



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ALMA YOREME. UNA EXPLORACIÓN A LOS CONCEPTOS DE
CUERPO, PERSONA Y GENTE ENTRE LOS MAYOS DE SONORA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

PABLO CÉSAR SÁNCHEZ PICHARDO

TUTOR DE TESIS:
DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. DE MÉXICO, JUNIO, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

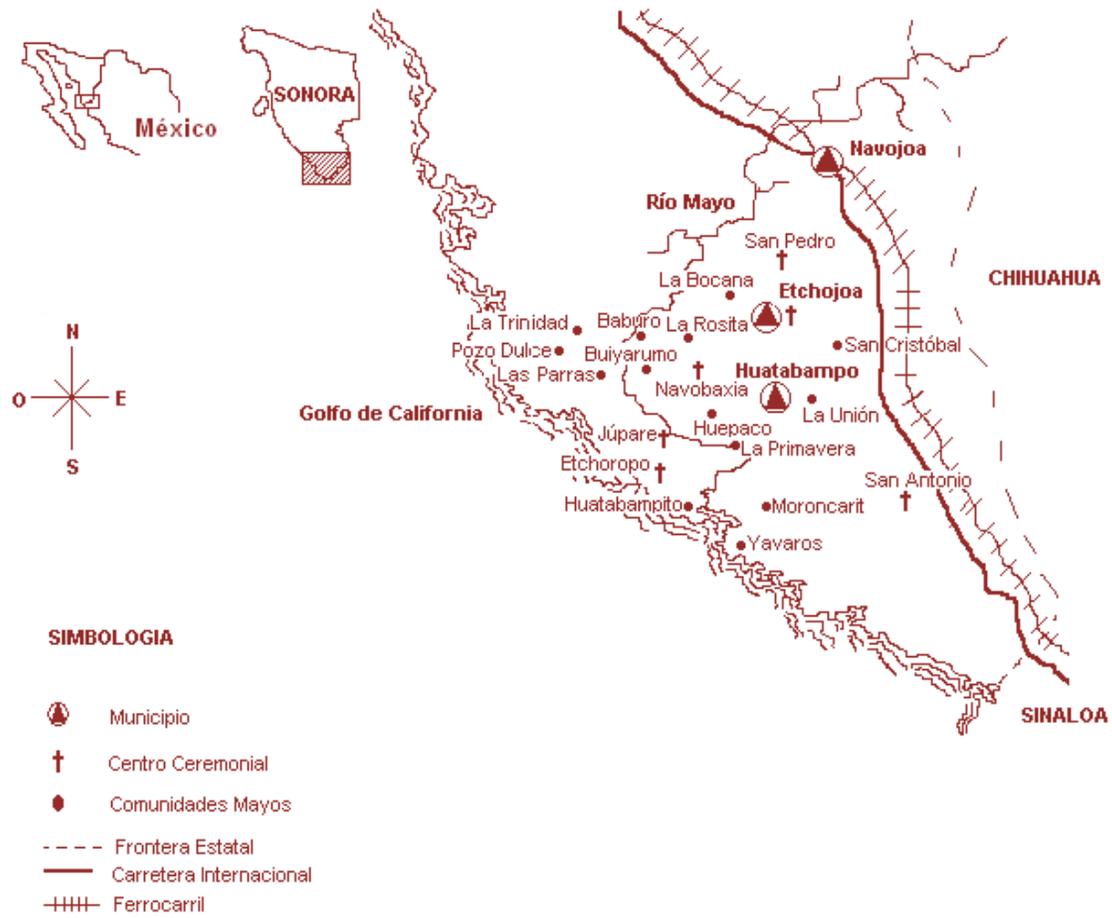
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
Planteamiento del problema: en torno al concepto de gente y persona	9
De lo simbólico a lo ontológico	22
Cuerpo y persona en el debate socio-antropológico	25
Los estudios americanistas sobre el cuerpo y la persona	31
La antropología del cuerpo en el noroeste mexicano	38
Metodología	40
Contenido capitular	46
1. EL SISTEMA RELIGIOSO CAHÍTA: OTROS MUNDOS, OTROS SERES	50
1.1. El mundo religioso de los cahítas	51
1.2. Los mundos alternos	58
1.2.1. <i>Juyya Ánia</i> : el monte	59
1.2.2. <i>Ba'awe Ánia</i> : el mundo del agua	65
1.2.3. La <i>Looria</i> y el mundo flor	67
1.2.4. <i>Tenku Ánia</i> y <i>Tuka Ánia</i> : los sueños y la noche	68
1.2.5. <i>Chokim Ánia</i> o el firmamento	70
1.3. El bautismo como condición de la persona	72
1.3.1. La confirmación de los fariseos para adquirir la categoría de persona	75
1.4. Comentarios finales	81
2. LA ALTERIDAD DEL CUERPO: LA COMPOSICIÓN DE LA PERSONA Y EL CUERPO FLOR	83
2.1. Alma, espíritu y cuerpo: elementos constitutivos de la persona	84
2.1.1. El alma	85
2.1.2. El espíritu	95
2.1.3. El cuerpo	100
2.2. El cuerpo flor: oficios y curanderos	103
2.3. Las danzas de <i>pajcola</i> y venado. Una relación de alteridad	105
2.3.1. El danzante de venado	109
2.3.2. El <i>pajcola</i>	112
2.3.3. El canario o <i>ka'nariak</i> : el principio de la fiesta	113
2.4. La enramada y la cueva: los lugares de perspectiva	124
2.5. El <i>jité'eberi</i> o curandero	136
2.6. Comentarios finales	143

3. LOS MODOS DE RELACIÓN ENTRE DIFERENTES COLECTIVOS	147
3.1. La sociedad yoreme y la sociedad no indígena	151
3.2. La potencialidad de los seres	158
3.3. El mundo vegetal	160
3.4. El mundo animal	166
3.4.1. Animales que son gente: la tortuga Mateo y los <i>cochis</i>	168
3.4.2. Animales domésticos, habituales y <i>nayuteros</i>	173
3.4.3. Animales potencialmente humanos: el venado, el nahual, el <i>yoremgo'i</i> y la <i>yoremba'akot</i>	180
• El venado	181
• El nahual	185
3.4.4. <i>Yoremgo'i</i> y <i>yoremba'akot</i> : persona-coyote y persona-serpiente	187
• <i>Yoremgo'i</i>	189
• <i>Yoremba'akot</i>	194
3.5. El incesto como condición de la animalidad	206
3.6. <i>Suáwaka</i> : el flechador de culebras	222
3.7. <i>Jume mukiriam</i> : los difuntos	230
3.8. El sol, la luna y los eclipses	242
3.9. Comentarios finales	248
4. CONCLUSIONES. RECIPROCIDAD Y RAPACIDAD: APUNTES SOBRE UN MODELO DEL SISTEMA COSMOLÓGICO DE LA ALIMENTACIÓN	252
4.1. El alimento en la <i>pajko</i> o fiesta tradicional	253
4.2. El sistema alimenticio cosmológico	260
4.3. El concepto de <i>persona</i>	265
4.4. El concepto de <i>gente</i>	266
4.5. Comentarios finales	270
Bibliografía	277
Anexos: glosario, índice de fotografías, índice de tablas, índice de imágenes e índice de esquemas	291



Mapa 1. Principales comunidades del valle del río Mayo.

“La cuestión es saber a qué reino de la naturaleza pertenecen esas realidades y qué ha podido determinar al hombre a representárselas bajo esa forma singular que es propia del pensamiento religioso. Pero para que pueda plantearse esta cuestión, hay que comenzar por admitir que son cosas reales las que así se representan”.

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

“Serpientes y hombres, figurados en las maneras correspondientes a sus diversos estilos y convenciones particulares, aparecen en todas ellas, en número y magnitudes que hacen imposible poner en cuestión su importancia central”.

Rubén Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis ha sido elaborada con el apoyo de varias personas e instituciones que se involucraron directa e indirectamente durante todo el trayecto. Agradezco de manera sincera al pueblo yoreme de quien he recibido techo, alimento, amistad y la información necesaria que dio sustento etnográfico a esta tesis. A Don Julio Valenzuela Álvarez por brindarme su amistad y considerarme parte de su estimada familia. También quiero reconocerle junto con las fiesteras Doña Rosa Jacobi Castro y Doña Alejandrina Jacobi Castro su disposición para colaborar en otros proyectos como la realización de la película Corazón de Mezquite. A la muy apreciable familia de Doña Arcadia Jiménez: Javier, Myrna, Myrna Castro y Antonio Castro por su sincera amistad. A Antolín Vázquez y su estimada familia por el apoyo y disposición en todo momento. A Doña Gloria Moroyoqui Valenzuela, Don Camilo y Tomasita Yocupicio por haberme brindado hospedaje en El Capúzarit, comunidad de Etchojoa. A los hermanos Refugio y Jesús Ernesto Ruiz Quintero por su amable atención. A Don Mariano Anguamea y su muy querida familia. A Don Salomón García por su amistad a lo largo de todos estos años. A la familia Jacobi López: Doña Manuela, Alondra, Jesús, Osmara y Sofía, por su enorme apoyo incondicional en todo momento. A los hermanos Seboa Espinoza: Evaristo y Gregorio, músicos *cantavenados* y *labeleros*. A los hermanos *Pajcolas* Tomás y Pilar Leyva. A Don Catarino *Lino* Vázquez y su hijo Ricardo Vázquez. A Doña Basilia Gómez, partera y curandera tradicional. A Jesús Germán Yocupicio, su esposa María e hijas, así como a Doña Alberta Yocupicio y Mayrín Buitimea. A Virgilio Vega, arpero de La Bocana Etchojoa. A Bernardo Esquer y Felipe Montaña por la atención brindada en Sinaloa.

Igualmente dedico esta tesis de manera sincera y respetuosa a todas aquellas personas que se adelantaron hacia otro plano existencial, y que sus almas forman ya, parte del mundo de los ancestros: Al *Pajcola* Yowe o Mayor Luciano Espinoza Medina, así como a sus padres Luis Espinoza y Gertrudis Medina por su amable atención. A Don Herlindo García, *máistro* rezandero de El Júpare. A Doña Emiliana, curandera tradicional de El Buiyarumo, Huatabampo. A

don Alejandro Robles, músico violinista mayor de El Rodeo, Etchojoa. A Doña Gertrudis *Tula* López. A Don Ramón Montiel y su hijo Guadalupe Montiel Jiménez. Al joven músico violinista Daniel Montaña, de Ohuira, Sinaloa. A Don Clemente Meza, Pilatos de Navobaxia, Huatabampo.

Por otra parte, quiero agradecer enormemente al Dr. Carlo Bonfiglioli, director de esta tesis por sus comentarios y sugerencias que fueron parte importante para que esta investigación llegar a buen término. Principalmente por su enorme paciencia y por haber retomado la conducción de la misma cuando quedó a la deriva por mucho tiempo. Así mismo, agradezco las observaciones del Dr. José Luis Moctezuma Zamarrón desde las primeras versiones de esta investigación. Agradezco también a la Dra. Claudia Harriss, Dra. Teresa Valdivia, y el Dr. Arturo Gutiérrez por haber aceptado participar como miembros del jurado.

A mis compañeros, compañeras y colegas. A Claudia Harriss por su estimable apoyo en todo momento. A Hugo López, Ana Paula Pintado y Gabriel Hernández, miembros del Equipo Noroeste del Proyecto de Etnografía del INAH, por su apoyo y por compartir sus conocimientos y experiencias sobre las zonas donde hacen etnografía. A mis colegas que trabajan o han trabajado en el noroeste: Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki, Marco Vinicio, Enriqueta Lerma, Fidel Camacho, Carlos Juárez. A los profesores y profesoras de la EAHNM-Creel, Chihuahua, Ricardo Rodríguez, Gaby Fierro, Carmen Grajeda, Rebeca Corral, Santa Olais, así como a los alumnos y alumnas de esta casa de estudios.

A Luz, Vero e Hilda del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por el apoyo en toda la tramitología. A la señora Carmen, Sol, Bernardo y Ruth de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH por su trato siempre amable. A la UNAM y su Programa de Estudios de Posgrado y al INAH. Al CONACYT por la beca otorgada para realizar los estudios de Maestría.

A mi familia: mi padre, mis hermanas, sobrinas y sobrinos por todo su cariño y apoyo. A Alma por caminar conmigo en estos últimos años. A *Tella*, mi madre por todo el amor que me brindó. A mi hijo Pablo Jesús, por ser el motor que me alienta a continuar.

INTRODUCCIÓN

Una de las principales tareas que realizaron los jesuitas cuando arribaron en el siglo XVII a lo que hoy se conoce como *el Valle del río Mayo*, fue la práctica del bautismo. Durante los cuatro primeros años posteriores a su llegada, según lo relatado por el padre jesuita Andrés Pérez de Ribas (1992 [1645]: 241 y 243), se bautizaron más de diez y seis mil almas: padres y madres de familia que acudían con sus hijos a las incipientes congregaciones religiosas de lo que, años más tarde, conformarían los pueblos de misión. Incluso se ha documentado que, entre los yoeme (yaquis), existió en épocas muy remotas un *Árbol Parlante* que predijo mucho antes del contacto con los europeos, el advenimiento de una costumbre denominada *bautismo*. Quienes admitieran este sacramento estarían destinados a ser seres mortales; por el contrario, aquellos que lo rechazaran vivirían en la eternidad. Los primeros se quedarían a habitar en los pueblos, en tanto que los segundos irían a vivir al *Huya Aniya* (Spicer, 1994: 79), o para el caso yoeme (mayos), *Juyya Ánia*, el mundo de las plantas, que en términos más generales señala su asociación con el monte.¹ Así, el bautismo ha sido desde entonces, un elemento de gran relevancia dentro de la práctica religiosa de los mayos, y a partir de éste, podemos reflexionar sobre dos conceptos muy similares entre sí: el de *persona* y *gente*, por lo que el tema central de la presente tesis consiste en analizarlos y vincularlos con el de *cuerpo*. La pregunta a responder en este trabajo

¹ *Juyya Ánia* se deriva de *Juyya*: planta, rama, monte, bosque, mata, y *Ánia*: mundo, universo, ambiente. La traducción literal es “el mundo de las plantas”; sin embargo, *Juyya Ánia* es más conocido por “el monte” pero con una gran diferencia, pues *juyya* se refiere a un espacio objetivamente visible y tangible; es la misma naturaleza sin desmontar. En cambio *juyya ánia* (mundo del monte) indica lo que hay detrás de ese mismo espacio; lo que se esconde en él o lo que sólo algunas personas pueden observar, como ciertas potencias extrahumanas, espíritus, entidades malignas y benignas, almas, etc.

va precisamente en saber qué es la persona, de qué manera está conformada y cuáles son sus elementos. Lo que interesa no es conocer o analizar las representaciones y el simbolismo del cuerpo y de la persona, sino más bien, cómo se vincula uno con el otro. Una vez que tengamos conocimiento sobre qué elementos conforman a una persona, y tomando en cuenta que esta interrogante será el eje central de la presente tesis, ella misma nos conducirá a una especie de transformación conceptual al tratar de ligarla a la teoría nativa de *gente*. Para esto, es necesario diferenciar un concepto de otro.

Planteamiento del problema: en torno al concepto de gente y persona

Si bien algunas etnografías hacen mención de estos dos conceptos, desde mi propia opinión, hasta ahora no se ha logrado establecer una diferenciación más clara que nos ayude a comprenderlos. Por ejemplo, al hablar de las relaciones que existen entre la cosmovisión de algunos pueblos del noroeste –entre ellos los guarijíos, tarahumaras, mayos y yaquis–, y el entorno natural vinculado a personajes y lugares míticos, se plantea que los antepasados y el lugar donde habitan “constituyen una parte trascendental de la cotidianidad”, “poseen el conocimiento milenario” y “vigilan las reglas de la comunidad” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 39). En este sentido, todos los personajes-antepasados examinados en dicho trabajo, tienen voluntad propia, aparecen en forma de animales y más aún, tienen la calidad de “gente”, “es decir, seres iguales en esencia a cualquier persona”, por lo que “experimentan en su vida, una unión indisoluble entre la naturaleza y la cultura” (Ibídem: 41). Así, la naturaleza es la regidora de la cultura porque de ella surgen los lineamientos y parámetros normativos de lo que significa

ser “gente”, de tal manera que “los términos guarijó (guarijío), yoreme (mayo), yoeme (yaqui) y rarámuri (tarahumara) significan “gente” en español” (ibídem). Por otro lado, el concepto de *persona* desde el caso mayo y yaqui, está asociado al trabajo ritual o *tekipanoa* y el simbolismo de la flor: “el símbolo *sewa* [flor] se relaciona con las cualidades constitutivas de la persona, es decir, el ser yoeme habitante de los ocho pueblos, lo que implica la pertenencia de uno de los dones más apreciados, el *seataka*, gracia con la que se nace o no” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 79). A partir de aquí, ¿podríamos plantear que el concepto de *gente* está asociado entonces a los antepasados –animales y fenómenos de la naturaleza como el arcoíris o el viento– y a los diferentes endoetnónimos que cada grupo emplea al interior de su comunidad?, ¿el ser *persona* es cumplir con el trabajo ritual y poseer o no el *seataka*, es decir, el cuerpo flor para el caso de yaquis y mayos? ¿Qué pasa con otros elementos como la adquisición o carencia del bautismo? ¿Cuál es su relevancia? ¿En qué sentido el humano es gente, persona o ambos al mismo tiempo?, ¿o en qué sentido deja de serlo y cuáles son las consecuencias de ello?

Desde la década de los 70's del siglo pasado, el antropólogo Ross Crumrine ya había mencionado la importancia del bautismo en la vida cotidiana y ceremonial de los mayos. Observó entre el grupo de *chapakobam* o fariseos –personajes enmascarados encargados de perseguir, capturar y matar a Jesucristo por todo el valle del Mayo– que durante el Sábado de Gloria, ya casi al final de la Semana Santa, éstos son bautizados o confirmados con el objetivo de “volver a ser hombres” (Crumrine, 1974: 133). ¿Qué quiere decir Crumrine con esta aseveración? De acuerdo con el autor, los fariseos pueden considerarse como

personajes protohumanos pues carecen del habla articulada cuando están enmascarados. Debido a ello, su comportamiento es por medio de señas, ademanes, lleno de connotaciones sexuales y viven en un mundo caótico en donde se les puede ver imitando la cópula entre ellos, tal y como lo hacen los animales, de acuerdo a la percepción de Ross Crumrine. Es por ello que el día de su confirmación o bautismo, regresan a ser humanos. No obstante, me parece que el autor no alcanza a clarificar este punto cuando señala que “el bautismo vendría a simbolizar el nacimiento de una personalidad adulta integrada a su sociedad” (Crumrine, 1974: 275). En cuanto a los fariseos, al ser confirmados dentro de la iglesia, –que de acuerdo a la interpretación del autor simboliza el vientre materno– se encuentran postrados de rodillas sobre el suelo, casi en posición fetal. Este hecho según Crumrine, simboliza el nacimiento o renacimiento de estos personajes rituales (Ibídem). Entonces, ¿es el bautismo el elemento necesario para que los fariseos regresen a su condición humana, o más bien, simboliza el nacimiento a partir del vientre materno que es la iglesia? Como dije, el autor no aclara del todo bien la acción del bautismo, pues uno podría entender que con ello, se estaría simbolizando el nacimiento de una *persona*, pero por otro lado, el regreso a tal condición.

