implementación de pinturas rupestres en las artesanías pimas y en la religiosidad católica como expresión de una evangelización inculturada.

II. El aniconismo entre los grupos indígenas del noroeste

Una de las características de lo que podríamos denominar religión indígena tiene que ver con las prácticas rituales centradas en evitar las enfermedades y la muerte misma. Entre *los rarámuri*, *los ódami* o tepehuanos, *los o'oba* o pimas y *los guarijó* o guarijós, no existe propiamente un culto a los difuntos, pero sí existen prohibiciones centradas en alejar a los espíritus de los muertos o en no azuzarlos para que no traigan ellos mismos muerte y enfermedad. Si aceptamos que los indígenas construyen una filosofía anclada en la *participación* de lo «invisible» en lo «visible» (LÉVI-BRUHL, 1957 [1922]), y que el conjunto de sus preocupaciones tiene que ver con mantener un equilibrio entre los dos mundos para preservar la vida, entonces podemos hablar de la importancia que adquiere la causalidad del mundo a través de lo espiritual y, en este sentido, la preeminencia en la concepción del mundo en términos animistas.

Las creencias en torno a los muertos están ligadas indiscutiblemente con la propia concepción de los seres existentes encargados de transmitir enfermedad y muerte, pero también de aquellas «fuerzas espirituales» (por llamarlas de alguna forma) que mantienen la vida de todos los existentes que pueblan el mundo. Aquí nos enfrentamos con un problema de traducción pues entre los indígenas de esta amplia región los términos que utilizan para referirse a este ámbito «invisible» no corresponde al concepto cartesiano de espíritu en oposición al cuerpo humano. Por ejemplo, entre los pimas, el concepto que más se puede acercar al sentido de espíritu es quizá el de *ibdaq* cuya traducción literal es «corazón». Lo que mantiene a los seres vivos incluyendo a los animales y a las plantas es este *ibdaq*. Pero más allá de esta identificación biológica con la vida, está presente la idea de una *fuerza* encargada de mantener a los seres vivos como la tierra, las plantas, los animales y los humanos. En este sentido, puesto que comparten una misma existencia a partir de esta fuerza vital, los distintos existentes que pueblan el mundo pima son indistinguibles (OSEGUERA, 2013). Con un

término similar al pima, los *ódami* aluden al *ibidbaga ibirigadi* para hablar del *corazón* que permite la vida a todos los existentes (REYES VALDEZ, et, al, 2015). Entre los rarámuri esta fuerza vital se nombra *alevá* o *arivá* y, al igual que entre los pimas y tepehuanos, no sólo la comparten los seres humanos, sino que todos los seres vivos (MERRILL, 1992 [1988]). Los rarámuri son más específicos y aseguran que los animales y los *chabochi* (los blancos o mestizos) tienen por lo menos dos *alevá*. A diferencia de otros existentes que pueblan el mundo, los hombres tienen tres *alevá* y las mujeres cuatro *alevá*.

Esta distinción numérica entre los hombres y las mujeres en términos de las «almas» o «espíritus» se presenta en la vida ritual de los indígenas. En cada ritual, los hombres harán tres veces algo o recibirán tres raciones de algo y las mujeres harán cuatro cosas y recibirán cuatro raciones de algo como el *tesgüino* o los distintos alimentos que se distribuyen en los rituales. Entre los *guarijó* por ejemplo, es tan determinante la distinción que aparece como requisito inquebrantable para realizar los rituales: cada hombre tiene que realizar tres *tuburis* a lo largo de su vida y cuatro las mujeres. Se ha documentado también que los músicos de este ritual tienen que pasar por un rito de iniciación en el monte donde tienen que quedarse tres noches seguidas. Así, del mismo modo, cuando se lleva a cabo una curación o una petición de lluvia tendrá que realizarse tres veces. Entre los pimas, las mujeres se ven comprometidas con algún curandero por cuatro días de curación, mientras que los hombres solo tres días. El ritual del *yúmarí* por ejemplo, se tiene que realizar tres noches seguidas, y después de estas tres noches, en el cuarto día se reparte la comida que se venía cocinando a la luz de luna. Cuando una persona se enferma de susto, sus quedan atrapadas en el lugar donde se asustó; los agujajes son lugares donde generalmente quedan atrapadas las almas de las personas y los curanderos tienen que soñar los agujajes y los animales que viven en ellos para recuperar las «almas» perdidas. Es en los sueños cuando las «almas» dejan el cuerpo de los seres humanos. Los curanderos tienen la capacidad de buscar las almas de los enfermos y pelear con aquellos seres oníricos que las mantienen cautivas. Los animales que viven en los agujajes, como las serpientes, son seres que atrapan las «almas» de los humanos. Cuando una persona muere de susto, su alma se queda en el lugar donde se asustó; donde su alma quedó atrapada. En este sentido, las personas que fallecen nunca se van del todo, sus «espíritus» se quedan en el mundo de los vivos.

Las creencias en las metamorfosis entre seres humanos y animales es una constante entre los grupos indígenas de la sierra y un rasgo indiscutible de las ontologías animistas (Descola, 2012). Es muy común escuchar narraciones de cómo seres humanos se transforman en serpientes y cómo se van a vivir en los agujajes. También hay cuentos donde los animales que se transforman en seres humanos engañan a las personas para llevárselos a su refugio y comérselos. La ausencia de expresiones icónicas en esta amplia región puede estar relacionada con esta concepción de la(s) divinidad(es). Sin embargo, la presencia de la iglesia católica generó un cambio radical al respecto; una contradicción cognitiva en términos de Jack Goody (1999).

III. La Cruz como icono de la religiosidad

Una contradicción cognitiva es el resultado de un cambio ontológico y, en este caso, derivado de la insistencia por la representación de la divinidad por parte de la iglesia católica por lo menos desde el siglo XVI hasta principios de este siglo. Un ejemplo ilustrativo al respecto es la imposición de la Santa Cruz entre los pimas. Con la llegada de los franciscano y jesuitas desde el siglo XVI al territorio agreste del actual noroeste del territorio mexicano, se dio inicio a un cambio importante con respecto a la iconografía religiosa. Si bien la presencia de la iglesia católica en esta amplia región se centró en cambiar y perseguir cualquier tipo de expre-

sión religiosa de los distintos grupos indígenas que fueron evangelizando, también impulsó la adoración de las imágenes religiosas, en especial, la de la Cruz.

Los primeros contactos de los indígenas pima tanto los que se encontraban en el desierto en el suroeste de Estados Unidos, como los que habitaban las montañas del noroeste mexicano, recibieron con relativa aceptación la imagen de la Cruz. Los cronistas hablaban de un recibimiento y adoración sin mayores sobresaltos. El cronista Velarde hablaba de los pimas del desierto como la nación de los «crucíferos, o que traen la cruz; porque según dicen los pimas viejos, es esta señal divisa de la nación, y la traen todos o bien hecha de palo, al cuello, o bien pintada en la frente o pecho» (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1977: 38).

Según otro cronista, Antonio Herrera, esta fascinación de los pimas por la cruz comenzó cuando el propio Cabeza de Vaca y sus compañeros, durante sus recorridos de conquista y exploración, curaban a los enfermos haciendo la señal de la Santísima Cruz. Todo comenzó cuando este conquistador fue obligado a curar un indio herido por una flecha. Pidiendo a Dios «de diese virtud por su pasión, para sanar tantos enfermos, y que viesen los gentiles el gran poder de Dios por medio de su cruz santísima en que había muerto por todos». La presencia de Cabeza de Vaca en esta amplia región como curandero propagó la imagen de la Cruz como insignia de salvación. Incluso pintó «en una gamuza la Santa Cruz, insignias de la acerbísima pasión, y al pie, a la afligida Madre con su Precioso Hijo muerto sobre su regazo; con cuyo retrato les predicaba así a aquellas naciones como a todas las demás». Cuando llegaron con los pimas «se les imprimió tanto la devoción de la Cruz y sus portentos, que hasta ahora la traen, aun los gentiles, al cuello y pintadas en la frente; perdiendo el nombre antiguo, se conocen por los Cruzados» (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1977: 38). La misma satisfacción y asombro tuvo uno de los evangelizadores más renombrados y conocidos, el padre Eusebio Francisco Kino, cuando se dio cuenta que los pimas, ubicados en el río Gila, imitaban el signo de la Cruz (BOLTON, 2001).

Para los colonizadores y evangelizadores era una evidencia de que los indígenas tenían una tendencia natural a creer en Dios. Lo único que les había faltado era «presentárselos» para que lo empezaran a adorar. Sin embargo, existen buenas razones para pensar que entre los indígenas la Cruz no era propiamente una representación de la divinidad. Una explicación a esta aceptación de una representación como la Cruz puede estar relacionada con las enfermedades que propagaron los mismos españoles a su llegada y la inexplicable muerte repentina. La Cruz como símbolo de curación pudo influir en su aceptación de manera inmediata. Pero habría que preguntarse si antes de la llegada de los españoles existían representaciones de las divinidades indígenas. Los escritos de los evangelistas y cronistas no son particularmente prolijos en las descripciones de las representaciones de las divinidades locales. Antes bien, apuestan por considerar que la Cruz era una imagen que ya tenían como parte de sus creencias religiosas.