Una interpretación todavía más confusa sobre este mismo aspecto, es la que menciona por su parte Fidel Camacho (2011). Este autor reconoce en la Gloria o *Looria* un ámbito paralelo al mundo objetivado similar al de *sewa ánia* de los yoeme o yaquis que hace referencia al *mundo flor*. En este sentido, Camacho menciona la importancia de la *Looria* dentro del ceremonial de Semana Santa y su vínculo con el quehacer de los fariseos y los oficios: el hecho de adquirir por medio

del trabajo ritual o *tekipanoa* la flor o *sewa* que los conducirá tras la muerte, a este espacio numinoso. Así, es por medio del trabajo ritual dedicado a los santos que “los hombres reafirman su diferencia ante la animalidad, los animales y sus antepasados protohumanos” (Camacho, 2011: 318 y 319). Habría que considerar aquí si el trabajo ritual es el único elemento que hace la diferencia entre humanidad y animalidad. Por otro lado, la confusión arriba señalada de Camacho Ibarra radica en que sostiene que los fariseos “acceden al “monte”² para conseguir *segua* [la flor] y así lograr entrar a *La Loria*, de allí que el “bautismo” marque su transformación vista como una “destrucción”” (Ibídem: 319). ¿Acceden al monte para lograr entrar a la *Loria*? ¿Se disponen a “entrar” a dos ámbitos diferentes al mismo tiempo? Más que ser una “destrucción” –¿de su humanidad o de su animalidad?– o el hecho de “volver a ser hombres” como lo señalaba Crumrine, ¿el bautismo o confirmación de los fariseos podría indicar en el mejor de los casos, la obtención de la categoría de *persona*, y encontrar ahí una diferenciación entre animalidad y humanidad? No obstante, ya podemos distinguir al menos dos elementos que conforman el concepto de persona a partir de estas etnografías: 1) el bautismo; y 2) el trabajo ritual o *tekipanoa*. Sin embargo, como veremos, no son los únicos. Ahora bien, ¿en dónde queda la categoría de *gente*?

Uno de los vocablos utilizados para indicar al concepto de *persona* es el que hace referencia a quien ha recibido el sacramento bautismal: *bato'i* o *bato'ri*, el cual designa a la *persona bautizada*, de manera más específica, a la *cristiana*.³ Por otro lado, quienes han tenido una relación sexual o matrimonial prohibida, esto

² Más adelante examinaré en qué consiste el monte o *Juyya Ánia*.

³ El término *ba-tó-i*, el cual indica “persona” o “cristiano”, proviene de *ba-tó-a*, es decir, bautizar (López Aceves, *et. al.* 2010: 204).

es, entre parientes, así como aquellos que no recibieron el voto cristiano que implica el bautismo, son calificados como *ka'bato'ri*, “el pecador” o “el que no está bautizado”, pues la raíz /ka/ señala una negación. De este modo, *ka'bato'ri* indica a quien *todavía no es persona*, y a quien *ya dejó de serlo*, bien sea por la carencia del bautismo como el caso de los recién nacidos, o por la infracción incestuosa cometida entre parientes consanguíneos y rituales. En el caso de estos últimos aspectos, el *ka'bato'ri* está vinculado a dos animales principales: el coyote y la serpiente.⁴ El otro vocablo es el de *yoreme*,⁵ el cual contiene varios significados de acuerdo a los contextos sociales a los que esté ligado.⁶ Por ejemplo, se dice que el *yoreme* es quien “respeta la tradición” indígena, mientras que el *yori* o mestizo es “el que no respeta” dicha normatividad, pues en las celebraciones de más solemnidad, los denominados *yoris* suelen intervenir arribando en sus *trocas* con

⁴ Con relación a esto, la palabra *cahíta* designa a las lenguas yoreme y yoeme como parte de un mismo tronco lingüístico común. No obstante, esta misma palabra también refiere a “nada” o “no hay”, por lo que algunos yoreme consideran que denominarlos *cahítas* implica su negación como grupo étnico.

⁵ La palabra *yoreme* es utilizada como endoetnónimo, mientras que la palabra *mayo* es empleada como exoetnónimo. La letra /m/ al final indica el plural, de tal manera que *yoremem* se refiere a más de dos personas. Habría que señalar en este sentido, la carga histórica que ambos términos poseen, pues el término *mayo* fue impuesto por los europeos a su arribo en tierras septentrionales en el siglo XVII de lo que hoy es México, para designar a los grupos asentados cerca del río Mayo en Sonora. Para el caso de quienes habitaban en Sinaloa, éstos eran conocidos como *zuque*, *sinaloas* o *tehuecos*, ya que vivían cerca del río Zuaque, hoy denominado El Fuerte. (Moctezuma, 2001: 41). En este mismo sentido, los mayos de Sinaloa utilizan el vocablo *yoleme* para diferenciarse del yoreme y yoeme. Por simple comodidad, aquí me inclino por prescindir de la letra /m/ al final de palabras como */yoremem/*, */pajcolam/*, */pajkomem/*, entre otros términos, pues no es muy común que los mismos hablantes la utilicen. No obstante habrá algunas ocasiones en donde coloco la /m/.

⁶ La palabra *yoreme* es utilizada como endoetnónimo, mientras que la correspondiente a *mayo* es empleada como exoetnónimo. La letra /m/ al final indica el plural, de tal manera que *yoremem* se refiere a más de dos personas. Habría que señalar en este sentido, la carga histórica que ambos términos poseen, pues la palabra *mayo* fue impuesta por los europeos a su arribo en tierras septentrionales en el siglo XVII para designar a los grupos asentados cerca del río Mayo en Sonora y El Fuerte en Sinaloa, y diferenciarlos así, de los que habitaban más al norte sobre la margen del río Yaqui (Moctezuma, 2001: 41). En este mismo sentido, los mayos de Sinaloa utilizan el vocablo *yoleme* para diferenciarse del yoreme y yoeme. Por simple comodidad, aquí me inclino por prescindir de la letra /m/ al final de palabras como */yoremem/*, */pajcolam/*, */pajkomem/*, entre otros términos, pues no es muy común que los mismos hablantes la utilicen. No obstante habrá algunas ocasiones en donde recurro a ella.

música a todo volumen; realizando *bailes* comerciales precisamente el día en que se festeja a un santo; o invadiendo el espacio ceremonial con vendimias y juegos mecánicos.⁷ Por su parte, Patricia Medina (2007: 17) explica que para los mayos del norte de Sinaloa, la palabra *yoleme* se compone del vocablo */yo're/* “el nacer” y */me/* “el que”. Literalmente, “el que va naciendo” o “el que nace”. Moctezuma *et. al.* (2015: 79, n.26) reportan que *yoleme* es “el que nace en el mundo” o “el que va naciendo en el mundo”. Este dato es interesante porque permite reflexionar sobre quiénes son considerados *gente* o *persona*, y en este sentido, si todo “aquel que nace en el mundo” o todo aquel que “va naciendo en el mundo” tiene la categoría de *yoreme*, *yoleme* o *yoeme*, es decir, mayo de Sonora, mayo de Sinaloa y yaqui, ¿en qué se diferencian de los demás existentes si tomamos en cuenta que “todo aquel que nace en el mundo” es *yoreme*?, ¿también los animales y plantas que nacen en el mundo –o al menos dentro de los territorios de los grupos mencionados– lo son?, y en cierta medida, ¿qué es lo que hace a los mayos ser *yoreme* o ser *bato'ri*, o en todo caso, dejar de serlo?

Por otro lado, en el Diccionario yaqui de bolsillo (Buitimea, *et. al.* 2016: 118 y 190), el vocablo *yo'ore* se refiere a “respetar” y *tomte* indica “nacer”. Para evitar confusiones, prefiero apoyarme en el sentido que los mismos interlocutores le otorgan, el correspondiente a *gente* o *persona*. Así, tomo como base analítica este último concepto, ya que como veremos, también lo comparten ciertos animales a

⁷ En adelante, prefiero no utilizar los términos *yori* o *mestizo*, y referirme a quienes son ajenos a la tradición *yoreme* como *no indígenas*. El vocablo *yori* adquiere una connotación que resulta la mayoría de las veces despectiva. El segundo me parece un término muy vago al referirse según el Diccionario Real de la Lengua Española, a aquella persona “nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca” (2001: 1495). Así, considero que el término *no indígena* comprende a aquellas personas que no comparten la vida social, religiosa, cultural y política de los *yoreme*.

los que denomino *potencialmente humanos*. De esta manera, uno de los principales objetivos de esta tesis radica en realizar una aproximación a los conceptos de *cuerpo*, *gente* y *persona* para intentar diferenciarlos entre sí, principalmente los dos últimos. Veremos también que en este recorrido se hará referencia a las nociones de alma y espíritu, que en apariencia pueden ser iguales o similares, por lo que resulta necesario realizar una diferenciación, ya que algunas etnografías los toman como análogas agregando así, inconsistencias etnográficas. Por ejemplo, al hablar sobre la persona, Fidel Camacho señala que ésta se compone de “cuerpos y almas –por lo regular tres en esta última, cada una de las cuales emprende tras la muerte, hacia rumbos paralelos verticales de existencia” (Camacho Ibarra, 2011: 48). Para este autor, estos “rumbos paralelos” son la tierra, el Cielo y un tercero no bien explicitado, denominado como “la fuente primordial de la existencia” (Ibídem). Cabe destacar también, que Camacho Ibarra sostiene la presencia de otras instancias existenciales a reserva de la opinión de los propios yoremes, como el *infierno* “donde sufren las personas; pero también ha llegado a asociarse con el lugar de flores” (Camacho Ibarra, 2011: 360), y el *inframundo*, como una “concepción cahíta del cosmos, quizás no tanto debido a la idea de un lugar subterráneo de los muertos propiamente dicho, sino sobretudo porque está plenamente identificada [¿por quién o quiénes?] la idea de un recorrido nocturno del Sol” (Camacho Ibarra, 2017: 49). Hasta ahora, la mayoría de los interlocutores –que no son pocos–, no me han manifestado la existencia del infierno entre ellos, y menos aún el concepto de inframundo. También habría que preguntarnos si más que ser tres almas las que componen a la persona, son en cambio, tres entidades anímicas diferentes.

En este sentido, en otros trabajos se alude al concepto de *alma* y *espíritu* dejando en un segundo plano analítico la perspectiva cristiana con la finalidad de alejarse de los enfoques catolicocentristas (Moctazuma, *et. al.* 2015: 89). Quizás como resultado de ello, no se alcanza a diferenciar de manera más amplia entre el alma y el espíritu, al mencionar que cuando alguien amanece muerto, se debe a que “el sueño lo atrapó”, es decir, el espíritu [del difunto] se quedó en el *huya ania*” (Ibídem: 82 y 83). Algo similar sucede con el alma, cuando se señala que en los lugares peligrosos del monte, principalmente donde residen las potencias extrahumanas, si alguien quiere contactar con ellas, “entra” a estos sitios, ya sean una cueva, maizales, un arroyo, etc., quedando atrapado y sujeto a las reglas de ellos. Así, “el hombre físico permanece “fuera”, en tanto que su *hiapsi*, su “corazón”, su “vida”, su “alma”, dentro” (Ibídem: 83). Por otra parte, en estos entornos está la existencia de “almas perdidas” que moran en el *huya ania*, son las que asustan y no llegan a la Gloria. Así, por ejemplo, el *housi*, “fantasma o espíritu” es un humano que se convirtió en animal por cometer una falta” (Ibídem: 89).

Podríamos considerar con estos ejemplos, que alma y espíritu son una y la misma cosa. No obstante, en otro momento se advierte que “es importante distinguir el “alma cristiana” del “alma yoreme”” (López Aceves, 2013a: 167, n. 7). Estoy de acuerdo en este punto, sin embargo, más allá de que se trate de un aspecto cristiano o católico, habría que tomar en cuenta la relevancia de la noción del *espíritu* como componente de la persona yoreme.

El principal motivo para abordar estos planteamientos, obedece a que en un estudio previo (Sánchez, 2008), realicé una etnografía sobre las danzas de *pajcola*

y venado, donde el principal objetivo consistió en indagar sobre las relaciones entre el sistema dancístico, la mitología y la ritualidad por una parte, y por otra, analizar los vínculos entre los *Oficios*⁸ y otras organizaciones como el grupo de fariseos, fiesteros y las festividades religiosas. De este modo, se pudo dar cuenta a través de la etnografía y el análisis de un *corpus* mitológico, que tanto el sistema dancístico en general, y el danzante de *pajcola* en particular, están ligados a tres planos cosmológicos, a saber, el subterráneo, el terrestre y el celeste (Ibídem: 158), y que los *Oficios* por su parte, se engarzan en relaciones complejas con *Juyya Ánia* y sus habitantes. De ahí que también sean considerados los animales del monte, o como lo expresó Ross Crumrine, son *el grupo del culto al monte* (Crumrine, 1974).

De esta manera me fueron relatadas diversas narrativas sobre la adquisición del *Oficio* –músico o danzante– por medio del sueño a través del contacto con culebras, chivos o venados. Otras en cambio, refirieron que el *Oficio* también puede ser adquirido a partir del *empautamiento* o pacto con los seres de *Juyya Ánia*, yendo a su encuentro al interior de una cueva en lo alto de un cerro, donde también reside el Diablo. A partir de estos datos, uno de los primeros resultados a los que pude llegar en aquella investigación, fue el hecho de haber identificado un vínculo entre los *Oficios* y los animales del monte que habitan en *Juyya Ánia*, los cuales a decir de varios músicos y danzantes, estos animales tienen la categoría de *gente*. De esta manera, la presente investigación puede ser concebida como

⁸ Los *oficios* son músicos y danzantes de *pajcola* y venado. A diferencia de los fariseos o fiesteros, los primeros cumplen con el *tekipanoa* o trabajo ritual por medio de un contrato ya sea monetario o en especie. En cambio, los dos últimos grupos rituales participan por medio de promesas o mandas que duran tres o cuatro años para realizar fiesta o *pajko* al santo patrón de la localidad elegida. Se podría afirmar que el *oficio* es tanto la actividad, como quien la ejerce.

una continuación sobre las relaciones entre los músicos, danzantes y los animales del monte aludidos en las vestimentas, instrumentos musicales, sones de *pajcola* y cantos de venado. Sin embargo, la temática fue adquiriendo otros rumbos, principalmente en torno a las relaciones entre los yoreme y diferentes colectivos de seres. Es decir, si bien el interés en un primer momento fue indagar sobre la pertinencia de los animales en el contexto dancístico-musical, esta investigación consideró otras correspondencias entre varios especialistas rituales con algunas especies de plantas y animales; elementos celestes como el sol, la luna o el rayo; o algunos objetos como los instrumentos musicales.

Un primer acercamiento a estas problemáticas se dio durante una temporada de campo con los *yoleme* del norte de Sinaloa para el Proyecto de Etnografía del INAH, cuando me trasladé junto con Hugo López Aceves, investigador titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del mismo instituto, hacia aquél estado para intentar indagar sobre la línea de investigación *patrimonio biocultural*, pero también sobre los animales del monte y su pertinencia dentro de las danzas de *pajcola* y venado. Bernardo Esquer, músico tradicional de los Ángeles del Triunfo en Guasave, Sinaloa, y Felipe Montaña, *Cobanaro* o Gobernador Tradicional de Ohuira, comunidad sinaloense, miembro del Consejo Consultivo de la Nación Yoreme Mayo de Sinaloa, y *labele'ero* o violinista, trataban de explicarme este vínculo. Durante el transcurso de las charlas, lo que más resaltó fue el hecho de que algunos animales son calificados como *gente*. Al principio no presté mucha atención, pues lo que me interesaba saber era por qué a los *Oficios* se les considera como *los animales del monte*, o el *grupo del culto al monte* (Crumrine, 1974).

Los argumentos los comencé a comprender cierto día que nos trasladábamos Hugo y yo junto con otros *Oficios* a una celebración de cabo de año, cuando al subirnos a la *troca*, nos alcanzó un perro de mediana alza color negro, el cual, en palabras de Bernardo Esquer, siempre acompañaba a los músicos, danzantes y fiesteros a las celebraciones tradicionales de esa comunidad, incluso, a algunas un poco más alejadas, por lo que Felipe y Bernardo nos indicaban que el perro *era fiestero*, a razón de su compañía incondicional con estos especialistas rituales. Pero el problema se complejizó cuando mencionaron que debido a esa característica y a otras más, el *perro fiestero* “también es gente”, porque “también entiende [y se comporta] como nosotros” (Bernardo Esquer, *arpale’ero* y *tambole’ero*. Ohuira, Ahome, Sinaloa. Diciembre, 2011).

Otra situación similar sucedió ahora con los yoreme sonorenses, cuando Antolín Vázquez, Promotor Cultural del Museo Indígena Blaz Maso en El Júpare, Huatabampo, me platicó una vez sobre un can conocido como *el perro fariseo*, el cual todos los años de Cuaresma y Semana Santa, “andaba con los fariseos en campaña y haciendo las corridas con ellos”. ¿A qué se refieren estos testimonios con que los perros también son gente? Nuevamente, ¿qué es ser *gente* o *persona* para los yoreme?

Los testimonios arriba citados, aunque expresen cierta aproximación con los animales domésticos como el perro –aspecto que precisamente por eso podrían pensarse análogos al ser humano–, revelan de algún modo, situaciones complejas de interacciones tanto en la vida cotidiana como ritual, pues en la medida en que “se les otorga, aunque parcialmente, capacidad de entendimiento (...) se les atribuye cierto tipo de agencia social”. En este sentido, estos vínculos “sugieren el

hecho de que a determinados individuos animales se les ha conferido una categoría cercana a la de persona (...) Todo ello habla de un estatus *sui generis* que nos obliga a reflexionar y replantear nuestra propia categoría de persona” (Olavarría y Díaz, 2010: 64). Atendiendo a esta última observación de las autoras acabadas de citar, podríamos entonces preguntarnos ¿por qué los animales son considerados gente? ¿Son ellos los únicos seres a quienes les otorgan esta categoría? ¿Cuál es la diferencia entre *el ser gente* y *el ser persona* para los yoreme? ¿En qué se diferencian el alma y el espíritu? De este modo, indagar sobre la pertinencia de los animales del monte en las danzas de *pajcola* y venado, y el hecho de saber por qué se les considera a músicos y danzantes como *los animales del monte*, dejarán de tener mayor peso, por lo que estas preguntas guiarán la investigación a partir de los relatos de Bernardo Esquer, Felipe Montaña y Antolín Vázquez cuando mencionan que en el caso del perro, los animales son gente.

Con la finalidad de dirigir el análisis hacia la posibilidad hipotética de que la calidad ontológica trasciende a los humanos a partir de las nociones de cuerpo y persona para insertarse en otros seres y corporalidades, planteo a modo de hipótesis de que: A) la transformación del alma de los oficios o quienes cometen incesto, refiere un regreso a la animalidad, en donde es a la vez transformada en ancestro cuyo lugar de residencia es ahora el interior de una cueva o ciertos lugares específicos del monte o Juyya Ánia; y B) que todo ser vivo es considerado *gente* –ya sea que se trate de animales o plantas, e incluso, algunos objetos o cuerpos celestes– no por el hecho de “nacer en el mundo”, sino por compartir al menos dos aspectos: 1) la sustancia anímica que comprende el alma o *jiapsi*; y 2)

una organización o estructura social similar a la humana. En este sentido, el de *gente* apunta más a ser un concepto yoreme que incluye varios colectivos de seres, mientras que el de *persona* si bien se puede considerar de raigambre yoreme, se trata en mayor medida, de una concepción externa como resultado de una herencia jesuita proveniente del siglo XVII, y que adquiere en este caso, una característica más individual al estar ligada al bautismo.

Ahora bien, el hecho de compartir el alma o *jiapsi* y tener una estructura social, no son suficientes para determinar que algo o alguien sea o no considerado como tal, pues también están presentes otros elementos que determinan no solo la constitución de la persona, sino la de *humanidad*, como la acción de adquirir o no el sacramento bautismal, las transgresiones sexuales como el incesto, o cumplir cabalmente con el *tekipanoa*, el trabajo ritual y comunal que se ejerce a lo largo de toda una vida.⁹ En este sentido, retomando la pregunta inicial sobre qué es la persona y cómo está conformada, podemos plantear otras interrogantes que lleven el análisis hacia un rumbo diferente, por ejemplo, ¿en qué contextos una persona humana podría adquirir cierta categoría cercana a la *animalidad*?, y ¿en qué situaciones los animales, las plantas, los objetos, etcétera, podrían tener cierta *humanidad*? Estas interrogantes colocan el problema planteado en otro nivel de análisis si tomamos en cuenta que el alma o *jiapsi* es un elemento esencial en la conformación de la persona y que trastoca al concepto de gente. A partir de aquí, planteo que el eje transversal de los conceptos de *gente* y *persona* es el

⁹ El término *tekipanoa* es un préstamo lingüístico del náhuatl a las lenguas de la región, que fue introducido por los asistentes de los misioneros jesuitas (Moztezuma, 2021. Comunicación personal). Por otro lado, A la par de estos aspectos, están también los ritos de paso que se realizan a nivel comunitario y familiar, como las celebraciones de la primera comunión, el matrimonio o la muerte. Cuestiones que por el momento no abordaré en este trabajo.

hecho de poder subsistir a partir de una base alimenticia. En este sentido, existen ciertos seres que al poseer una condición humana, son por lo tanto, depredadores o presas, por lo que la etnografía sobre el concepto de *gente* nos conducirá hacia el final de la tesis, a una especie de *red cosmológica de la alimentación* en donde la rapacidad y la reciprocidad se definen no por saber quién es presa y quién depredador, sino por su posición frente al otro (Århem, 2001), de tal modo que una entidad de atribución devoradora puede cambiar su condición al aparecer como presa de alguna otra. Así, estos seres estarían entonces frente a un sistema similar al de una cadena trófica en donde los animales comen otros animales y humanos; éstos plantas y animales; la luna y el sol se alimentan de humanos y animales, y los difuntos de esencias o aromas.

Ahora bien, ¿cómo acercarse a estos conceptos desde el punto de vista yoreme? ¿Cómo podríamos dejar de lado el aspecto simbólico abordado en aquella primera investigación sobre las danzas de *pajcola* y venado, para buscar respuestas que nos conduzcan hacia una teoría nativa sobre las nociones de *gente, persona y cuerpo*?

De lo simbólico a lo ontológico

El ámbito de la ritualidad ha sido el tema que más ha llamado la atención en el terreno de la investigación antropológica entre los yoreme, desde que Ralph Beals y Ross Crumrine lo hicieran en Navojoa a principios de la década de 1930, y en El Júpare, en Huatabampo, treinta años después respectivamente. Desde entonces, la mayoría de las indagaciones que han venido surgiendo a través de los años centran su análisis sobre el ciclo Cuaresma-Semana Santa (Figuroa, 1994;

Camacho Ibarra, 2011; Moctezuma, *et. al.* 2016; Ballesteros, 2017); música y danza (Olmos, 1998; Medina, 2005; Sánchez, 2008; 2011; López Aceves, 2011), o cosmovisión (Ochoa Zazueta, 1998; López Aceves, 2013a; Moctezuma, 2014; Moctezuma, *et. al.* 2015; Camacho Ibarra, 2017; Juárez Velasco, 2020).¹⁰ Así, la presente tesis intenta ser una primera aproximación a la teoría nativa de *gente*, *cuerpo* y *persona*, temática que no se ha abordado de manera amplia entre los yoreme de Sonora. Considero que su principal aportación es el hecho de que, a partir de estos tres conceptos, se vislumbra una relación con lo que Kaj Århem denomina la *red cósmica de la alimentación* (Århem, 2001), es decir, un sistema en donde humanos y las entidades que pueblan el cosmos se involucran en una relación compleja de depredadores y presas tomando como base el aspecto alimenticio. Si bien este último elemento es apenas una aproximación, también es un hecho que, me atrevo a considerar, sale a la luz por primera vez en el contexto del estudio etnológico sobre la sociedad yoreme. Otra de las aportaciones es el poder identificar qué animales tienen intencionalidad, cuáles son considerados gente y cuáles podrían ser concebidos como *potencialmente humanos*.

Para abordar la problemática planteada, el soporte teórico-metodológico se centrará en la ontología del *multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 2004; 2010) el

¹⁰ Otras temáticas han aportado desde diferentes ópticas al estudio antropológico de la sociedad yoreme, como el desplazamiento lingüístico (Moctezuma, 2001), o los sistemas normativos (López Aceves, *et. al.* 2010) entre otros. Es necesario mencionar también, los trabajos realizados dentro del Equipo Regional Noroeste en el contexto del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio del INAH, que en un lapso de diez años (2009-2019), ha impulsado nuevas contribuciones con respecto al *patrimonio biocultural*, los *procesos socioambientales*, *discriminación y desigualdad*, y los debates sobre el concepto de *regiones indígenas* con grupos étnicos como los yoleme del norte de Sinaloa (mayos), los yoreme y yoeme de Sonora (mayos y yaquis), los warijós o makurawe de Sonora y Chihuahua (guarijós y guarijíos), los comca'ac en Sonora (seris) y los ralámuli en Chihuahua (tarahumaras). Todos estos avances se encuentran en proceso de revisión para su posterior publicación en forma de ensayos colectivos.

animismo (Descola, 2001 [1996]; 2012 [2005]) y el *giro ontológico* (Holbraad, 2014; Holbraad y Pedersen, 2017). Al abordar el concepto de persona, es necesario considerar a la vez la del cuerpo, pues su comprensión analítica permite no sólo identificar sus componentes, sino también aquellos elementos que lo ligan a la noción de *gente*. A pesar de esto, el interés de esta tesis no se centra en conocer las partes del cuerpo y su nomenclatura en el *yoremnokka*, la lengua o idioma yoreme, sino en analizar los contextos en donde el cuerpo está relacionado con el concepto de persona, tomando en cuenta la transformación ontológica de los sujetos al adquirir cierta humanidad o animalidad.

En la medida en que esta tesis se distancia del aspecto simbólico, el estudio del cuerpo y la persona implica necesariamente abordarlo desde la concepción yoreme, pues realizar lo contrario, sería “hacer afirmaciones provocativas, traduciendo modismos en hechos y haciendo demasiado exóticos los objetos de investigación a favor de su efecto simbólico” (Wagner, 2019 [1975]: 112 y 113). En este sentido, no considero dar mayor peso a lo que “dicen los símbolos”, ni interpretarlos a partir de mis propios referentes, ya que se obtendrían resultados como el hecho de continuar sosteniendo que el *pajcola* –uno de los especialistas rituales de gran relevancia dentro de la sociedad yoreme–, es un “payaso” o “bufón ritual” (Parsons y Beals, 1934); un intérprete o actor profesional (Crumrine, 1974); un danzante vinculado al macho cabrío de la tradición católica cuyas “narraciones cómicas” tienen un “carácter soez y hasta pornográfico” (Varela, 1982: 43); un *trickster* (Albero, 2003); un personaje polisémico (Sánchez, 2008); una figura que “representa al demonio” y “tiene la función de exhortar al mal” (Ortega, 2018: 143), e incluso, un ser andrógino cuya máscara resulta ser una

“vagina dentada” (Camacho Ibarra, 2017: 125 y ss.).

En este sentido, cabría preguntarse si el *pajcola* es o *representa* todas esas categorizaciones, y ¿esto según quién, los yoeme y yoreme o el propio investigador? Como sugiere Wagner,

“Lo que en realidad [se está] haciendo es mutilar los significados nativos en su intento por comprenderlos. El estudio de estos modos exóticos de conceptualización equivale en realidad a su resimbolización, transformando sus símbolos en los nuestros, razón por la cual aparecen tan a menudo de forma reducida o literalizada” (Wagner, 2019: 112).

Si bien la pregunta rectora con la que dimos inicio a esta introducción consiste en indagar sobre qué es una persona, qué es el cuerpo y qué o quiénes son considerados gente, quizás ahora deberíamos considerar y apuntar hacia qué es lo que constituye la alteridad de los yoreme a partir de sus propias teorías sobre el cuerpo y la persona. En este sentido, esta tesis puede ser concebida para reflexionar a cerca de una antropología propia de los yoreme que abone a pensar en torno a la importancia del *otro*, esa otredad con la que los mismos mayos mantienen diferentes relaciones.

Cuerpo y persona en el debate socio-antropológico

El cuerpo ha sido una de las preocupaciones de varias disciplinas que van desde la medicina y la biología, hasta la filosofía, la sociología o la antropología.¹¹ Si bien

¹¹ En esta tesis sólo menciono las obras que consulté para el tema que me ocupa. Para mayores referencias, el lector puede recurrir a otros trabajos que abordan al cuerpo desde diferentes temáticas, como sexo y sexualidad en sociedades “primitivas” (Malinowski, 1975 [1932]; Mead, 1973 [1935]; Douglas, 1973 [1966]); el cuerpo desde la fenomenología (Merleau-Ponty, 1994 [1945]); el erotismo (Bataille, 1970; 2011 [1957]); sexualidad y poder (Foucault, 2003 [1984]); el cuerpo como sujeto de cultura (Csordas, 1990); cuerpo y poder (Godelier, 2000); la historia del cuerpo desde el Renacimiento

los estudios en torno al cuerpo –al menos desde las ciencias sociales–, han insistido en dejar de considerarlo un *objeto* para analizarlo como un *sujeto*, un agente cargado de significación e intencionalidad, no deja de llamar la atención el hecho de que hoy en día se le adjudique una obsesión narcisista que hace énfasis en la conformación del *yo*, la cual viene aparejada de “*identidades corporales ideales (...) envasadas y dispuestas para el público desde las industrias de consumo, belleza y publicidad*” (Esteban, 2013: 73. Cursivas en el original). Como diría David Le Bretón, “el cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*” (Le Bretón, 2002 [1990]: 8). Y sin embargo, más allá de este primer acercamiento, “las representaciones y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de ésta última, de una definición de la persona” (Ibídem: 13). ¿Pero cómo se pasa a esto?

En *Race et histoire* y *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss menciona el encuentro entre españoles y nativos sucedido en Las Antillas algunos años después de la colonización de América. En estas obras, se menciona que mientras los españoles se interesaban en averiguar si los habitantes indios tenían alma, éstos por el contrario, se dedicaban a sumergir a los españoles capturados con el fin de cerciorarse si sus cuerpos se descomponían (Lévi-Strauss, 1988 [1955]: 77).

Estaba claro que para los europeos la principal preocupación se dirigía al alma, mientras que para los nativos su prioridad era el cuerpo (Viveiros de Castro, 2004: 49; 2010: 27). Estos encuentros evidenciaban que el etnocentrismo de los

(Corbin, *et. al.*, 2005); cuerpos y corporalidades (Citro, 2009; Citro, *et. al.* 2015); o cuerpo, experiencia y emociones (Aguilar y Soto, 2013), entre otros.

Europeos consistía en dudar que los cuerpos de los otros alojaran un alma similar a la que habita los suyos; mientras que del lado indígena, el interés consistía en dudar del hecho de que otras almas contuvieran un cuerpo similar a estos (Viveiros de Castro, 2010: 29).

Esta problemática planteada a manera de equívoco, nos lleva a pensar que tanto los europeos como los nativos, al hablar de cuerpos y almas, se están refiriendo a cosas diferentes, cada uno desde sus propios contextos y *perspectivas*. De tal modo que –como sucede en el ámbito antropológico–, se construyen o *inventan* –si nos atenemos a Wagner– significados que resultan familiares al erigirse representaciones desde la propia realidad.

Uno de los pioneros en analizar la teoría del totemismo y del animismo fue Émile Durkheim, quien examinó a la vez la noción de alma, cuerpo y persona (Durkheim, 2008 [1993]) arguyendo que ésta no es sólo un sujeto distinto de otros sujetos, sino que es un ser que tiene cierta autonomía frente a los demás. El alma comparte este carácter, pues a pesar de que se encuentra estrechamente ligada al cuerpo –ya que allí reside–, en vida suele abandonarlo temporalmente durante el sueño o de manera definitiva al acontecer la muerte. Su objetivo consistirá en ocupar posteriormente otro cuerpo.

A pesar de que la obra *El alma primitiva* está cargada de estereotipos y prejuicios propios de la época en que se escribió –a principios del siglo XX–, Lucien Lévy-Bruhl (1985 [1927]) nos ofrece un panorama más o menos amplio sobre el concepto de *mana*, “el alma de las cosas” (Lévy-Bruhl, 1985: 8 y 9). El *mana* es inherente a los cuerpos de los humanos, los animales, las plantas y los objetos, por lo que este tipo de fuerza o potencialidad puede ejercer sobre otros

cuerpos una influencia favorable o de carácter nefasto. Al igual que Durkheim (2008: 421), Lévy-Bruhl da indicios de un perspectivismo incipiente al señalar que en las representaciones de la “mentalidad primitiva”, bajo las diversas formas en que están revestidos los seres “animados e inanimados”, circula una especie de “realidad esencial” o “realidad misteriosa” que es a la vez, una y múltiple. Así, dice el autor en palabras de Sir Everard Im Thurn, todos los objetos “parecen ser exactamente de la misma naturaleza, sólo se diferencian por la forma de su cuerpo” (Lévy-Bruhl, 1985: 10). En este sentido, “la piedra –o el objeto que sea– es naturalmente otra cosa que lo que parece ser a simple vista” (Ibídem: 18. *Cursivas mías*). De ahí que debido a la presencia de una fuerza interior o una sustancia anímica como el alma, se establezcan lazos de unión entre la raza de un árbol y la de un hombre, o que incluso las abejas sean consideradas seres humanos (Lévy-Bruhl, 1985: 12 y 15).

Sobre el concepto de *persona*, Marcel Mauss (1979 [1971]) primeramente aborda la noción del yo desde el derecho y la moral, el cual ha revestido “en la vida del hombre de sociedad, sus estructuras sociales y su mentalidad” (Mauss, 1979: 311). Para este autor, el nombre personal que lleva cada individuo, significa dar perpetuidad –y de cierta manera *personalidad*– a los bienes materiales, pero sobretodo, es una relación más estrecha con los antepasados que llevaron el mismo nombre que la persona viva:

“Así por ejemplo, un rango, un poder, una función religiosa y estética, la danza y la posesión, *paraphernalia* y cobres en forma de escudos [...] monedas, insignias de *potlatch*, [...] se presentan, se conquistan por la guerra; basta matar a su poseedor o

apropiarse de uno de los aparatos del ritual, trajes o máscaras, para heredar sus nombres, sus bienes, sus cargas, sus antepasados y su persona” (Mauss, 1979: 316).

Por otro lado, señala Mauss, el concepto de *persona* resulta ser algo más que una organización o el nombre de un personaje –enmascarado–. Es, dice el autor, un hecho de derecho. Encuentro en la definición que explora Marcel Mauss con respecto a la *persona*, dos puntos relacionados al tema que aquí abordo. El vocablo viene de la palabra latina *per/sonare*, es decir, “la máscara a través de la cual (*per*) resuena la voz (del actor)” (Mauss, 1979: 323). Pero no solo la voz del individuo, pues también aflora su *personalidad* como producto de una relación estrecha entre él y su parafernalia ritual. Así por ejemplo, es común que quienes ejercen el oficio de *pajcola* o danzantes de venado sean nombrados con su nombre de pila acompañado de su ocupación, como *Luciano Pajcola*, *Juan Maso* (de *maso*: venado) o *Santos tambole’ero*. El concepto de persona es parte de la naturaleza del individuo, y en este sentido, en el momento en que ésta sea considerada sujeto de derecho, posee el alma que le concede el cristianismo (Mauss, 1979: 326). *Un individuo es persona porque tiene alma.*

En segundo lugar, de acuerdo al concepto de *persona cristiana*, ésta es una unidad a partir del planteamiento de la Santísima Trinidad: tres personas en una que se proyectan hacia *la persona humana* atribuyendo sustancia y forma; cuerpo y alma; y conciencia y acto (Mauss, 1979: 329). Así mismo, la persona llega a ser “una sustancia racional indivisible e individual (Ibídem: 330). Veremos que los yoreme plantean la noción de persona de otro modo, en donde el *individuo* se diluye para compenetrarse hacia otros colectivos precisamente porque les otorgan

la sustancia anímica a otras corporalidades. En este sentido, son sujetos *divisibles* compuestos por tres entidades anímicas: cuerpo, alma y espíritu.

A diferencia de Marcel Mauss, Durkheim argumenta que, a pesar de que la persona deviene en unidad, también es susceptible de componerse, dividirse y descomponerse en partes (Durkheim, 2008: 420, n. 651). De hecho Emile Durkheim –quien inspiró en buena medida a Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro entre otros–, ya había señalado la posición del sujeto –como el alma o la persona– y su relación con respecto a los demás. Sostiene por ejemplo, que la *persona* se sitúa, de acuerdo a varios factores distintos, en dos ámbitos relacionales: uno es de carácter *impersonal*, el cual es “el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad”, porque en el colectivo “comulgan todas las conciencias”. Es un colectivo de *almas semejantes* –para utilizar el término de Viveiros de Castro–. El otro es la individualidad o *individuación*, facultado por el cuerpo o un conjunto de *cuerpos diferentes*:

“Como los cuerpos [de la colectividad] son todos distintos, como ocupan diferentes puntos en el tiempo y en el espacio, cada uno de ellos constituye un medio especial donde se *refractan y colorean de diferentes modos las representaciones colectivas*. El resultado es que, aunque todas las conciencias ligadas a estos cuerpos contemplan el mismo mundo, o sea, el mundo de ideas y sentimientos que constituye la unidad moral del grupo, no lo ven desde la misma perspectiva y cada una lo expresa a su manera (...) Esa *diferencia de perspectivas* procede del hecho de que las mónadas están colocadas de diferentes maneras, unas con relación a otras, y también al sistema total que constituyen” (Durkheim, 2008: 421 y 422. Cursivas mías.).

En esta diversidad de cuerpos, el sujeto ya no es un individuo, algo que no se pueda segmentar, sino que como ser *dividual*, plantea entonces su fragmentación hacia otras corporalidades:¹²

“El cuerpo físico, por otro lado, no es la totalidad del cuerpo; ni el cuerpo la totalidad de persona. Las teorías sobre la transmisión del alma, la relación de esto con la transmisión de sustancia (distribución complementaria de acuerdo con los sexos, acumulación unifiativa), y la dialéctica básica entre el cuerpo y el nombre, parecen indicar que la persona, en las sociedades indígenas, se define en una pluralidad de niveles estructurados internamente” (Seeger, *et. al.* 1979: 13. Traducción mía).¹³

De este modo, el *cuerpo* y la *persona* pueden concebirse como entidades activadas y articuladas en campos semánticos tanto sociales como cosmológicos. El cuerpo es así, una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento (Seeger, *et. al.* 1979: 10).

Los estudios americanistas sobre el cuerpo y la persona

Las obras escritas que tratan –al menos en México– sobre el cuerpo y la persona en el contexto americanista, cuentan con una amplia y diversa literatura que aborda el problema desde diferentes ángulos teórico-metodológicos. Así por ejemplo, desde el campo de la medicina en la época colonial, Gonzalo Aguirre

¹² Marilyn Strathern señala que la composición de la persona, ya sea hombre o mujer en las sociedades melanesias, se deriva de múltiples identidades a partir de elementos masculinos y femeninos como resultado de una transformación hacia lo *dividual* (1988: 15).

¹³ “O corpo físico, por outro lado, não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiativa), e a dialéctica básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente”

Beltrán (1963) señala la existencia de agentes o “cuerpos extraños” que se insertan dentro de otros cuerpos para provocar enfermedades internas, así como los complejos culturales que influyen de manera directa o indirecta en el cuerpo como el nahualismo, el tonalismo, la sombra y la brujería. El autor menciona que la *personalidad humana* de acuerdo al dogma católico, se compone de dos partes: el cuerpo y el alma. El cuerpo es lo perecedero de la personalidad; mientras que el alma se torna inmortal al separarse del cuerpo tras la muerte (Aguirre Beltrán, 1963: 18).