Pero sin una evidencia material suficiente, antes de la llegada de los españoles pudo haber predominado la ausencia de representaciones de divinidades, una tendencia muy común en sociedades donde ha predominado el panteísmo (GOODY, 1999). A diferencia del culto católico, las divinidades en sociedades panteístas no son propiamente entes personificados; se trata de una tendencia a identificar la presencia divina en cualquier sitio y en todo lugar. Por lo tanto, es prácticamente imposible representarlo en una imagen; lo que se hace es presentarlo y dirigirse a dicha divinidad en sus propias manifestaciones.

La ausencia de representaciones de la divinidad explica en buena medida la austeridad que se ha identificado en la cerámica de los actuales indígenas que habitan la sierra Madre Occidental. Los rarámuri, los o'odami o tepehuanes del norte, los guarijó y los o'oba o pima, no han destacado por un exuberante diseño

de sus vasijas y textiles (PENNINGTON, 1980; 1969; 1963). Al contrario, predomina una austeridad que invita precisamente a considerar que no hay diseños que hayan predominado en sus distintos objetos.

¿Qué tanto ha cambiado esta idea animista de los indígenas con la presencia de una religión judeocristiana desde hace varios siglos? Esta es sin duda una pregunta difícil de responder. Entre otras cosas es necesario tomar en cuenta que la asimilación de creencias judeocristianas no ha sido homogénea en todos los grupos indígenas. Así, mientras que para algunos grupos el bautizo cristiano se ha incorporado en las prácticas rituales desde los primeros contactos con los jesuitas, en otros grupos no ha sido así. El relativo aislamiento de muchos indígenas en las barrancas de la sierra ha sido un factor decisivo para la incorporación o conservación de creencias religiosas. Se habla de grupos de gentiles para distinguirlos de aquellos grupos que sí aceptaron el bautizo cristiano; se supone que los gentiles viven apartados de los asentamientos mestizos en la sierra y tienen costumbres y creencias religiosas -consideradas por los creyentes católicos- como paganas. Incluso, para algunos investigadores todavía es posible distinguir, como lo hicieron en su momento Bennett y Zingg (BENNETT y ZINGG, 1978 [1935]) los rituales páganos de los rituales cristianos (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2013). Aquellos ritos que están asociados a peticiones de lluvia en patios abiertos en medio del bosque y las curaciones de enfermedades asociadas a la brujería y al susto representan el corpus de rituales paganos, mientras que todos aquellos rituales que se practican de acuerdo al calendario establecido por la religión católica, representan la vida religiosa cristiana. Por ejemplo, los rituales del *yúmarí* y el *tutuguri*; las fiestas del peyote o *jkuri*, se opondrían a la celebración de la Semana Santa -por poner un ejemplo-, por partir de concepciones del mundo distintas (OSEGUERA MONTEIEL y REYES VALDEZ, 2016).

Aun así, es evidente que los indígenas -gentiles o no- han incorporado ideas y concepciones judeocristianas prácticamente desde el siglo XVI, es decir, desde que inició la colonización y evangelización de la sierra Madre Occidental. En los mismos rituales que podrían estar asociados a una religión ancestral indígena se han incorporado iconos y elementos del catolicismo; la cruz por ejemplo está presente en prácticamente todos estos rituales.



Figura n.º 1. La Cruz del Perdón durante la Semana Santa en el Atrio de la Iglesia de Yepachi, Chihuabua. Fuente: el autor 2010

IV. La evangelización inculturada y las pinturas rupestres

La evangelización inculturada, impulsada por los franciscanos capuchinos como estrategia para llegar con mayor ímpetu con los indígenas del noroeste de México, ha buscado desde finales del siglo XX rescatar la esencia de un espiritualismo cristiano primitivo en las expresiones religiosas de los nativos. Se trata de una mirada que contrasta con la evangelización tradicional que se practicó durante buena parte de la colonia al asumir que las costumbres de los indígenas son una expresión pura de los valores y preceptos del cristianismo.

En efecto, la evangelización inculturada presupone que los actuales indígenas son los representantes de una cultura ancestral regida bajo una espiritualidad que en el fondo es compatible a los mismos principios y preceptos del cristianismo; se trata, de acuerdo con este discurso, de un pueblo que desde sus inicios ha estado volcado a la espiritualidad; lo sagrado es parte inherente al pueblo pima y, por lo tanto, esto permite establecer una relación con la espiritualidad primigenia católica. La renovación en el presente de este pasado implica seguir los dictados de Dios.