En *Maleficio y enfermedad* (1989), un estudio sobre el papel del curandero en el México colonial, Noemí Quezada se pregunta sobre cuál es en concreto, la función social de este especialista. Advierte que “como grandes conocedores del cuerpo humano” lo que caracteriza a los curanderos es su *personalidad mágica*, la cual les permite tener contacto con otros seres y fuerzas sobrenaturales para provocar daños y al mismo tiempo, solucionar padecimientos de otras personas. En su obra ya clásica sobre la concepción del cuerpo entre los antiguos nahuas, Alfredo López Austin (2004 [1980]) indaga sobre el vínculo que tiene aquél con el cosmos y otras entidades anímicas como el alma. Pone énfasis en tres campos principales para el estudio del cuerpo humano a partir de un conjunto de representaciones, ideas y creencias: la ideología, la medicina y la taxonomía. En términos generales, lo que le interesa a este autor es comprender cómo un conjunto de representaciones sistematizadas, ideas y creencias surgidas en una sociedad dada, influyen en lo que para él es lo más importante del cosmos: el ser humano. Así, las concepciones en torno al organismo humano guían y justifican el

comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad (López Austin, 2004: 9).

Dentro de las descripciones y funciones del cuerpo humano, las concepciones las clasifica en materiales y espirituales, éstas últimas relacionadas con las entidades anímicas. De este modo, las clasificaciones taxonómicas crean vínculos semióticos entre elementos disímiles, donde por ejemplo, los nombres de las partes de algunos vegetales, o los componentes de una casa, derivan a partir de los del organismo humano, o éstos a los de los distintos pisos del universo (Ibídem: 172). En el caso de las entidades anímicas, continúa diciendo López Austin, habría que precisar qué entendemos por *almas*, *espíritus* o *ánimas*, pues estos términos se encuentran circunscriptos a cada cosmovisión particular de los pueblos dependiendo de una época histórica o de un contexto sociocultural específico. No obstante, el historiador mesoamericanista define un centro anímico como “la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo” (Lopez Austin, 2004: 197). Los centros anímicos pueden corresponder o no –según la tradición cultural en cuestión– a un órgano del cuerpo en particular, como el hígado o el corazón, mientras que la entidad anímica que lo habita puede ser el alma. Los rasgos que caracterizan a las entidades anímicas por su parte, son materiales o inmateriales, divisibles o indivisibles; incluso, separables o inseparables del cuerpo humano, por lo que las convierte también en perecederas o inmortales. Son en cierto modo, independientes del ser humano (Ibídem: 198) o del cuerpo en el cual se alojan.

Sobre estudios etnográficos contemporáneos, destacan los realizados en el sureste mexicano. Calixta Guiteras Holmes (1996 [1965]) trabaja con los tzotziles de San Pedro Chenalhó, Chiapas sobre el concepto de *alma*, señalando que el *ch'ulel* –como se le conoce a esta entidad anímica– está presente en cada cosa, animal, planta y ser humano, para explicar que los hechos no ocurren por sí solos sino a voluntad del alma.

En *ofrendas para los dioses*, una etnografía dedicada principalmente a la ritualidad tzotzil de Zinacantán, Chiapas, Evon Vogt (1979 [1976]) analiza no sólo las diferentes ceremonias rituales que se llevan a cabo tanto en la vida social como en la religiosa, sino también las relaciones que se mantienen entre los zinacantecos con las potencias del universo, mostrando a la vez, que la vida de los dioses es semejante a la vida humana: crían ganado, cultivan plantas, y también, como los objetos, poseen alma. La casa es concebida como una entidad con vida propia, se realizan complejos rituales al iniciar su construcción para compensar al Señor de la Tierra y de esta manera, convocar a los dioses ancestrales para que doten a la casa, de un alma innata (Vogt, 1979: 85). A manera de una relación ontológica, los antepasados de los zinacantecos estructuran su vida de modo análogo al modelo humano. Cuando se les ofrendan velas blancas, se dice estar brindando “tortillas”; el humo del copal es cigarro que se ofrecen a estos ancestros (Ibídem: 13). En cuanto al simbolismo del cuerpo y su relación con los rituales, Vogt afirma que la mano derecha en contraposición a la izquierda, es utilizada como referente para iniciar los circuitos rituales en las ceremonias religiosas (Ibídem: 15).

Por otra parte, el *Ch'Ulel*, es decir, el alma, está asociado con el corazón, la sangre y el compañero animal salvaje de una persona, de tal modo que “los conceptos de alma y nagual proporcionan a los zinacantecos una formulación cognoscitivamente satisfactoria acerca de esa relación entre Cultura y Naturaleza”. Así, continúa el autor, la relación entre el compañero animal y el alma de un individuo, “implica dos procesos de pensamiento complementarios: la culturalización de la Naturaleza y la naturalización de la Cultura (Ibídem: 129). Estos dos últimos aspectos –como veremos a lo largo de esta tesis–, son similares para el caso yoreme. Sin embargo, habría que preguntarnos ¿qué es “la naturaleza” y “la cultura” para ellos?

Las obras de Pedro Pitarch (2017 [1996]; 2013) giran en torno a las almas y a la noción de cuerpo y persona respectivamente. En su trabajo titulado *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* en los Altos de Chiapas, subraya la existencia de “un intrincado y abigarrado conjunto de principios anímicos” (2017: 9) el cual comprende toda especie de animales, fenómenos atmosféricos, extraños seres humanos, sustancias minerales, entre otros. Estos principios anímicos residen al interior del cuerpo humano y a la vez, fuera de él. Así, el análisis sobre el alma, le permite a Pitarch adentrarse en los aspectos de la cultura indígena “que exceden rápidamente el dominio de la representación de la persona” (Ibídem: 9).

En su segundo trabajo (2013), el autor propone un modelo cuaternario maya-tzeltal de la persona a partir de la oposición de los cuerpos que las almas se encargan de sintetizar en el plano incorpóreo. Por una parte, nos dice, “un alma *intra-específica* (con forma humana entre los humanos) y, por la otra, una *trans-*

específica (con formas animales que se toman y abandonan consecutivamente)” (Pitarch, 2013: 56. Subyugados en el original). Este modelo lo lleva a distinguir en la persona indígena, cuatro aspectos que se despliegan en base a las almas intra y trans-específicas: “una *forma sustancial* (cuerpo-presencia), una *sustancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insustancial* (alma-humana) y una *insustancialidad sin forma* (alma-espíritu)” (Pitarch, 2013: 57). Este modelo binario y a la vez cuatripartita comprende las relaciones ontológicas de continuidad y discontinuidad entre seres humanos, animales y espíritus.

Otra obra clásica que surge en el seno de la antropología mexicana es la de Jacques Galinier: *la mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990). En ésta, el etnólogo francés analiza una compleja red de correspondencias entre la imagen del cuerpo y la del cosmos. Sostiene que el cuerpo humano, en especial el cuerpo otomí, es un referente espacio-temporal que proyecta diversas representaciones de la imagen del mundo y dentro del sistema ritual, traducidas en su mayoría, por metáforas de la corporalidad (Galinier, 1990: 611). En otro sentido, el concepto de *piel* es una noción que se integra no sólo al cuerpo humano, sino que también se expande hacia los animales, vegetales y algunos elementos cósmicos. La piel es concebida como una especie de “concha”, “envoltura”, “cuero” o “corteza” que influye sobre dos aspectos: la sustancia fundamental que es la fuerza vital y la noción de putrefacción (Ibídem: 619). Este último aspecto está vinculado con rituales de carácter prehispánico sobre el desollamiento de los enemigos en el ritual de *Tlacaxipehualiztli*, en donde los danzantes se cubrían con la piel de los sacrificados (Ibídem: 621). ¿Cuál era la finalidad? Galinier no nos aclara el problema, el cual quizás tenga que ver con el

hecho de *adquirir el punto de vista* del enemigo, como sucede en el caso de la guerra entre los tupinambá, grupo étnico sudamericano (Viveiros de Castro, 2010: 143), o del animal, planteado hipotéticamente para las figuras del hombre-jaguar y hombre-coyote de los toltecas (Castillo y Berrocal, 2013: 36).

Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Pierre Beaucage y miembros del Taller de Tradición Oral (2012), dan cuenta de las interrelaciones que tiene el cuerpo con el cosmos y el medio ambiente. Dentro de un *sistema indígena de representación*, el cuerpo humano se proyecta sobre el cosmos a través de metáforas, las cuales permiten pensar y analizar también al cuerpo de los animales, de las plantas y del paisaje de forma similar al cuerpo humano.

Aunque no es meramente un estudio sobre el cuerpo o la persona, el de Antonella Fagetti (2015) se centra principalmente en la iniciación del chamán. Sin embargo, sostiene que se nace siendo chamán y por tanto, la condición de persona-chamán es inherente a su ser. Así, el ser chamán implica un proceso que influye de manera directa en el cuerpo.¹⁴

Roberto Martínez González (2013) señala que si bien el trabajo de Alfredo López Austin (1980) ha sido un parteaguas en los estudios sobre el cuerpo y la persona, las numerosas etnografías que han surgido desde entonces se centran en explicar y analizar las nociones de *cuerpo* a partir de los conceptos de *alma* y *entidad anímica*. Alejándose un poco de esta metodología, el autor se pregunta si es posible acercarse al modo en que el *otro* concibe a la persona sin haberse interrogado anteriormente sobre el modo en que piensa y representa su propio

¹⁴ Otros estudios similares se refieren a la iniciación, salud y enfermedad con relación al cuerpo y a la persona. Ver por ejemplo a Laura Elena Romero (2006); David Lorente (2011) y Leopoldo Trejo, *et. al.* (2014).

cuerpo (Martínez González, 2013: 19). Para abordar la noción de cuerpo y persona entre los p'urhépechas tanto del siglo XVI como los contemporáneos, Roberto Martínez se basa en el análisis filológico de las fuentes coloniales así como de las etnografías actuales en torno a estos tópicos. Sostiene finalmente que para los p'urhépechas sólo es posible ser persona si el individuo cuenta con un cuerpo y con facultades humanas, se encuentre inserto en una red social y participe en los procesos de intercambio desde la perspectiva de los hombres (Martínez González, 2013: 29).

La antropología del cuerpo en el noroeste mexicano

Alejados de la etnografía mesoamericana, otros estudios que tratan sobre los conceptos que he venido exponiendo, son los realizados de manera conjunta por Isabel Martínez Ramírez y Héctor Guillén (2005), e Isabel Martínez Ramírez (2008; 2009) entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara. El objetivo principal consiste en explicar de qué manera se conforma la noción de persona, cuáles son sus elementos y cómo se relacionan entre ellos (Martínez y Guillén, 2005). Dentro del concepto de persona rarámuri, los autores ubican tres momentos fundamentales durante el transcurso de la vida del individuo, estos son el bautismo (rituales de agregación y denominación), rituales de matrimonio y los de separación o rituales mortuorios. También identifican una entidad física y una o varias entidades anímicas.

La principal preocupación de Isabel Martínez Ramírez (2008; 2009) es la relación que existe entre la noción de persona y el cuerpo rarámuri con el cosmos. La organización y clasificación de las almas toma como referente la organización

social donde el antropomorfismo está presente en los sistemas de clasificación rarámuri, y la terminología corporal toma como referente algunos de los órganos animales y partes de las plantas. De cualquier manera, el alma –antes que el cuerpo– es el eje de la cosmología rarámuri, los modelos metafóricos del antropomorfismo son el paradigma en el cual, el cuerpo y el cosmos se homologan para tomar como modelo privilegiado al mismo cuerpo (Martínez Ramírez, 2009: 73).

Entre los yoeme o yaquis, Cristina Aguilar Rivas (2002; 2006) abunda sobre la noción del cuerpo y el ser persona dentro de esta sociedad. Destaca que, en el caso del cuerpo, más que ser una realidad misma, es en cambio, una construcción cultural, la cual nos muestra por medio de sus representaciones, un panorama general de la cosmovisión yoeme. Por otro lado, la autora reconoce dos características de ser yoeme: el cuerpo físico o *takaa* y el espíritu o alma denominado *wepul jipasi*. Aunque reconoce por otro lado, que en el caso de músicos, danzantes y curanderos cuya corporalidad se le conoce como el “cuerpo flor”, es decir, el *sewa takaa*, tienen un doble espíritu el cual se puede identificar por dos remolinos en la cabeza (Aguilar Rivas, 2006: 291; Olavarría, 2007: 26).

No obstante, en el caso yoeme como veremos en esta tesis, no se trata de dos espíritus, sino más bien –igual como sucede entre los *Oficios*– de un espíritu y un alma, los cuales tienen destinos diferentes al fallecer el músico o danzante: *Tehueca Ánia*, identificado con el Cielo o la Gloria (*Looria*), y el monte o *Juyya Ánia* respectivamente; de tal modo que, adelantándonos un poco a manera de hipótesis, el espíritu es de herencia judeocristiana, mientras que el alma pertenece

a la tradición nativa, aunque ambas entidades se les denomina con el mismo término: *jiapsi*.

Finalmente, en un ensayo colectivo realizado entre los yoeme, María Eugenia Olavarría, Cristina Aguilar y Érica Merino (2009) centran su atención sobre el conocimiento, su constitución, atributos y la forma en que el cuerpo se relaciona con su entorno. A través de un vasto conjunto de datos etnográficos, las autoras señalan que el cuerpo yaqui comparte una sustancia y un espacio con cierto tipo de plantas, animales, antepasados y seres humanos por medio de fluidos y el parentesco; la alimentación y la curación; y por la vía ritual.

En lo que a este estudio concierne, retomo los planteamientos del *animismo*, y el *multinaturalismo* no para comparar ni aplicar los casos amazónicos al del yoeme, ni para sostener que esta sociedad es animista multinaturalista o perspectivista, sino para ser utilizados como apoyo teórico-metodológico, y construir desde estas posturas, un modelo que ayude a explicar no tanto las representaciones de estos dos conceptos a los que he venido aludiendo, sino su relación con diferentes colectivos cosmológicos, en donde nuestros propios referentes el cuerpo o la persona, dejan de ser instancias exclusivas de los seres humanos.

Metodología

En este vaivén de cuerpos, sujetos y personas, el mundo carece de límites rígidos, pues hay en él una fluidez con otros mundos alternos, estableciéndose alianzas, relaciones de reciprocidad y transformaciones. ¿De qué manera podríamos explicar este sistema de relaciones? Como he apuntado en esta introducción, uno

de los objetivos del presente estudio consiste en analizar las correspondencias entre personas, animales y otras entidades. Esto a partir de la propia etnografía yoreme para tratar de acercarnos a una teoría nativa del *cuerpo*, *persona* y *gente*. Para entender un poco sobre estas relaciones, es necesario apoyarnos de igual modo en los planteamientos originados desde la ontología.

Uno de los aspectos articuladores entre las entidades que P. Descola denomina como humanas y no humanas,¹⁵ parte de las ontologías animistas y multinaturalistas según las cuales,

el pensamiento amerindio considera que la totalidad del cosmos está animada por un mismo régimen cultural diversificado, si no por naturalezas heterogéneas, cuando menos por maneras diferentes de aprehenderse unos a otros. El referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por consiguiente, el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición (Descola, 2012 [2005]: 36).

De modo tal, que los seres tienen una misma interioridad o alma pero difieren en la fisicalidad, que es el cuerpo (Viveiros de Castro, 2004; 2010; Descola, 2001; 2012). Así, el animismo percibe en los seres naturales, atributos sociales similares a los de los humanos, en donde se utilizan “categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales” (Descola, 2001: 108).

¹⁵ Philippe Descola (2001 [1996]: 110) señala que los no humanos “son considerados como personas (*aents*) que comparten algunos de los atributos ontológicos de los humanos”. Dentro de la sociedad yoreme no existen los equivalentes lingüísticos a los referidos aquí. En este sentido, se menciona que por ejemplo, los animales “antes eran gente”, o que ciertos seres del cosmos “viven como personas”, por tanto, no son entidades consideradas como “no humanas”, sino como seres con intencionalidad que se extiende más allá de la humana, es decir, son en todo caso, seres o entidades extrahumanas. Por otro lado, Viveiros de Castro menciona que el término “humano” no designa una cualidad o sustancia, sino una relación de alteridad (Viveiros de Castro, 2010: 38, n. 12). En esta tesis utilizaré el término extrahumano para referirme los animales, plantas, astros, etc., con intencionalidades humanas.

El multinaturalismo en cambio, plantea una “teoría de los mundos posibles”, en el cual, todos los existentes de esos mundos son centros de intencionalidad compuestos por una multiplicidad de puntos de vista (Viveiros de Castro, 2010: 25 y ss.). Ambas posturas –el animismo y el multinaturalismo– hacen énfasis en la relacionalidad, en donde un objeto o sujeto se encuentra en una compleja red de correspondencias en la cual forma parte para determinar su posición frente a otra entidad, teniendo de esta manera, un *punto de vista* de acuerdo a una posición relacional con el *otro*:

“Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos –animales o espíritus– por los no-humanos, entonces necesariamente los animales deben verse como humanos. Lo que el perspectivismo afirma, en definitiva, no es tanto la idea de que los animales son “en el fondo” parecidos a los humanos, sino la idea de que, en cuanto humanos, “en el fondo” son otra cosa” (Viveiros de Castro, 2010: 51).

Por su parte el *giro ontológico* (Holbraad, 2014; Holbraad y Pedersen, 2017),¹⁶ se pregunta sobre qué es una *persona*, qué es una *cosa* y cuál es la relación mutua entre sí. En este sentido, reconoce a la vez la existencia de múltiples mundos y diferentes realidades (Venkatesan, 2010: 153). Holbraad plantea que la ontología debe ser vista como una metodología que nos permita observar los propios datos etnográficos de manera distinta. El giro ontológico vuelve a moldear el problema de investigación:

¹⁶ Martin Holbraad menciona que en el giro ontológico, “se trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que, de otro modo, nunca hubiera visto. Así, el giro ontológico es en esencia una intervención metodológica (en oposición a, digamos, una intervención metafísica o filosófica)”. En consecuencia, enfatiza Holbraad, “lo que “colorea” el cristal con que el antropólogo mira las cosas, no son suposiciones sociales, políticas y culturales, sino ontológicas, con lo cual nos referimos a los compromisos más básicos a cerca de *lo que las cosas son*” (Holbraad, 2014: 131. *Cursivas en el original*).

“La preocupación epistemológica de *cómo ver mejor* las cosas se convierte en el problema antropológico de *qué hay que ver* en primer lugar. En consecuencia, lo que “colorea” el cristal con el que el antropólogo mira las cosas no son suposiciones sociales, políticas y culturales, sino ontológicas, con lo cual nos referimos a los compromisos más básicos a cerca de lo *que las cosas son*” (Holbraad, 2014: 131. Cursivas en el original).

En la medida en que el concepto de gente y cuerpo trasciende hacia otros colectivos, “no basta con identificar, con precisión, cada animal, cada planta, piedra, cuerpo celeste, o fenómeno natural evocados en los mitos y el ritual [...] sino que hay que saber también qué papel les atribuye cada cultura en el seno de un sistema de significaciones” (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 86). Así, se eligen sólo los rasgos más distintivos asignándoles una significación arbitraria que resulta diferente en cada cultura o grupo social. En este sentido, habría que preguntarnos ¿por qué son el coyote y la serpiente los principales animales aludidos en las transgresiones sexuales, cuando existe una gran variedad faunística que es referida significativamente en las danzas y otros contextos rituales?

La región contemplada en este estudio se ubica en la parte baja del río Mayo, en las localidades cercanas al municipio de Huatabampo. Si bien el registro y observación de las festividades se han llevado a cabo en la localidad de Navobaxia –comunidad perteneciente a este municipio–, los datos etnográficos y entrevistas provienen de personas radicadas en otros poblados y municipios, como Etchojoa; incluso, de testimonios cuyo lugar de residencia se ubica al norte de Sinaloa. A lo largo de diecinueve años, he logrado construir lazos de amistad, compadrazgo y padrinoazgo con algunas personas que en su mayoría, tienen

cargos rituales relevantes, como músicos, danzantes, fiesteros o curanderos. Todos ellos de diferentes edades, desde jóvenes hasta personas mayores, y de amistades que no tienen cargo alguno, pero que en cambio, son grandes concedores y concedoras de la tradición yoreme, pues la viven a diario. Así, las largas charlas con personas sin estos cargos rituales, sobre los animales, plantas y fenómenos naturales, dieron la pauta para preguntarme por qué si en las danzas de *pajcola* y venado se alude principalmente a los animales del monte, como el venado, aves y otros mamíferos, el tema de la serpiente, el coyote y el incesto fueron los elementos que más sobresalieron en estas pláticas. A donde yo iba y con quien quiera que conversara, la serpiente en cualquiera de sus variantes dominaba el tema de la entrevista. Incluso en una ocasión cuando en la casa de la familia donde me hospedé en el Capúzarit faltó la leña, me dispuse a ir cerca del río para juntar un poco. De inmediato me acompañaron los niños y niñas con el objetivo de “cuidarme de la culebra que sale en el río”, porque me aseguraron, tenía forma de mujer y me podía espantar.