Para el padre David Beaumont o.f.m., impulsor incansable de este movimiento, no existe lugar a dudas: «la fe fortalece la cultura y la cultura fortalece la fe cuando realizamos juntos el plan de Dios para nuestro pueblo Pima, orgullosos de nuestra gran espiritualidad, conscientes de nuestra historia y con vistas de confianza en la Providencia de Dios para nuestro futuro» (BEAUMONT PFEIFER, 2002: 23). La evangelización inculturada es sólo un ejemplo de cómo el proyecto de rescate de la identidad de los pimas implica tener una noción de lo que es la cultura indígena y lo que fue ésta antes de la llegada de los españoles a la sierra Madre Occidental. Pero esta religiosidad carecía, hasta hace poco, de símbolos que pudieran hacer explícita esta espiritualidad. Es por ello que las pinturas rupestres han sido la parte visible de la religiosidad. Los trazos en las rocas, pintados por los primeros pobladores de la región, son la expresión de lo sagrado; representan los «conceptos más profundos de la existencia humana», en suma, con las concepciones míticas que dieron origen de la así llamada «tribu pima».

«En tiempos pasados, los ancestros pimas rezaban en las cuevas y expresaron su cosmovisión con las imágenes pintadas en ellas. Esta creatividad artística inspirada por experiencias y necesidades espirituales también se expresa hoy. En particular, el arreglo del arca o altar del Yúmari tiene muchos de estos elementos: está envuelto en la forma de una cueva, está adornado con flores de sotol y la cruz en su centro es decorada con flores e iluminada por las velas en compañía del humo del copal del sahumero que simbólicamente lleva las oraciones del pueblo pima a Dios» (BEAUMONT PFEIFER, 2004: 21).

La iglesia católica no ha sido la única que participa en este iconismo religioso. Si bien ha sido central su participación para la decoración de los templos católicos, una organización civil sin fines de lucro llamada LUTISUC¹ asentada en la ciudad sonoreense de Hermosillo, ha participado desde el principio en un proyecto artesanal para el apoyo de las mujeres pimas. El proyecto ha buscado fundamentalmente generar un mecanismo de autoayuda, enseñando a las mujeres a tejer una serie de artesanías con los trazos de las pinturas rupestres. Desde hace más de una década, varias mujeres de las distintas localidades pimas como el Kípor, Maycoba y Yécora, se han organizado para bordar pulseras, vestidos, morrales, entre otras prendas, para que LUTISUC pueda comercializarlas.

¹ www.lutisuc.org.mx/catalogo.htm

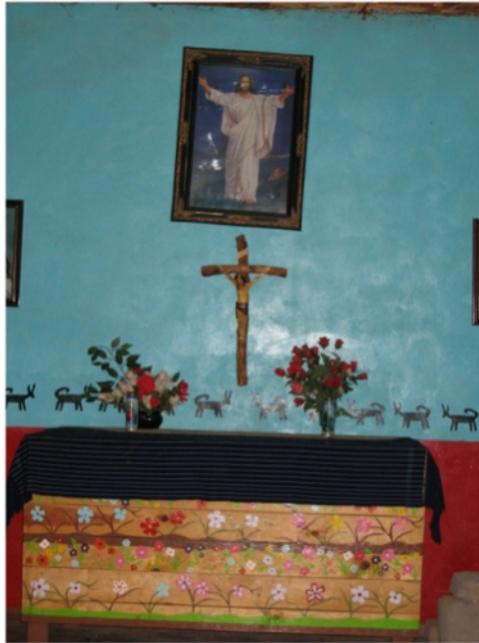


Figura n.º 2. Museo comunitario en Maycoba Sonora donde se puede apreciar la figura del coyote de las pinturas rupestres.

Fuente: el autor 2011.

La presencia de artesanías con las pinturas rupestres se ha complementado con los decorados de los templos católicos con la participación del sacerdote junto con distintos académicos abocados al «rescate de la cultura indígena». La difusión de las imágenes ha sido todo un éxito en la región. Ahora los pimas son un grupo con una iconicidad indiscutible. Entre las figuras que destacan está la de un supuesto «coyote», un animal que ha tenido una presencia importante en la mitología entre los pimas (Russell, 1908). Sin embargo, el papel en la mitología está cercana a un *trickster*. Aun así, no ha impedido que sea uno de los iconos de esta nueva religiosidad.

V. Conclusiones

El iconismo representa una nueva forma de referirse a lo sagrado. Al menos, esto ha sido posible gracias a la iglesia católica que ha buscado desde la época colonial la posibilidad de que los indígenas del noroeste puedan representar a sus divinidades. En buena medida, la Cruz ha sido el símbolo más emblemático de esta importante influencia de la iglesia católica en el conjunto de rituales indígenas que se llevan en la actualidad.