Fue ante estas situaciones –junto con los testimonios del can fiestero y fariseo–, que empecé a construir el tema sobre el concepto de gente, dejando en segundo plano, la relevancia de los animales del monte en las danzas de *pajcola* y venado. De este modo, las personas con las que trabajé no son del todo músicos, danzantes o curanderos, sino gente yoreme que incluye también a niños, niñas y jóvenes que residen en comunidades un tanto alejadas unas de otras.

Estas se encuentran principalmente en el municipio de Huatabampo, como Navobaxia, El Júpare, Pozo Dulce, las Flores, el Buiyarumo, El Baburo y la Loma del Etchoropo. No obstante, también visité y me hospedé en los hogares de

familias residentes en el municipio de Etchojoa, como La Bocana, Alto Guayparín y El Capúzarit, además de una estancia para una investigación conjunta con el antropólogo Hugo López Aceves en casa de Bernardo Esquer en Los Ángeles del Triunfo, Municipio de Guasave, y de Felipe Montaña en Ohuira, municipalidad de Ahome, ambas comunidades pertenecientes al estado de Sinaloa, para el Programa (antes Proyecto) Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

La mayoría de mis estadías en campo comprendieron de quince días a dos meses desde el 2010, intercalando las temporadas entre el verano y el invierno, principalmente en el acontecer de las fiestas de algunas comunidades señaladas. El método etnográfico es necesario para describir lo registrado en campo; así, la observación participante, entrevistas a profundidad, grabaciones digitales y la fotografía, son herramientas indispensables para la investigación etnográfica y su posterior análisis. Todo esto apoyado en obras teóricas que permitan entender e interpretar los datos sometidos al mismo.

Finalmente, el tema de esta investigación se fue gestando en el contexto del seminario denominado *La humanidad compartida: procesos ontológicos en el México de ayer y de hoy*, coordinado por el Dr. Alejandro Fujigaki, el Dr. Carlo Bonfiglioli y la Dra. Isabel Martínez en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, dentro del Programa de Posgrado en Antropología, por lo que esta tesis ha sido elaborada gracias a la beca otorgada por medio del CONACYT para estudios de posgrado, y con el auspicio del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional

Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402410.

Contenido capitular

El primer capítulo parte del sistema religioso de los mayos para intentar acercarnos a la noción de persona. Veremos que éste ámbito es un aspecto clave para comprender que el mundo de los yoreme abarca a la vez, otros mundos alternos en los cuales reside una buena diversidad de seres que interactúan con ellos. Por otra parte, es precisamente en el sistema religioso donde recae el concepto de persona (cristiana) a través de la práctica del bautismo, que al ser una herencia jesuita del siglo XVII, se gestó una dicotomía entre quienes la aceptaron y quienes rehuyeron de ella, generándose así, una diferenciación de cuerpos entre animales y humanos. Así, los bautizados son los actuales yoremes, mientras los que rechazaron el bautismo se fueron a vivir al monte o al mar transformados en pequeños animalitos que son ahora, los antepasados tanto de yaquis como de mayos. Este aspecto puede observarse desde mi propia interpretación, dentro del contexto de Semana Santa en donde el grupo de fariseos al ser considerados en ocasiones cercanos a algunos animales, el Sábado de Gloria deben ser confirmados o bautizados para volver a obtener su condición humana. De ahí que para tales fines, los caracterice como antepasados preculturales de los yoreme. Sin embargo, la adquisición del bautismo no es el único elemento que conforma el concepto de persona, pues también son necesarias otras características que lo definen.

De este modo, el capítulo dos está enfocado en estos otros componentes al identificar el cuerpo, el alma, el espíritu y el trabajo ritual para definir a la persona.

En este sentido, es necesario diferenciar entre *alma* y *espíritu*, ya que como entidades que animan al cuerpo, ambas tienen características similares pero también diferentes. En el caso del cuerpo, es preciso mencionar que este capítulo no estará enfocado a sus representaciones, sus características semánticas con otros elementos simbólicos o a identificar sus componentes en lengua yoreme. Por el contrario, revisaremos el concepto de *cuerpo-flor* como una forma de alteridad para obtener un don, una gracia, o un regalo divino que a manera de *fuera vital*, se deposita en el cuerpo de ciertas personas, como los danzantes, músicos o curanderos tradicionales. Así, el cuerpo-flor se manifiesta por medio de una marca corporal que no todas las personas poseen, sino únicamente aquellas que tienen precisamente este don, ya sea de nacimiento o que lo adquieran en algún momento de su vida.

Por otro lado, este segundo capítulo nos abrirá la interrogante para intentar diferenciar entre los conceptos de *persona* y *gente* al considerar algunos objetos – como los instrumentos musicales– portadores de intencionalidad, incluso de humanidad. En este sentido, el capítulo tres comprende las relaciones entre los yoreme y distintos seres del mundo vegetal y animal, ahora tomando como hilo conductor el concepto de *gente* a través de la relación con animales domésticos, del monte y los que son *potencialmente humanos*. En este capítulo se abordan también las características del incesto y las consecuencias ontológicas para quienes se ven involucrados en dicha prohibición, pues se considera que quienes cometen esta práctica, ya no son personas sino que adquieren ahora, una condición cercana a la *animalidad*. En este sentido, la pregunta rectora del capítulo consiste en saber ¿cómo es que las personas humanas dejan de serlo y

algunas entidades adquieren en cambio, la calidad *humana*? Al tomar en cuenta el concepto de gente, también se analizarán las características que presentan algunos astros como el sol, la luna y los eclipses, incluso los difuntos, que aunque ya no pertenecen al mundo humano, siguen teniendo intencionalidad y la necesidad de alimentarse, por lo que el último capítulo estará enfocado a analizar el aspecto alimenticio de algunas entidades examinadas hasta aquí.

Así, en el capítulo cuatro adelanto algunas aproximaciones interpretativas con relación al sistema alimenticio cosmológico, en donde varios de estos seres se involucran en modos de relación como la rapacidad y la reciprocidad bajo su condición de *gente* y exhumanos. También regresaremos a los datos etnográficos sobre los conceptos de persona y gente para poder distinguir sus diferencias y similitudes. Veremos por tanto, que estos dos conceptos examinados desde la propia etnografía yoreme, se distinguen y toman distancia si tratamos de comprenderlos desde nuestros propios referentes culturales. De esta manera, podremos observar que un hombre o mujer yoreme puede dejar de ser persona al cometer una transgresión de corte sexual o marital sostenida con algún pariente, o que para no dejar de ser persona, no basta con obtener el voto bautismal, sino cumplir con el compromiso que requiere realizar el trabajo ritual o *tekipanoa* ya sea como fiestero, oficio o curandero a lo largo de toda una vida. En contraparte, el concepto de *gente* tiene que ver más con compartir cierta *humanidad* que no es exclusiva de los seres humanos, pues comprende otras especies vegetales, animales, astrales, etcétera, y en este sentido, la transformación ontológica de los humanos en animales, remite a la vez, en la transformación ontológica del alma en

ancestro, mientras que el concepto de persona está más vinculado a la práctica religiosa del bautismo que heredaron de los jesuitas del siglo XVII.

Para finalizar, he agregado un glosario de términos locales que permitan al lector obtener una comprensión más amplia sobre personajes, lugares, objetos, etc., aludidos en esta tesis. También al final de este trabajo, el lector encontrará un índice de fotografías, imágenes, tablas y esquemas para una identificación más precisa.

Capítulo 1

El sistema religioso *cahíta*: otros mundos, otros seres

Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos (...) Pero esta fe tiene algo extraño: si uno busca articularla en tesis o enunciado, si uno se pregunta lo que es nosotros, lo que es ver y lo que es cosa o mundo, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones.

Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*.

A decir de varios interlocutores, *persona* y *gente* es lo mismo. Sin embargo, al realizar una etnografía más detallada, cada concepto tiene sus propias particularidades que los define y diferencia. Un rasgo característico de la noción de persona es la adquisición del bautismo; por el contrario, quien carece de él, implica la negación del sujeto como tal. Por otro lado, si tomamos en cuenta la hipótesis planteada en la introducción sobre el concepto de gente, en el sentido de que éste no se ubica únicamente en los humanos sino que también se extiende a otros colectivos, el sistema religioso nos va a permitir explorar la posibilidad de aproximarnos en un primer momento, a algunos de estos seres y el mundo en que habitan, por lo que se vuelve el hilo conductor de este capítulo, el cual está conformado en dos partes. En la primera examinaremos el sistema religioso para tratar de comprender que el mundo de los yoreme está compuesto de varias entidades que por el momento, podríamos considerar a los santos, Dios, la Virgen, Jesús, el Diablo y algunos animales del monte. En la segunda parte, examinaremos otros mundos o realidades alternas las cuales son el hogar donde habitan algunas de las entidades acabadas de mencionar, como el mar, el monte,

el cielo, la noche, los sueños, etc. Es justamente a través de la relación entre estos espacios y entidades, que trataré de dar respuesta la pregunta de investigación: ¿qué es ser persona y gente para los yoreme?

1.1. El mundo religioso de los *cahitas*¹⁷

Los antropólogos que produjeron las primeras etnografías de los yoreme y yoeme, dan cuenta del vínculo que tienen estos grupos con lo que algunos autores denominan *lo sobrenatural* o “seres sobrenaturales” (Crumrine, 1974: 136; Spicer, 1994: 71; Beals, 2011: 271), es decir, aquellas entidades que eran consideradas deidades ya sean animales, astros o eventos meteorológicos y las pertenecientes al contexto católico.

Edward Spicer menciona que la religión de los yoeme o yaquis de principios del siglo XX, es una especie de “amalgama de rasgos europeos y americanos, y ésta es una de las características más evidentes de las prácticas religiosas yaquis”, al considerar entre otras cosas, “una visión del mundo que incluye una concepción de interdependencia entre el mundo natural y el mundo de las creencias cristianas” (Spicer, 1994: 69 y 70). Así mismo, el autor plantea para la religión de este grupo, una segmentación dual que comprende dos aspectos fundamentales: 1) la división del año ceremonial en acciones rituales durante el invierno/primavera, y verano/otoño; y 2) una concepción dicotómica del universo yaqui que tiene qué ver con la introducción jesuita de la vida urbana (los

¹⁷ Me refiero en este apartado como “sistema religioso cahíta” al que comparten yoremem, yolemem y yoemem, pues a nivel general, se trata de una reelaboración de elementos católicos y prehispánicos que comprenden los tres grupos como el culto a los santos, Jesucristo, la Virgen, danzas de venado, pascolas, matachines, etc. (Figuerola, 1994: 242 y ss.); aunque a nivel empírico, las diferencias son más específicas.

asentamientos poblacionales en rancherías o pueblos), frente a “un mundo natural” habitado por seres pertenecientes a *huya aniya*, es decir, el mundo de las plantas o el monte (Spicer, 1994: 71, 75 y ss.).

Estos elementos engloban o sintetizan –bajo el concepto de *tekipanoa*– el trabajo ceremonial y comunitario dentro de los pueblos, y las actividades agrícolas y ganaderas fuera de ellos, en las inmediaciones del monte.¹⁸ Así, la división monte/pueblo conglomerada las entidades o –en palabras de Spicer– los seres sobrenaturales que corresponden a la iglesia y al centro ceremonial, junto con los animales y los seres que se encuentran en *Juyya Ánia*.¹⁹

Del mismo modo que Spicer, Ross Crumrine en su estudio sobre el ceremonial de pascua con los yoreme (Crumrine, 1974), se refiere a la religión como una “adoración a lo sobrenatural” dentro del periodo de Cuaresma y Semana Santa. También se incluye un “sistema de creencias”, seguido por las normas entorno a la celebración del ceremonial pascual y el sistema de mandas o promesas, de tal modo que “las creencias constituyen el código que estipula las obligaciones específicas a que uno se ha comprometido” (Crumrine, 1974: 135 y 136), precisamente a través de la manda.

La principal característica de la “adoración a lo sobrenatural” consiste esencialmente en oraciones a *Itom Ayye* o Nuestra Madre y a *Itom Achai Usi*, Nuestro Padre Hijo, es decir, Jesús; además del trabajo (ritual) y lo que Crumrine

¹⁸ La traducción del vocablo *tekipanoa* o *tekipan* entre los yoreme, es “trabajo” o “trabajar”. Como Spicer lo refiere, comprende la labor de cada grupo ritual (fiesteros, oficios, la tropa de los fariseos, cantoras, máistro rezandero, etc.) dentro del centro ceremonial de cada pueblo por un lado, y por otro, las actividades cotidianas de las necesidades alimenticias y económicas del grupo familiar. Por medio del *tekipanoa* se convierte o se transforma *huya aniya* al ser desmontadas las tierras para la explotación de la agricultura (Spicer, 1994: 79).

¹⁹ *Juyya Ánia* para los yoreme y *Huya Aniya* para los yoeme.

denomina como la “representación”, que en palabras del autor, consiste en la oración y el trabajo en donde está representado todo el pueblo, por ejemplo, en el caso de las procesiones o *kontis* que se realizan cada viernes de cuaresma alrededor de la iglesia del centro ceremonial. La “representación” en este sentido, es entonces, “la norma relativa a la concepción del pueblo como una totalidad y no como una composición de individuos” (Crumrine, 1974: 136 y 138).

Con relación a los aspectos prehispánicos y católicos que contiene el sistema religioso cahíta, Alejandro Figueroa menciona que no se trata de un sincretismo que amalgama de manera desordenada la superposición de los elementos católicos en los precolombinos cahítas, sino de una reelaboración de ambas tradiciones (Figueroa, 1994: 242). Desde la perspectiva de este autor, el sistema religioso condensa un conjunto de seres sobrenaturales del panteón católico (Jesucristo, La Virgen, la Santísima Trinidad y demás santos), con entidades y símbolos precolombinos, como la Flor o *Sewa*, la Cruz y el grupo de la “religión del monte”, en este caso, los danzantes de venado y *pajcola*, entre otros. Por otro lado, Figueroa apunta que este sistema religioso “suponía la existencia de uno o varios seres sobrenaturales con atributos indefinidos en cuanto a sus semejanzas con los humanos, aunque parece ser que algunos como el que recibía el nombre de “abuelo”, poseían características antropomórficas” (Ibídem).

Es de llamar la atención la afirmación de Figueroa con relación a este ser “sobrenatural” al que denominaban “abuelo” o en lengua vernácula, *O’ola*, pues varios interlocutores afirman que quien recibe a las personas que se adentran a la cueva para *empautarse* o “hacer pacto con el Diablo”, es precisamente un personaje con la fisonomía de un viejito o anciano, con un gran sombrero y al que

denominan e identifican la mayoría de las veces con aquella entidad. Como veremos más adelante, quizás este personaje se encuentre muy vinculado con el *pajcola*, quien dicho sea de paso, se le conoce como “el viejo de la fiesta”. *Pajco*: fiesta y *O’ola*: viejito.

En resumen, este sistema está basado “en una relación que en cierta medida puede concebirse como utilitaria hacia lo divino. Se pide y se da. La reciprocidad ante los favores pedidos o recibidos (...) se “contrata” a partir de las promesas y se paga en las diferentes prácticas religiosas” (Figueroa, 1994: 252).

Etnografías más recientes (Olavarría, 2003; López Aceves, *et. al.* 2010; Camacho Ibarra, 2011; Sánchez, 2011; Moctezuma, *et. al.* 2015) coinciden en la complejidad de un sistema religioso diferente de ambas tradiciones (precolombina y católica), donde el ciclo ritual anual funciona como un sistema clasificatorio original con fechas y eventos festivos asociados a un ciclo solar y lunar; a la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; también a eventos rituales específicos que rigen la vida política, civil y religiosa de estos pueblos (Olavarría, 2003: 118).

Al respecto, Olavarría (2003) opone por un lado, el mundo natural (monte) y el mundo cultural (pueblos y territorio). “Si el mundo humano corresponde a los pueblos, lo que queda fuera del universo sagrado cultural *yoeme* es el *huya ania*, el monte, el universo sagrado natural habitado por los *surem*, el *choni*, la serpiente *kurues* y los animales del monte” (Ibídem: 24).

La autora hace una diferenciación entre estos dos universos, el del monte y la vida en los pueblos. Si bien *Juyya Ánia* en su advocación de *monte* pertenece a lo que para nosotros (no indígenas) sería “la naturaleza”, los límites entre *universo sagrado cultural* y *universo sagrado natural*, me parece, no pueden ser tan rígidos,

pues más que ser mundos separados, el universo cultural y natural se conjunta tanto en la vida cotidiana como en la vida ceremonial, ritual y festiva de esos pueblos, y uno de los aspectos o vías para comunicarse con las entidades es por medio de la *pajko*, es decir, la fiesta tradicional, el periodo de Cuaresma-Semana Santa, el *pajcola*, el venado, etc.

Por otro lado, la relación con el entorno natural dentro de la religiosidad es de suma importancia en tanto que el monte o *Juyya Ánia* es un concepto ligado a las danzas, y que de alguna manera está presente en otros espacios y personajes rituales como la iglesia, los fiesteros y el grupo de fariseos, siendo el fiestero *alawasin* el personaje articulador entre los oficios y fiesteros; la enramada y la iglesia; y el monte y los santos (Camacho Ibarra, 2011; Sánchez, 2011).²⁰ Así, dicha religiosidad se sustenta a partir de tres conceptos fundamentales:

“la **tradicición** permite la cohesión de los grupos a través de sistemas normativos que se traducen en discursos y prácticas. El **respeto** configura conductas “ideales” que engranan la vida cotidiana con la ritual, basándose en referentes simbólicos que norman el sistema cultural de las sociedades indígenas aquí analizadas [mayos y yaquis], sobre todo respecto a las formas de reciprocidad activadas entre las múltiples redes que las integran. Finalmente, es mediante la **promesa** individual y generalmente privada, que las personas se incorporan en los diversos grupos rituales que ejercen, mediante las prácticas rituales, la tradición y el respeto” (López Aceves, *et. al.* 2010: 212. Énfasis

²⁰ El fiestero *alawasin* es quien se encarga de atender o procurar a los músicos y danzantes durante la celebración de una fiesta llevándoles café, agua o brazas de la fogata para afinar los instrumentos musicales como el tambor o para que los músicos y danzantes se resguarden del frío en la madrugada. Como insignia, lleva atada alrededor de la cintura sobre el lado derecho la zalea de una zorra o en ocasiones de un gato montés. Históricamente, en tiempos de los jesuitas, el antecesor de este personaje estaba dado por el *alguacil*, una figura de carácter militar que fue introducida por los españoles junto con el Alférez. Hoy en día la conformación de los fiesteros está organizada de forma jerárquica, siendo el fiestero alférez o *alpéz* el jefe de ellos, seguido por el *parina* y finalmente el *alawasin*. Se dice que los fiesteros representan a Dios Padre (*alpéz*), Dios Hijo (*parina*) y Dios Espíritu Santo (*alawasin*). En el capítulo cuatro de esta tesis abordaré de manera más amplia la figura del fiestero *alawasin*.

míos).

De esta manera, el individuo comprometido con estos tres elementos, se sujeta a una serie de valores, normas y reglas impuestas por el grupo, cuyo eje fundamental “favorece la solidaridad y la reciprocidad, valores colectivos que derivan la devoción del individuo hacia las entidades “sobrenaturales” encarnadas por los santos” (López Aceves, *et. al.* 2010: 188). Ahora bien, la contraparte de esta devoción está dada por aquellas entidades que son fundamentalmente de carácter mítico, como el *yoremgo'i* y la *yoremba'akot*, las cuales son justamente el resultado de la transgresión a la normatividad social que involucra el incumplimiento o “dejar a medias” la promesa –también llamada *manda*–, o las relaciones prohibidas entre parientes.

Si bien lo que podemos denominar como *sistema religioso cahíta* se compone, como ya hemos visto, de rasgos prehispánicos y de elementos como producto del contacto con los jesuitas del siglo XVII, es de notar que en la actualidad, todavía están presentes algunos aspectos que caracterizaron a la antigua religión, y que sin embargo, no es ya tan difundida ni conocida por el resto de la población, pues hoy en día algunos de estos elementos solo lo conocen a manera de relatos, las personas mayores, y en especial, ciertos especialistas rituales como los *Oficios*, *fiesteros* o *curanderos* tradicionales.

Dentro del contexto prehispánico, Beals hace mención del Sol y la Luna (*Ta'a* y *Maala Meecha* respectivamente), algunos “espíritus guardianes personales” y otras con formas más humanas o abstractas como principales deidades. Entre los animales terrestres destacan el sapo cornudo, y con un valor de relevancia, el

venado, a los cuales se les dedicaban cantos, danzas y plegarias, pues de ellos dependía el éxito en la caza y en la pesca. Dentro del reino marino, la deidad fundamental era un ser femenino a quien se le ofrendaba tabaco, y en tiempos más antiguos, niños. Esta entidad era “jefa de una raza de gigantescos seres de aspecto humano que vivían en el mar” (Beals, 2011: 269 y 271).²¹

Por otra parte, en un libro de difusión autoría de Carlos Borbón y Jesús Buitimea (2016), se habla de lo que a mi parecer, es un elemento clave para tener un primer acercamiento los conceptos de persona, cuerpo y gente, pues en él se señala el surgimiento de la danza de *pajcola*, su música, sus instrumentos musicales y sobretodo, las principales entidades que dieron origen a estas artes. Este trabajo hace referencia a tres personajes de los antiguos yoreme: el espíritu de la tierra *Birisewa*, concebido como una entidad que puede transformarse en carrizo, mezquite, serpiente y zorra; *Bäiruby*, “el gran espíritu del agua sagrada” a quien *Birisewa* le entrega los conocimientos y las artes de la danza y la música; y finalmente, “el gran espíritu del mundo yoreme”, el dios que sale del monte en forma de venado (Borbón y Buitimea, 2016: 16, 21 y 24).

Por el momento sólo quiero mencionar que estas antiguas deidades residen según el relato, dentro de una cueva al interior del cerro El *Bayájorit* o *Bayájuri* en la comunidad de Buaysiacobe, municipio de Etchojoa. En posteriores capítulos revisaré de forma más extensa su contenido para relacionarlo con el tema aquí

²¹ La acción de ofrendar niños a las deidades del mar puede resultar un hecho extraño y una actividad más común entre grupos mesoamericanos como los antiguos nahuas. No hay datos históricos que sustenten tal actividad entre los cahítas, sin embargo, tal vez se deba como lo afirma el mismo Beals, a que la “religión cahita original” presentaba rasgos culturales que tenían su origen tanto en grupos de América del Norte, como de aquellas ubicadas más al sur, “es posible que no del centro azteca sino a lo largo de la costa y quizás, en última instancia, en centros del sur de México” (Beals, 2011: 269).

tratado. Ahora bien, ¿de qué manera podemos ligar el sistema religioso de los mayos con los conceptos de persona, cuerpo y gente? En los siguientes apartados revisaremos otros mundos que están en relación al cotidiano y sus habitantes, los cuales, podemos adelantar, tienen cierta intencionalidad.

1.2. Los mundos alternos²²

En la década de los años 30's del siglo pasado, Edward Spicer daba cuenta de cierto tipo de relaciones dentro del sistema religioso de los yoreme, y que de alguna manera también están presentes con los yoreme. Para este autor,

“No se trata de relaciones de individuo a individuo: son relaciones de grupo a grupo entre la gente del pueblo, quizá también de grupo a grupo como entre hombres y mujeres del pueblo y seres sobrenaturales, aunque aquí existe la posibilidad de que se piense que los grupos humanos se relacionan con seres sobrenaturales individuales” (Spicer, 1994: 111 y 112).

Los “seres sobrenaturales” a los que alude Spicer son algunas divinidades del panteón católico y otras entidades. Entre ellos se encuentran “Dios, Jesús, María, los santos, Malichi, el venadito, las serpientes del arco iris y otros espíritus del huya aniya” (Spicer, 1994: 115). Más adelante, el autor nos advierte que “harían falta muchos mapas cognoscitivos referentes a los muchos seres sobrenaturales para describir la naturaleza del mundo no cotidiano en que participan los yaquis” (Ibídem).

²² El modelo de “los mundos alternos” está basado en la idea de *otros mundos posibles* de José Luis Moctezuma (2014). Incluso, recientemente un modelo parecido fue analizado y propuesto a partir de un *orden cósmico* de los yoremes (Juárez, 2020). En lo que al presente estudio respecta, recorro a un análisis similar para delinear la base de un sistema religioso propio de los cahítas (mayos y yaquis).

Efectivamente, estos seres habitan no solo “el mundo no cotidiano” al que se refiere el autor arriba citado, sino que se encuentran en otras realidades o mundos más allá de éste. Al hacer referencia a “mundo”, “universo” o “ambiente”, los *ánias* o *ániam* comprenden el mundo del océano (*Ba’we Ánia*), el monte (*Juyya Ánia*), el mundo de los sueños (*Tenku Ánia*) que de manera más específica indica un mundo de las visiones o “el mundo de las vivencias” (Moctezuma, 2014: 1133), el mundo de la noche (*Tuka Ánia*), el mundo de las estrellas o el firmamento (*Chokkim Ánia*), el mundo flor (*Sewa Ánia*) entre otros.

Si bien es cierto que estos espacios expresan “toda una concepción que tiene que ver con diversas representaciones de los universos ligados con [la] cosmovisión [de yoremem y yoemem]” y con “ciertas prácticas cotidianas y rituales” (Moctezuma, 2014: 1127 y 1128), también podemos agregar que es justamente en ellos donde se establecen relaciones de reciprocidad y rapacidad entre los humanos y seres que habitan estas otras realidades alternas, cuestión que revisaremos en el tercer capítulo. Por lo pronto, en este apartado examinaré las diferentes realidades o *mundos* donde interactúan diversos seres en cada uno de ellos. Estos *otros* mundos están interconectados unos con otros y su acceso está disponible para aquella persona que posea un *don* o tenga la intención de contactar con las potencias del monte a través del sueño o de un pacto, también denominado *empautamiento*, celebrado en algún lugar específico del monte.

1.2.1. *Juyya Ánia: el monte*

Si bien el contenido semántico de estos dos conceptos es diferente, su articulación depende de “un juego de circunstancias que ocurren en un mismo plano

existencial” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 84), esto es, que a pesar de que a manera general, *Juyya Ánia* puede ser entendido como “el monte” y el lugar en el cual ocurren los *encantamientos*, es precisamente en el contexto de la fiesta o *pajko* donde esta noción adquiere vigencia a través de las danzas tradicionales y la construcción de la enramada a base de plantas como el carrizo, el álamo y el mezquite. Así, la enramada o *jo’ota*, es la presencia del monte dentro del pueblo y el centro ceremonial; a la vez, es el acceso al *otro mundo* marcado por la ancestralidad, cuyos habitantes –los animales del monte–, son evocados a través de la danza y la música.

Juyya Ánia se deriva de *Juyya*: “planta, rama, monte, bosque, mata”, y *Ánia*: “mundo, universo, ambiente” (Almada, 1999: 5 y 85). La traducción literal es “el mundo de las plantas”; sin embargo, *Juyya Ánia* es más conocido por “el monte” pero con una gran diferencia: “*juya* hace referencia a un espacio objetivo que abarca “lo que se alcanza a ver (...), es decir, el espacio sin desmontar. En cambio *juya ania* (mundo del monte) se refiere a ese mismo espacio pero con la connotación *numinosa* que de él se desprende: “lo que uno puede imaginar que hay en él” (...) Cuando se hace referencia a los encantos exclusivos del monte entonces sí se le llama *juya ania*” (Lerma, 2011: 56).

Como vimos anteriormente, en el sistema religioso están presentes las entidades sobrenaturales provenientes principalmente del panteón católico (Figueroa, 1994: 243). Sin embargo, coexisten otros personajes que regulan una parte de su cosmovisión y acción ritual. *Itom Atchay O’ola* o “nuestro padre viejito”, el cual está vinculado con Jesucristo, e *Itom Ayye*, “nuestra madre”, ligada a la Virgen María. Se dice que Jesús es el Sol y María la Luna. Todos ellos forman

parte del universo denominado *Ánia*, el mundo, y con su complemento *Juyya* hace referencia al espacio donde se encuentran las entidades o seres extrahumanos que viven en los matorrales, el monte, las elevaciones y la orografía que completa y circunda el territorio yoreme. Juntas, estas regiones componen el nivel material, donde sucede todo aquello que es visible, así como la vida cotidiana y el tiempo de los humanos; aunque debe aclararse que *Juyya Ánia* es una entidad abstracta y compleja que conjunta las nociones de animalidad–humanidad; lo salvaje y lo domesticado; el monte y el pueblo.

Como lo han señalado varios autores (Spicer, 1994; Moctezuma, *et. al.* 2015), *Juyya Ánia* tiene un carácter providencial al ser una entidad que ofrece los insumos materiales para la construcción de viviendas (carrizo, troncos, tierra, etc.), la práctica curativa y alimenticia (plantas medicinales y comestibles), o para el desarrollo de una actividad ritual (ser danzante de *pajcola*, venado o músico).

Sin embargo, al profundizar en sus implicaciones, observamos que a pesar de compartir cierta semejanza con nuestro concepto de naturaleza, por ejemplo, no deben usarse como equivalentes “exactos”, desde el instante que éste carece del acento religioso característico de *huya ania*, aparte de algunos aspectos filosóficos (...) En este sentido, es un mundo paralelo al habitado por yaquis, mayos y el mundo material en donde se encuentran inmersos, aunque, al mismo tiempo, abarcando ciertos espacios del territorio material y simbólico de estos grupos étnicos (Moctezuma, *et. al.* 2015: 77).

Esta diversidad sobre las diferentes acepciones de *Juyya Ánia* se encuentra expandida en el ámbito cotidiano, ritual y esotérico. El monte, a pesar de ser devastado, desplazado y transformado por la agricultura industrial, todavía provee las fuentes necesarias para la subsistencia de personas y animales. De ahí se

obtienen frutos, hortalizas, animales comestibles o pastura para el ganado; suministra los combustibles para la preparación y cocción de los alimentos. En los pequeños espacios dedicados al cultivo de árboles frutales, plantas medicinales o de ornato, la pequeña vegetación “no domesticada” en términos de que no es comestible y que crece dentro del jardín, es designada también con el término de *monte*. Otro aspecto que refiere a esta categoría, es un conjunto pequeño de arbustos que crecen alrededor de un paraje, casa abandonada o deshabitada, incluso, un espacio alejado unos cuantos metros de la comunidad donde se elevan algunos árboles demasiado frondosos y vegetación densa a su alrededor.



Foto 1. *El monte*. Navobaxia, Huatabampo, Sonora. Julio, 2010.

El monte abarca los lugares que no han sido desmontados, es decir, sitios tanto en la sierra, el valle o cerca del mar que poseen por sus características físicas y observables, un conjunto de vegetación relativamente grande, mediana o pequeña. Cabe destacar que la idea del monte como entidad providencial se ha

ido modificando a lo largo de las últimas décadas. El desmonte ha generado el uso de una agricultura industrial cada vez más agresiva, frente a la agricultura tradicional, por lo que los yoreme se ven en la necesidad de rentar sus propias tierras y trabajarlas bajo el mandato de los empresarios no indígenas.

La contaminación y desecación del río Mayo han contribuido a la transformación que antaño tenía el monte como proveedor de recursos alimenticios. No obstante, la importancia del monte bajo la expresión de *Juyya Ánia*, se ve reflejada dentro del ciclo ritual que comprende cada *pajko*, pues de aquél se consiguen el mezquite, el carrizo y el álamo, plantas que debido a su relevancia ritual, medicinal y cotidiana, son utilizadas en la construcción de las enramadas para las fiestas religiosas o de las casas de tipo tradicional.

En este sentido, Spicer (1994: 76) habla de varias nociones o “niveles” con los cuales se puede describir la categoría de *Juyya Ánia*, la cual también comprende los ríos Yaqui, Mayo y El Fuerte, los carrizales verdes y la vegetación que impera sobre los valles y riberas, incluyendo mezquites y álamos, así como las zonas desérticas y las estribaciones de la sierra. Abarca como ya mencioné, una dimensión esotérica de los seres que lo habitan:

“*Juyya Ánia* es bien complejo. No nos alcanzaría ni un mes, ni dos meses, ni un año ni dos. Toda una vida para poder entender estas cosas [...] Es imposible entender esto del *Juyya Ánia*. Necesitas vivir, nacer, entender y a la vez mirar cosas que no se pueden ver [...] lo que uno ve y siente. Y yo siempre lo he dicho, todos somos hijos de Dios, y no todos tenemos la capacidad, ni la gracia para entender muchas cosas, sobre el monte, sobre los animales, sobre todo lo que nos envuelve. Somos iguales, correctos, pero hay

gente que tenemos ese *don*, pues (Luciano Espinoza Medina (q.e.p.d), *pajcola yowe*. La Trinidad, Huatabampo, Sonora).²³

Algunos elementos sugieren una relación con el territorio donde la mayoría de las comunidades son nombradas con rasgos toponímicos presentes en *Juyya Ánia*. Por ejemplo, Bacobampo (Serpiente en el agua), Navojoa (Casa de la tuna o nopal), Masiaca (Cerro del ciempiés), por citar sólo algunas. El monte también es un sitio oportuno para las relaciones idílicas entre jóvenes principalmente, al mencionar *jante juyyapo*: “vamos pa’l monte”; aunque este término suele utilizarse también para señalar que se quiere ir a “desenfadarse” o distraerse al monte con la finalidad de caminar o charlar.

El monte suele ser un lugar peligroso a ciertas horas del día o de la noche. Su transitoriedad hace evidente un aspecto relacional de los lugares y sus entidades. En algunos sitios residen los seres como el *Moriac*, una especie de brujo que daña a los humanos alimentándose de su alma para obtener más poder; o los animales del monte y sus espíritus –*Juyya Ániam*–, dueños del monte y poseedores de los conocimientos ancestrales.

Hay quienes mencionan que el *Moriac* es un ser o persona-hechicero capaz de hacer el mal a alguien, y que a la vez, ofrece los conocimientos necesarios para ser curandero, danzante o músico dentro del *buerejowa* o “casa grande”.²⁴ El *buerejowa* es el “lugar de encanto”, el cual puede ser una cueva, algún paraje desolado, maizales, cerros o un sitio específico de los ríos, generalmente donde

²³ Plática compartida con Fidel Camacho Ibarra. Enero, 2013.

²⁴ Siempre y cuando el solicitante se *empaute* o haga pacto con el *Moriac*, pues el don para ser y realizar cualquier oficio lo proporciona *Itom Atchay O’ola*, Nuestro Padre Viejito al momento de nacer, incluso, cuando el bebé se encuentra todavía en el vientre materno.

hay abundante agua. Algunos oficios describen al Diablo como un anciano que tiene su morada justamente al interior de la cueva ubicada en el cerro del *Bayájuri*. La persona que ha recibido estos conocimientos proporcionados por el *Moriac* o por el Diablo, puede causar la muerte de otras personas a través de la brujería. El *Moriac* de esta manera, se alimenta de los individuos, pues a través de “echar el mal a alguien, va matando gente para que su espíritu siga vivo”. (Bernardo Esquer, *arpale’ero* y *tambole’ero*. Los Ángeles del Triunfo, Guasave, Sinaloa. Diciembre, 2011).

Se dice que el alma permanece “enganchada al monte” bajo la condición de animal, en este caso, de coyote. Debido al carácter que adquirió el concepto de *Juyya Ánia* con los jesuitas a su paso por los pueblos mayos y yaquis, el monte fue perdiendo gradualmente las facultades como fuente de abasto, “hasta volverse el sitio donde lo humano existe de manera fortuita o como el destino último de la exclusión social” (López Aceves, *et. al.* 2010: 191). En estas condiciones, en lugar de ser el todo mismo, el monte pasó a tener un carácter esotérico bajo resguardo de los especialistas rituales, de tal modo que la connotación “salvaje” de *Juyya Ánia* se pudo oponer a la noción de *pueblo*, el sitio predilecto para la realización de las actividades humanas. El concepto de *tekipanoa* engloba en este sentido, tanto las prácticas productivas como aquéllas de carácter ceremonial (Moctezuma, *et. al.* 2015).

1.2.2. *Ba’awe Ánia: el mundo del agua*

Otro mundo paralelo al de los humanos es el acuático compuesto por el río (*batwe*) y el océano (*ba’awe*). *Ba’awe Hamyo’ola* es la guardiana del mar o el mar

mismo; es “la mujer vieja” a quienes los pescadores piden permiso para capturar peces y mariscos. Quienes desean tener una buena colecta o ser muy buenos en la pesca, se entregan a esta entidad ofreciendo su alma como recompensa, incluso también las de otras personas para ofrecérselas al mar. Las almas de los incautos son la comida de *Ba’awe Hamyo’ola*. “Cuando el mar retumba es cuando alguien ya entregó a otra persona” (Doña Gloria, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Enero, 2019).

A la guardiana del mar se le conoce también como *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” (Moctezuma, 2014: 1141 y 1142).

“Cuando te vas a meter al mar [a pescar] también es lo mismo: la señal de la Santa Cruz, como en el monte; el persignarse es un saludo para entrar, es como si tú dijeras buenos días y le pides: “aquí estoy enfrente de ti *emchi mampo taawa*, en la lengua quiere decir “estoy en tus manos” para que me ayudes vengo a quitarte un poquito de lo que tú tienes para que mis hijos coman, para llevarle a mi familia. Ayúdame y protégeme de todo mal y me pongo en tus manos”. Y ya, agarras la arena y te metes al mar a pescar. Ya él sabe si te va a dar o no te va a dar (pesca) porque tiene vida pues” (Jesús Ernesto Ruíz Quintero, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Diciembre del 2018).

Por otro lado, el mar es el lugar a donde llega la serpiente mitológica denominada *yoremba’akot* transportada por el gran caudal del río Mayo a causa de los fuertes torrenciales en tiempos de huracanes. Estas enormes serpientes también son arrojadas desde el cielo por *Suáwaka* o *Sujan*, el meteorito que se dedica a

matarlas para evitar que hagan daño a los humanos.

1.2.3. La Looria y el mundo flor

El sitio en el cual residen otras entidades –como *Itom Atchay O’ola* e *Itom Ayye*– es La *Looria* o Gloria, el espacio celestial también conocido como *Tehueka Ánia*. Es la región donde descansan los espíritus de las personas fallecidas que han cumplido en buenos términos su *tekipanoa* o trabajo en la tierra. Es el acceso de los fariseos por medio del bautismo cuando a medio día del Sábado Santo, los *pajcolas* y el venado “abren la Gloria”. La *Looria* en el contexto yoeme, refiere al mundo flor o *sewa ánia* (Olavarría, 2003: 26), “el mundo cultural sagrado”; es un mundo que también incluye los cantos de venado; no obstante, éstos no son los únicos por medio del cual *sewa ánia* o el mundo flor se hace presente.

El “mundo flor” se refiere a un mundo colorido (Hill, 1992) lleno de flores que a través de sus metáforas aparece en casi todos los eventos rituales, en la parafernalia, las canciones, las procesiones, etc. Sin embargo, se extiende más allá de estas alegorías al vincularse directamente con el cuerpo, como bien refieren Olavarría, *et. al.* (2009) cuando analizan el *sewa taaka* o cuerpo flor como un don otorgado por Dios.