La presencia ahora de artesanías pimas utilizando para ello las pinturas rupestres que se encuentran en las cuevas de las montañas de la sierra Madre Occidental han renovado este interés por los iconos en el ámbito comercial, pero sobre todo religioso. Las figuras más reproducidas tienen que ver con trazos zoomorfos, como la figura de un supuesto «coyote» con referencias importantes en la mitología indígena. Aun así, no deja de ser un iconismo relacionado con la iglesia católica y lo que se espera de una espiritualidad relacionada con figuras de la divinidad que no corresponde del todo con el animismo que caracteriza a los grupos indígenas del noroeste de México.

En este sentido, es imposible hablar de religiones puras e inmaculadas. No existe una especie de barómetro de creencias para identificar qué pertenece a esta religión impuesta por los jesuitas y los franciscanos, y qué es lo que pertenece a lo esencialmente indígena. El hecho de que los indígenas ocupen el símbolo de la

Cruz en sus rituales no implica necesariamente que lo hagan desde una concepción cristiana. Lo mismo podemos decir del uso de iconos de las pinturas rupestres que son utilizadas para usos comerciales como religiosos.

Lo que podemos concluir es que tanto la religión ancestral indígena como la religión católica que impulsaron los evangelizadores desde el siglo XVI se han influido mutuamente y se han transformado a lo largo de los siglos. Además, en la actualidad no sólo no existe una concepción judeocristiana homogénea sobre Dios y la vida después de la muerte, sobre el bien y el mal; la oferta de iglesias en los pueblos serranos es tan diversa que es imposible hablar de una religión indígena católica homogénea opuesta a otro tipo de religiosidad. Los evangélicos, por ejemplo, se oponen a cualquier iconismo religioso, reviviendo de nueva cuenta lo que pudo haber pasado en los primeros años de evangelización de la iglesia católica en territorio indígena. Lo que sí podemos asegurar es que los grupos indígenas seguirán retomando aquellas ideas que sean compatibles con el animismo y la participación entre los «visible» y lo «invisible» que parecen sustentar sus creencias religiosas hasta nuestros días.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUMONT PFEIFER, D. (2002). *Catecismo pima*. Hermosillo, Sonora: Impresora Sino.
- BEAUMONT PFEIFER, D. (2004). La espiritualidad representada por las pinturas rupestres de las cuevas de la región pima. En D. Beaumont Pfeifer, César Armando Quijada López y Alejandro Aguilar Zeleny (Ed.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*. Hermosillo, Sonora: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Sonora/ Instituto Sonorense de la Cultura PACMYC.
- BENNETT, W. C., ZINGG, R. M. (1978 [1935]). *Los Tarabumaras. Una tribu india del norte de México* (Vol. 6). México: Instituto Nacional Indigenista.
- BOLTON, H. E. (2001). *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino S.J., misionero y explorador de Baja California y la pimería alta*. México: Universidad de Sonora/Universidad Autónoma de Baja California/Universidad de Colima/Universidad de Guadalajara/Colegio de Sinaloa/Editorial México Desconocido.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L. (1977). *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guiseppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GOODY, J. (1999). *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós Básica.
- LÉVI-BRUHL, L. (1957 [1922]). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- MERRILL, W. L. (1992 [1988]). *Almas rarámuris*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista Colección Presencias 48.
- OSEGUERA, A. (2013). *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editores/Instituto Nacional de Antropología e Historia/CONACULTA.
- OSEGUERA, A. & REYES, J. A. (2016). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. México: Secretaria de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PENNINGTON, C. W. (1963). *The Tarabumar of Mexico, Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.

- PENNINGTON, C. W. (1969). *The Tepebuan of Chihuahua. Their Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- PENNINGTON, C. W. (1980). *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico. The Material Culture* (Vol. 1). Salt Lake City: University of Utah Press.
- REYES VALDEZ, J. A., OSEGUERA MONTIEL, A., PACHECO BRIBIESCA, R. C. & SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, E. (2015). De la ambivalencia al tabú. Las transformaciones del concepto de persona en el noroeste de México. En C. Good Eshelman & M. Alonso Bolaños (Eds.), *Creando mundo entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Vol. II, pp. 99-174). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2013). *Praxis Religiosa, Simbolismo e Historia de los Rarámuri del Alto Río Conchos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- RUSSELL, F. (1908) *The Pima Indians. Native Americans of Arizona Anthology*. Twenty sixth annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution, Washington: Government Printing Office.