En este sentido, todos los músicos y danzantes deben portar la flor o *sewa* como un elemento que señala el *status* de un oficio, pero sobretodo, son poseedores del don divino manifestado en alguna parte de su cuerpo en forma de remolinos en la cabeza, o pequeñas manchas blancas en las uñas de las manos (Olavarría, *et. al.* 2009: 56). El mundo flor también hace referencia a las procesiones o *kóontis* de cada viernes de Cuaresma, cuando los niños Tres José y

Tres Marías arrojan flores rojas y moradas a la imagen de Jesús crucificado, simbolizando la sangre derramada. Algunos fariseos se colocan flores en lo alto de la máscara o aparecen bordadas en el manto que portan. *Sewa Ánia* se vincula a los cantos del venado y a la enramada, la cual está construida con ramas de álamo, árbol concebido como “la flor del Señor”. A partir de sus ramas, los fiesteros y fiesteras *florean* todos los domingos la iglesia, es decir, barren y adornan el interior y exterior con ellas. Además de colocar algunos ramilletes en el campanario y cruz del templo o *teopo*.

1.2.4. *Tenku Ánia y Tuka Ánia: los sueños y la noche*

Estos dos mundos están ligados entre sí, pues en la mayoría de los casos, son donde generalmente se realizan las curaciones, se hace daño a otras personas o suceden los *empautamientos* con los seres del monte. Al desprenderse del cuerpo durante el estado onírico, el alma viaja por distintos lugares, corriendo el riesgo de ser capturada por algún animal depredador –por ejemplo el gato doméstico– impidiendo regresar al cuerpo, provocando así, la muerte.

“Según dicen que los gatos comen el espíritu de uno, la palomita que tenemos. Por ejemplo, uno está soñando por allá lejos, por allá anda el espíritu, la palomita de uno. Y uno cuando se duerme, has de cuenta que se muere, no siente nada, porque el espíritu sale, se va, anda por allá” (Doña Berta Yocupicio Ayala, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018).

En ambos planos existenciales –los sueños y la noche–, las personas contactan con las entidades, ya sea para pedir favores o empautarse, para negociar la salud

de algún enfermo o a veces se presentan situaciones de pelea o lucha. Un relato da cuenta del conflicto entre el jefe de los topos (Talpidae) que echan a perder los sembradíos en las huertas, y un señor que les colocaba trampas para capturarlos y evitar que siguieran haciendo daño a los cultivos:

“Ya en la noche que le llegó un topo grandote en el sueño, grande el topo que se paró ahí [frente al tío] y que le dijo: “aahh, aquí te hallé”, que le dijo el topo. Ya falleció mi tío, así nos platicaba a nosotros. Que estaba acostado y de repente así en el sueño se durmió, y de repente que le llegó y se paró allí. “Con que tú eres, aquí te encontré”, que le dijo el topo. Y que le dijo [el tío]: “No, aquí me encontraste y también te encontré yo”. Que dice que con lo que les pegaba [a los topos] cuando los sacaba de la trampa, con esa varillita le pegó en la cabeza, tumbó al topo y despertó; despertó y tenía la mano así [como aprisionando algo] y ahí lo mató. ¡Son mañosos los topos!” (Doña Berta Yocupicio Ayala, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018).

A los *oficios* y curanderos que les llega su *don* en *Tenku Ánia*, sueñan con algún animal, principalmente culebras o chivos que les recorren y lamen el cuerpo de pies a cabeza. Por otro lado, los *jitole'eros* –también llamados *jitéberim*– o curanderos tradicionales durante el sueño los visita la entidad o divinidad que los enseñará a curar, ya sea Jesucristo o la Virgen María dejándoles el conocimiento sobre qué plantas utilizar y cómo sanar. También les deja una marca en el cuerpo, generalmente una cruz.²⁵ Es precisamente en los sueños en donde los curanderos o los hechiceros –los conocidos *moria'ra* o *moriac*– sanan o dañan a otras personas, ya sea con la ayuda del humo del *macucho* –cigarro elaborado de hoja de maíz y tabaco de la región– como lo hace el *jitole'ero*, o transformándose en

²⁵ Más adelante abundaré sobre este tema.

algún animal como el tecolote, en el caso del hechicero o brujo. Así, el mundo onírico o *Tenku Ánia* se interconecta con algunos otros porque a través de los sueños se accede a ellos, por ejemplo, el nocturno (*Tuka Ánia*) o el monte (*Juyya Ánia*).

1.2.5. *Chokim Ánia o el firmamento*

En ocasiones llamado *Tehueca Ánia*, en el firmamento –literalmente “el mundo o universo de las estrellas”–, reside *Tata O’ola* o *Itom Atchay O’ola* (Nuestro Padre Sol), *Maala Meecha* o *Itom Ayye* (Nuestra Madre Luna), *Suáwaka*, la estrella fugaz o meteorito (Moctezuma, 2014: 1143), y *Chokky Ketweyo*, Venus, la estrella de la mañana (Cruz, 2012), entre otros astros y constelaciones.

“Hay estrellas que hacen daño. Se vigilan [entre ellas] para que no hagan daño. Hay dos estrellas iguales. Cuando amanece sale una estrella grande, “estrella de la mañana” dicen los máistros [rezanderos]. Pero hay dos estrellas que se cuidan, juegan ellas. [Una sale al norte y la otra al sur]. Cuando una va para arriba la otra va para abajo. Pero no suben más, no pasan de ahí, tienen su medida dónde quedarse, allá quedan y así andan. Para que no haga daño ni aquél ni aquél porque se están viendo. Están jugando, son estrellas que juegan pues, juegan ellos. Que se cuidan para que no hagan daño, este va para arriba, esta va para abajo”. (Don Julio Valenzuela, *labele’ero yowe* o violinista mayor. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018).

Otro testimonio afirma que estas dos estrellas en realidad es una: la estrella tempranera o lucero de la mañana el cual sube y baja como lo afirma el anterior comentario. En la bóveda celeste hay otro personaje del cual hablaré de manera extensa en otro momento. Esta entidad es un meteorito o estrella fugaz. También

se afirma que es un rayo de fuego o rayo seco que se produce en una tormenta lluviosa (Bernardo Esquer, mensaje vía Facebook. 8 de julio del 2020). Es conocido como *Suáwaka*:

“*Suáwaka* es un personaje que lanza un arpón de fuego, también conocido como la estrella denominada San Miguel, en la región 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 envió a matar a la *bweu baakot* ‘serpiente gigante’ que atormentaba a los yaquis [...] En lengua mayo a *Suawakka* también se le conoce como *sujjan*” (Buitimea en Moctezuma, 2014: 1144).

Estas regiones o mundos no son lugares estáticos, pues al ser sitios alternos al mundo humano y tangible, carecen de un lugar fijo o una geografía específica, ya que una de sus características es el acceso a ellos mediante los sueños.

Espacios Físicos		Espacios no físicos	
<i>Juyya Ánia</i> (mundo del monte o de las plantas)		<i>Sewa Ánia</i> (mundo flor)	
<i>Ba’awe Ánia</i> (mundo acuático)	(mundo	<i>Tenku Ánia</i> (mundo de los sueños)	
<i>Chokim Ánia</i> (el firmamento)		<i>Tuka Ánia</i> (el mundo nocturno)	

Tabla 1. Diferentes espacios del universo yoreme.²⁶

En la medida en que pertenecen tanto al ámbito humano como al no humano, estos *otros mundos* contienen reglas similares a las que imperan en el mundo sensible: límites espaciales y temporales, ciclo festivo, sistemas jerárquicos, etc. El mundo o universo en la condición de *Ánia*, se organiza en espacios físico-

²⁶ Basado en Moctezuma, 2014: 1144.

mitológicos que se articulan de manera estrecha, y su acceso depende en parte, del cuerpo, los sueños, el *don*, o de que la sociedad ejerza cierta normatividad entre su población.

Ahora bien, existe otro elemento relevante dentro del sistema religioso, el cual nos conducirá a una primera aproximación para comprender el concepto de persona. Tal es el caso del bautismo, esta práctica religiosa que fue herencia de los jesuitas en el siglo XVII y que hoy es parte medular de la religión yoreme.

1.3. El bautismo como condición de la *persona*

El bautismo –denominado *ba'atuáwame* en *yoremnokka* o idioma yoreme– junto con la celebración de la Semana Santa, es otro elemento que forma parte de la vida religiosa del pueblo yoreme, pues quienes lo llevan a la práctica ingresan al sistema de relaciones sociales reforzando su identidad étnica y pertenencia al grupo (Crumrine, 1974). A partir de esta actividad se adquieren las categorías de ahijado (a), padrino, madrina, compadre y comadre. Con el bautismo también se obtiene la condición (cristiana) de *persona*, denominada *bato'ri*, y en cierta medida, la calidad humana. Por el contrario, quienes no gozan de esta actividad religiosa son denominados *ka'bato'ri*, es decir, el que no está bautizado, y en esta medida, todavía no adquiere la condición de persona, como el caso de los recién nacidos. Dentro del contexto del ceremonial de Semana Santa, Ross Crumrine menciona que, en el caso de los fariseos o *chapakobam*,²⁷ han de ser bautizados

²⁷ Personajes rituales que aparecen en el periodo de Cuaresma-Semana Santa, portando una máscara pilosa de cuero de chivo, por lo que oculta su rostro. Su conducta está relacionada con lo caótico y el aspecto cómico-sexual, entre otros atributos. El término *chapakoba* es casi desconocido para la mayoría de los yoreme. Sin embargo, Fidel Camacho lo relaciona con “algo que está curvo” (Camacho Ibarra,

el Sábado de Gloria para regresar a su condición social y reconvertidos en hombres, pues al no tener esta calidad, “su conducta no podía ser humana (...) El comportamiento de los *[ch]apakobam* es definitivamente la antítesis de las normas sociales y no puede ser juzgada en base a criterios humanos” (Crumrine, 1974: 133). Por medio del bautismo se adquiere la *personidad* al participar conjuntamente en las actividades civiles y religiosas “como un miembro más de la colectividad cristiana y por tanto de la humanidad” (López Aceves, *et. al.* 2010: 203). En esta medida, estar bautizado y ser ya persona, también es ser poseso de una identidad con referencia al grupo, pero también individual por medio del nombre propio.

Es pues el *ba'atuáwame* –legado de las prácticas jesuitas a partir del siglo XVII– o la carencia de éste, una noción que está ligada también al de *Juyya Ánia*, el monte y la animalidad, quienes al morir, el alma de los no bautizados quedará a residir en ese espacio numinoso. Algo similar sucede con las personas sexualmente transgresoras, donde el castigo no sólo desemboca en el destierro de la comunidad, “sino también, la sustitución de la condición humana por la de la animalidad” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 86). Y en este sentido, también a ellos se les identifica con el vocablo *ka'batori*, designando a los pecadores, principalmente incestuosos.

Es de destacar que quienes no aceptaron el bautismo y la evangelización impuesta por los jesuitas, “quedaron condenados a la condición infrahumana de (...) pequeños animalitos del monte” (Olavarría, 1992: 23; 2003: 88), que en el

2017: 190), haciendo referencia a la nariz alargada que tienen sus máscaras. No obstante, la traducción sería “cabezas dobladas” entre los mayos, mientras que con los yaquis estaríamos hablando de “cabezas largas” (Moctezma, 2021. Comunicación personal).

caso de los yoeme o yaquis son conocidos como *surem*. De este modo, los ancestros míticos habitaron el territorio en su advocación de esta notable fauna, mientras que la población convertida al catolicismo se quedó a residir en los pueblos sobre las márgenes de los ríos Yaqui y Mayo en Sonora, y El Fuerte en Sinaloa. Los *surem* son para los yoeme sus antepasados diminutos que no se resignaron al destino de la evangelización y el bautismo, huyendo de él bajo la forma de animales del monte y del mar (Olavarría, 2003: 22 y 23). Para los yoleme de Sinaloa, los antepasados son mencionados como *Juyya Ániam*, los espíritus animales (Bernardo Esquer, *tambole'ero* y *arpale'ero*, Ohuira, Ahome, Sinaloa. Diciembre, 2011; Moctezuma, *et. al.* 2015: 81).

En este sentido, se creó una dicotomía que generó la división entre los que no fueron bautizados y que por tanto se fueron a vivir al monte, y quienes recibieron el bautizo y poblaron los valles de los tres ríos. Dicha dicotomía se puede interpretar como una aparente separación entre naturaleza y cultura o, dentro del contexto yoreme, *monte/pueblo*.

De este modo, tenemos dos vocablos que indican el concepto de *persona*: uno es el de *bato'ri*, el cual remite a quien tiene la consagración del bautismo; el otro es el de *yoreme*, cuyo significado se refiere a “gente” o “persona”.²⁸ Ambos términos señalan dos principales cualidades ontológicas del sujeto: la condición cristiana y social de la *persona*.

²⁸ Dichos atributos, junto con el de la calidad humana, “parecen confirmarse en la palabra *ba-tó-i*, persona, cristiano, proveniente de *ba-tó-a*, bautizar (López Aceves, *et. al.* 2010: 204). Por otro lado, el vocablo yoeme *bato'ora* designa a la vez, el concepto de “gente” o “humanidad” (Buitimea, *et. al.* 2016: 38).

“Así, las autorreferencias del tipo “gente” significan “persona”, no “miembro de la especie humana”, y ellas son pronombres personales, registrando el punto de vista del sujeto que está hablando, y no nombres propios. Decir entonces que los animales y espíritus son gente y decir que son personas; es atribuir a los no-humanos las capacidades de intencionalidad consciente y de “agencia” que definen la posición del sujeto. Tales capacidades son reificadas en “alma” o “espíritu” de que esos no-humanos son dotados” (Viveiros de Castro, 1996: 126. Traducción mía).²⁹

El nombre */yoreme/* se extiende, según la posición del sujeto, a aquellos otros seres que comparten los mismos atributos, pues como veremos, la calidad del no indígena –el *yori* o mestizo–, es incompatible con el yoreme. Por otro lado, en el siguiente apartado veremos que la práctica del bautismo como agente ontológico de la persona cristiana, se ve reflejada de igual manera en los personajes rituales que tienen mayor presencia durante el periodo ritual que comprende la Cuaresma y Semana Santa.

1.3.1. La confirmación de los fariseos para adquirir la categoría de persona

La celebración de la Semana Santa en el noroeste mexicano, principalmente la que acontece con los yoreme, permite realizar varias lecturas o interpretaciones de esta festividad que comprenden por ejemplo, secuencias rituales que narran la vida de Jesús y sus curaciones por el valle del río Mayo, su captura por parte del grupo de los fariseos que le crucifican y dan muerte, para concluir con la quema

²⁹ “Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito. Tais capacidades são reificadas na “alma” ou “espírito” de que esses não-humanos são dotados”.

de máscaras de este grupo ritual, y su regreso a la condición humana (Crumrine, 1974: 133); una batalla entre luz y tinieblas dentro de un conflicto cosmológico protagonizado por bandos rituales antagónicos (Bonfiglioli, *et. al.* 2004); o una lucha ritual y política por los símbolos y espacios (Figueroa, 1994; Camacho Ibarra, 2011). Todos estos trabajos convergen en la relación de los fariseos con la sexualidad, el diablo, lo mestizo, el bautismo y la animalidad. Sin embargo, lo que llama la atención para fines de esta tesis, es lo dicho por Ross Crumrine: los fariseos deben ser confirmados para que así, *regresen a su condición humana*.

En este apartado me interesa resaltar esta última cuestión que, junto con la interpretación de la Semana Santa como el resultado de la evangelización de los yoreme por medio del bautismo, es el vehículo por el cual los fariseos vuelvan a ser hombres, pero más allá de ello, adquieran la categoría de *persona cristiana*. Trataré de explicar que los miembros de este grupo ritual son durante la Semana Santa, los diablos encargados de dar muerte a Jesucristo, pero también, los antepasados que con la llegada de los jesuitas, fueron despojados de su animalidad ancestral –recuérdese por ejemplo, el caso de los *surem*, los pequeños animales del monte de los yoeme– para ser convertidos en personas a través de la acción bautismal. Así, planteo una relación semántica entre fariseos, diablos y animales.

En *Cruces, flores y serpientes*, María Eugenia Olavarría (2003) advierte que para el caso de los fariseos o *chapyekas* yoemem, no se les puede definir únicamente como “diablos”, “bufones” o “payasos”, ya que esto reduciría las relaciones sistémicas “que los ubicaría en su registro espacio-temporal y cosmológico” (Olavarría, 2003: 156). Efectivamente, tanto *chapyekas* y

chapakóbam contienen una serie de relaciones semánticas complejas que los sitúa más allá de una categorización vinculada con el diablo o con los payasos sagrados de los indios Pueblo del suroeste de Estados Unidos (Parsons y Beals, 1934). A pesar de ello, el hecho de categorizarlos como *diablos* puede ser útil para explicar el vínculo mencionado líneas arriba.

Los fariseos portan una máscara curtida y pilosa de cuero de chivo. Como una prohibición cuando la llevan, no deben de hablar ni mantener conversación alguna con las mujeres mientras vistan su indumentaria ritual.³⁰ Se comunican únicamente con ademanes y señas llamando la atención de la gente con sus cuchillos y lanzas de madera golpeándolos unos con otros, o haciendo sonar las palmas de las manos.

La noche del Miércoles de Tinieblas éstos aprehenden al Viejito, el *O'ola*, personaje ritual que representa a Jesús. Dentro de la iglesia del poblado, entre las diez y once de la noche la gente se reúne junto con todos los fariseos, *máistro* rezandero, fiesteros y pilatos para rezar y dar paso al poder de la oscuridad implantado por el grupo *pariserom*,³¹ pues son ellos quienes dan muerte a Jesús el Viernes Santo. Al quedar en penumbra la iglesia, los fariseos comienzan a emitir sonidos de algunos animales, como el coyote, la lechuza, el cuervo, etc. En la medida en que justamente el Miércoles de Tinieblas aprisionan a Jesús, obedece a que una de sus características es la captura nocturna, pues de alguna manera Jesucristo es “la presa que los fariseos andan buscando” todos los Viernes de

³⁰ A parte de la máscara –su rasgo característico más visible–, los fariseos portan cuchillos y lanzas de madera, tambores, *ténabarim* como los usan los danzantes de venado y *pajcola* (sarta de capullos de mariposa atados en tobillos y pantorrillas respectivamente), y una larga manta que les cubre la espalda y se deja caer casi a ras del suelo.

³¹ Este grupo está compuesto a manera de un cuerpo militar: Pilatos, Capitán, Cabo, Flautero y fariseos.

Cuaresma, para atraparla finalmente el Miércoles de Tinieblas por la noche, del mismo modo en que aquellos animales capturan a sus presas para matarlas, pues son nocturnos y depredadores por excelencia.

Una narración mítica que hace referencia al origen de los instrumentos musicales para la danza del venado y del *pajcola* (Sánchez, 2011: 144), resalta la existencia de unos diablos que hicieron fiesta para celebrar la muerte de Jesucristo. Al poco tiempo, durante la madrugada, éste resucitó y aquellos huyeron al monte. En el mito, los diablos son quienes tienen la encomienda de matar a Jesús, mientras que en el plano etnográfico, esa tarea es realizada por los fariseos durante el Viernes Santo, en la denominada *Tumba de Cruces*. De acuerdo con las propias opiniones de algunos interlocutores, los fariseos son calificados como animales y diablos. Ambas categorías tienen que ver principalmente con la muerte, puesto que andan *huelleando* a Jesús, buscando su rastro durante toda la Cuaresma para atraparlo el Miércoles de Tinieblas, y finalmente crucificarlo el Viernes Santo. Son *como* animales porque “andan cazando a Jesús”, tal como el animal predador busca su captura: “Es que [los fariseos] son como un animal, un coyote pues, que quiere agarrar a la presa; pero las mismas verónicas no lo dejan, son las que ayudan al Cristo. Como que andan buscando, como los coyotes que andan cazando algún conejo” (Camacho Ibarra, 2011: 347). Por otro lado, son reconocidos como diablos porque mataron a Jesucristo, el diablo “es el contra de Jesús”, y los fariseos son “los soldados de lucifer” (Crumrine, 1973: 1136-1137).

Así, si tratamos de ubicar a la Semana Santa dentro de un proceso histórico antes del arribo de los jesuitas a lo que es hoy el sur de Sonora, los antiguos grupos que vivían allí realizaban ceremonias con relación al “mundo natural” o *Juyya Ánia* acompañadas de cantos, danzas, etc. (Beals, 2011 [1933]). Con el tiempo y de manera sistemática, los primeros colonizadores trataron de desplazar los aspectos que no eran compatibles con el catolicismo (Figueroa, 1994: 245); no obstante, algunos rasgos característicos han permanecido o se han reelaborado semánticamente. Desde mi propia interpretación, la Semana Santa es precisamente la historia vivida desde aquellos años. La confirmación de los fariseos el Sábado de Gloria es la resignificación de procesos históricos, creencias y cultos de los antiguos grupos indígenas de entonces. Su bautismo o confirmación no es otra cosa más que la conversión de la ancestralidad –de los antepasados animales– en personas. Es necesario señalar, que “la noción de antepasados remite a una suerte de genealogía, donde los antepasados míticos, son en la mayoría de los casos, figuras trascendentales identificadas con animales” (Krauskopff en Moctezuma, *et. al.* 2015: 81). En otras palabras, los antepasados míticos se reencarnan en la figura de los fariseos, quienes al recibir la acción del bautismo, adquieren la categoría de persona. Las características de inculto e indomable que contenía el monte y todo lo que allí vivía, era considerado como maligno, y por tanto, del lado del Diablo, de acuerdo con la visión judeocristiana.

El Sábado Santo, día en que se confirman a los fariseos, los *pajcolas* y el venado *abren* la Gloria. En este momento, aquellos son despojados de su vestimenta ritual por sus padrinos, quienes los llevan cerca del altar de la iglesia a

que el *máistro rezandero* les rocíe agua bendita sobre su torso desnudo. Después, son llevados a la Cruz Mayor que se encuentra en el campanario mientras sus máscaras, lanzas, cuchillos y cobijas son quemadas en una hoguera. De este modo, dice Crumrine, “vuelven a convertirse en hombres” (Crumrine, 1974: 133), pues al igual que los *chapyekas* yoemem, “son personas cuya identidad no es compatible con la corporeidad humana” (Lerma, 2011: 122), ya que “su estado ontológico no es humano: se encuentra en un estado liminal, fuera de la protección divina” (Ibídem: 170).

Los diversos elementos semánticos con los que se encuentra vinculado el fariseo, aluden a la oscuridad, lo ctónico, la guerra, la aloctonía (disfraces asociados al *otro*, en este caso el no indígena o personajes extranjeros) y a la precultura (Bonfiglioli, *et. al.* 2004: 73). También se vinculan con el fuego, el sol, etc. (Sánchez, 2011: 172 y ss.). Estoy de acuerdo con Bonfiglioli, *et. al.* cuando concluyen que la ritualidad de Semana Santa y el abanico significativo que despliegan los personajes analizados, remiten “directamente a los antepasados no humanos –animales–, los antepasados preculturales –ancestros– y a los no indígenas –mestizos, extranjeros y personajes exóticos–”, y que el drama de la Semana Santa como una reinterpretación de la pasión y muerte de Cristo, le es ajena al pensamiento de los grupos estudiados (Bonfiglioli, *et. al.* 2004: 81). Sin embargo, difiero en el caso de los yoeme cuando mencionan que “los fariseos representan a los muertos de la comunidad que, provenientes del «otro mundo», regresan cada año a «éste» para sacrificar a Cristo y volver a morir por medio del fuego” (Ibídem: 82). Aquí habría que preguntarnos ¿cuál es ese “otro mundo”?,

pues como vimos, existe una gran variedad de *ánias*, es decir, realidades o mundos alternos al humano. Por otro lado, si bien es precisamente el fuego, en específico el calor del sol quien de alguna manera los derrota en la Tumba de Cruces (Sánchez, 2008: 165), no les da muerte, pues el Sábado de Gloria son transformados o regresan como vimos con Crumrine, a su condición humana, u así, adquirir la categoría de persona, pero nunca mueren, al menos en el caso de los fariseos del valle del río Mayo.

1.4. Comentarios finales

Este primer capítulo nos permitió comprender cómo está conformado el sistema religioso yoreme. Así, vimos que existen mundos paralelos al cotidiano y tangible en los cuales habitan ciertos seres o entidades específicas como los santos, la dueña del mar, algunas estrellas, etc. Lo que interesa destacar, es que tanto los mundos como sus existentes tienen cierta intencionalidad en donde resulta necesario negociar con ellos para obtener algunos recursos como el pescado, o favores como los *empautamientos* en *Juyya Ánia* para ser músico o danzante. De esta manera, podríamos considerar que todos ellos, a razón de esta intencionalidad, comparten ciertos rasgos con los humanos.

Ahora bien, ¿por qué recurrir al sistema religioso si el tema de investigación de esta tesis gira en torno al análisis del cuerpo y la persona? Considero que éste ámbito nos permitió comprender varios puntos: 1) que debido a la relación cercana entre los yoreme y algunas entidades, éstas son comprendidas como personas; por lo tanto, 2) el culto a “lo sobrenatural”, como lo denominan Crumrine y Spicer, contiene una serie de valores y normas sociales que favorece la solidaridad y la

reciprocidad, ya sea con los santos o con otros colectivos, como *Birisewa*, el Diablo, o los animales del monte. En este sentido, 3) *Juyya Ánia* o el monte junto con los otros mundos alternos, no están separados de la vida cotidiana o del pueblo, sino que se conjuntan en el acontecer de la vida misma, en el ceremonial, la ritualidad y en las fiestas de los pueblos como vías que permiten la comunicación entre todos estos mundos o *ánias*, pero también la formación de la persona al participar en las actividades religiosas. 4) Este sistema religioso alberga la herencia jesuita del siglo XVII modificando de alguna manera, el ver y concebir el mundo de los yoremes actuales, lo cual a partir de ahí, se generó no solo la dicotomía entre monte y pueblo, sino que también se insertó un elemento que a la postre, formó parte de la persona misma, como lo es el bautismo. Esta práctica junto con la dicotomía acabada de mencionar, quienes lo aceptaron se convirtieron en *personas*, mientras quienes lo rechazaron, se transformaron en los animales del monte; 5) aspecto que los fariseos se encargan de recordar cada Sábado de Gloria en Semana Santa, pues a partir de su *confirmación o bautismo*, éstos “vuelven a convertirse en hombres” (Crumrine, 1974: 133), pero de manera particular, se trata de que obtengan nuevamente su condición de *persona*.

Sin embargo, estos aspectos no son suficientes para comprender este último concepto, pues también hace falta tomar en cuenta la noción de cuerpo. En este sentido, ¿qué otros elementos forman parte de la persona?, ¿son los humanos los únicos seres estimados como tal? Considero que una vez que tengamos claro cómo está constituida la persona yoreme, podremos indagar sobre la manera en que estos elementos están presentes o no, en otros colectivos. Por ahora, el siguiente capítulo se centrará en estos últimos aspectos.

Capítulo 2

La alteridad del cuerpo: la composición de la persona y el cuerpo flor

“El cuerpo humano es extraño, imperfecto e imprevisible [...] Se crea dentro de otro cuerpo humano [...] Es innumerable en sus formas, sus manifestaciones, sus grados de tamaño, forma y color [...] Es objeto y sujeto, la parte de afuera de un interior que no alcanza a verse [...] Vive en la mente de quien lo posee, y vivir dentro de un cuerpo humano poseído de la mente que percibe otro cuerpo humano es vivir en un mundo de otros [...] El cuerpo humano no puede existir sin otros cuerpos humanos.

Paul Auster, *Sunset Park*

Anteriormente vimos en la práctica del bautismo un primer referente para la concepción de persona. No obstante, los yoreme dicen que ésta se conforma también por un alma o espíritu y un cuerpo. Igualmente mencionan que ciertos objetos son considerados *gente* o persona, por ejemplo, algunos instrumentos musicales como el violín o los raspadores utilizados para la danza del venado. No obstante, para llegar a este punto, es necesario primero comprender y analizar estas tres entidades anímicas que conforman a una persona. En este sentido, en la primera parte de este capítulo abordaremos los componentes de la persona para diferenciarlos entre sí, como sucede con el espíritu y el alma. Para el caso del cuerpo, veremos que en éste se deposita un concepto cardinal: el cuerpo flor, el *don* o regalo que se manifiesta en algunos especialistas rituales como los músicos, danzantes o curanderos. Los oficios portan la flor en alguna parte de su cuerpo: los *pajcolas* en un mechón del cabello; el danzante de venado en lo alto

de las astas de la cabeza del animal; los músicos la llevan prendida en la parte frontal de su sombrero y los *jittole'eros* o curanderos tradicionales tienen una marca corporal en forma de cruz que los vincula con el *cuerpo-flor*. En este sentido, al igual que el bautismo, la flor *sewa* está vinculada con las cualidades constitutivas de la persona, de tal modo que, junto con el *tekipanoa* o trabajo ritual, el *sewataka* o cuerpo flor es el distintivo de la humanidad (Moctezuma, *et. al.* 2015: 79 y 92). Ahora bien, ¿en qué sentido los instrumentos musicales son *personas*?, ¿cuál es su calidad ontológica para ser considerados como tal?

2.1. Alma, espíritu y cuerpo: elementos constitutivos de la persona

El alma y el espíritu, ambos designados con el término *jiapsi*, están compuestos de materia ligera, y aunque comparten algunos rasgos similares, tienen sus propias características. Los dos habitan el cuerpo o suelen alojarse en uno o varios órganos vitales, de tal modo que pueden abandonarlo momentáneamente durante el sueño o de manera definitiva cuando acontece la muerte. Se considera que también ocupan otras corporalidades, como un árbol, una roca, un animal, una planta, etc. El alma y el espíritu, como componentes anímicos, son volátiles.

En el caso de los yoleme sinaloenses el alma,

“se puede representar por un ave, mas no con la paloma, que denota influencia cristiana.

El *jiapsi* mayo está representado por la *chichi*, un avecita que anuncia a los hombres la inminencia o la prevención de males futuros. En todo caso, algunos mayos dicen que es importante distinguir el “alma cristiana” del “alma yoreme” (López Aceves, 2013a: 167, n.

7).

Efectivamente, el espíritu como veremos, es una noción de influencia católica, que además, tiene forma de una paloma blanca. Sin embargo, eso no implica que no forme parte del concepto de *persona* como componente del cuerpo, más si se trata de alguien que en vida ostentó un oficio ritual, como el de ser músico o danzante, ya que *alma* y *espíritu* corresponden a lugares diferenciados cuando acontece la muerte. El cuerpo (*táka* o *takawa*) es el receptáculo de ambas entidades, “es el cascarón” o el “carcaj” que se queda en la tierra.

2.1.1. *El alma*

Una de las principales características que comparten algunas especies tanto animales como vegetales es esta entidad anímica. Durkheim ya había llamado la atención cuando se refería a la “religión de los espíritus” como *animismo*, el cual comprende agentes animados y conscientes: espíritus, almas, genios, demonios, divinidades, etc., a quienes se les atribuyen poderes y características que no pueden ser percibidos por los ojos humanos (Durkheim, 2008: 95). El alma está alojada o tiene una afinidad muy cercana con los principales órganos vitales del cuerpo, como el corazón, el hígado, los riñones, el aliento, la placenta, etc. Estos son el alma misma vista por fuera, de ahí que no esté representada por el aliento, sino que es el aliento mismo. Se tiene así la idea de que al estar ubicada en estas secciones del cuerpo, el ser humano puede tener más de dos entidades anímicas (Durkheim, 2008: 382).³² En ocasiones es concebida como un ser independiente

³² Algunos grupos étnicos como los rarámuri o tarahumaras sostienen que el varón tiene tres almas, mientras que la mujer posee cuatro (Martínez Ramírez, 2008: 29). Los tzeltales plantean que los seres humanos pueden tener cuatro almas como mínimo y dieciséis máximo (Pitarch, 2013: 19).

del cuerpo:

“El alma es, por un lado, lo que hay de mejor y más profundo en cada uno de nosotros, la parte eminente de nuestro ser; y, por otro lado, es un huésped de paso que nos viene de fuera, que vive en nosotros una existencia diferente de la del cuerpo y que debe recobrar un día su completa independencia” (Durkheim, 2008: 390).

Al igual que en el ser humano, los objetos tienen alma, a partir de la cual se explican “todos los fenómenos del mundo físico, el movimiento de los ríos o de los astros, la germinación de las plantas, la reproducción de los animales, etc.” (Durkheim, 2008: 102). Es por eso que los humanos les atribuyen a estos y otros seres, “una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobretodo a los animales, porque el alma de la que se los dota les permite no sólo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación” (Descola, 2012: 199).

Los yoreme consideran que el alma al salir del cuerpo lo hace por la boca. El motor principal de todo ser vivo es precisamente esta entidad anímica, la cual es pensada como “el soplo vital proveniente de Dios, habita el cuerpo y se ubica en el corazón” (Olavarría, *et. al.* 2009: 60). De ahí que al corazón también se le denomine *jiapsi*. El siguiente testimonio un poco extenso, nos brinda la posibilidad de ubicar algunos aspectos que conjuntan la concepción de *persona* y las características del alma desde la opinión de un *oficio*:

“Ahorita estamos aquí, mañana, ¿quién sabe si exististe o no? Estamos platicando, nos acostamos a dormir, ya cuando entras en un sueño profundo ya no es uno, pues. El espíritu se va, se sale cuando empiezas a soñar”.

-¿Es ahí cuando puedes visitar *Juyya Ánia*?

-¡Sí, te estoy diciendo pues!

-¿Nada más?

-Nada más, en el sueño. Queda tu carcaj [el cuerpo] ahí nomás y el *jiapsi* sale, y el espíritu también sale.

-Pero las personas como tú [es decir, oficios], ¿siempre que duermen van “allá”, o no?, ¿o no siempre?

-Pues no precisamente, cuando uno lo quiere hacer. Miras tu cuerpo y miras tu espíritu, miras tu alma [...] *Te miras triple a la vez, y miras a tanta gente*, gente que ya no está con nosotros. Nomás platicas con ellos y ya sabe uno que no están con nosotros. Por eso dicen que es malo dormir con gatos encerrados en el cuarto.

-¿Por qué?

-Los gatos miran el espíritu. Lo atrapa y se lo come.

-¿Los gatos se comen al espíritu?

-Al *jiapsi*, pues. Queda nomás el cuerpo de uno tirado en la cama, ahí. Estás muerto, pues. Se salió el espíritu y se salió el alma. Los gatos alcanzan a ver al espíritu y se lo comen.

-¿Y qué otro animal se come al espíritu?

-Nomás el gato

-¿El gato de casa?

-Sí. Por eso nunca deben de dormir con gatos encerrados en el cuarto. Pinchi gato te come la vida; tienen garras, uñas pues. Y el espíritu y el alma son así pues, como un hilo de vida nada más. Con cualquier rozón de una uña de gato se te va la vida. Por eso es que dicen: “pues no estaba ni enfermo, hombre. Ayer nomás tomamos en cierta cantina allí, a toda madre estábamos a gusto mi compadre fulano. Y a ver, ahí está tendido”, dicen. Es lo que pasa pues; no se preparan nunca.

-Y a las personas que ves “allá”, ¿son a cualquiera o nomás a los oficios muertos?

-Pues miras a todos. ¿Por qué?, porque andan en el espacio. En un ratito vas y vienes a donde quieras, a mí me ha tocado. Hay veces que andas por allá por donde vive mi compadre Bernardo [en Sinaloa], por allá, y a visitar hasta al *Bayájuri*, el valle del Yaqui, pa' acá pa' Masiaca, *por todas partes ando viendo como si fuera de día*, así. La oscuridad se hace día para uno, pues.

-O sea, ¿tú ves de día allá?

-Mjum. Es una maravilla y a la vez... si no estás preparado, pues igual te puedes asustar; entonces te pierdes en el viaje, se te separa el alma, se despide de ti.

-¿Y ya no regresa?

-¡Ya no regresa pues! Entonces el espíritu se va con Dios, se “norlean”, pues, se pierden los dos [el alma y el espíritu] y ya no tienen dónde entrar. El alma se queda perdida entre el monte. Es lo que pasa.

-¿Y ahí, tú ves los poblados, las casas, o nomás ves puro monte?

-¡Puro monte!

-¿Sin casas?

-Por allá, sí me ha tocado ver pero de un sueño tan profundo, así. Que puedes viajar ¿no? El avión te viene guango, en un instante así ya estás en fulana parte, como que se transcurre el tiempo bien rápido. Como la luz ¿no? Ahorita estás en Sinaloa y en el mismo instante ya estás en otra parte, ya estás allá. En el acto estás acá, arriba de tu cuerpo. Muchas veces el espíritu llega primero y el alma no la ves ahí. Ya se reencuentran y ya bajan, entra el alma y entra el espíritu y entonces ya despierta uno.

-Pero por ejemplo, ¿ves oficios que pueden ya estar muertos, pero también ves a los que están vivos?

-¡Sí, igual pues!

-Y por ejemplo, si tu lo ves allá y él te ve a ti también “allá”, o sea, cuando recuerdan, ya que despertaron, ¿saben los dos que se vieron “allá”?

-No. Tú vas a ver tu historia nada más, puedes platicar con otra gente en el viaje, vivo o muerto [...] Tú vas a vivir tu propia experiencia; así como dicen ustedes: “voy a navegar

en Internet". Algo parecido, nomás que acá es celestial, es divino, pues. Andas navegando en el viento, así como ustedes se conectan por todo el mundo, por Internet. Pero acá lo vives en carne, pues; no en carne, sino en espíritu, con la desventaja de que, Dios guarde por ahí, también en el monte que agarre una espina o algo, ahí quedaste. ¡Está canijo!

-Pero *entons*, ¿alma y espíritu son diferentes, no?

-Claro que sí.

-¿Y en qué se diferencian?

-Ya te dije ahorita. Te digo que el espíritu se va, el alma se queda aquí. El alma se queda en el monte, Dios nomás recoge el espíritu de cada persona. Nosotros somos como la Santísima Trinidad. Acuérdate que Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo se conforman tres, en esencia pero es una sola persona. ¿Sí me explico? Entonces como somos hijos de Dios también somos tres en una sola persona, ¿sí me entiendes? Nomás que la representación viva de nosotros, es que cuando se llega el momento de partir de este mundo, se queda nomás el carcaj de nosotros, pues. El carcaj lo entierran, ahí se queda. Entonces en el momento en que se te sale la vida de tu cuerpo, porque el cuerpo ya es cuerpo, ése se va a hacer tierra, el alma sale y se queda en el monte, aquí, en la tierra. El espíritu se va con Dios, es lo único que puede llevarse Dios al cielo, no a uno como persona, nomás el espíritu.

-Entonces cuando te duermes, cuando dices que tú te vas, bueno, que sales, ¿ahora sí que quién es el que va navegando?

-Pues los dos a la vez. Los dos porque, igual, el espíritu es bien... ¿cómo te puedo decir? Como que es más volátil.

-¿Más ligero?

-Más ligero que el alma. El alma más bien se queda nada más ahí estancado, ahí esperando que vuelva. Ahí está, pues; el espíritu es el que va y vuela donde quiera, así

anda hecho madres. (Luciano Espinoza Medina, *pajcola yowe* (q.e.p.d). La Trinidad, Huatabampo, Sonora. Enero, 2013).³³

A simple vista, pareciera ser que habría una confusión entre alma y espíritu, pues como entidades ligeras, los dos salen del cuerpo durante el sueño y ambos tienen el mismo nombre: *jiapsi*. Sin embargo, estos tres componentes tienen varios destinos. Por ejemplo, como ya se mencionó líneas arriba, durante el sueño, el alma y el espíritu se desprenden del cuerpo para realizar ciertas actividades como viajar y encontrarse con otras entidades anímicas. Así, al salir del cuerpo el alma se queda esperando a que el espíritu regrese de su viaje, pues es éste quien recorre largas distancias.

Por otro lado, a decir del mismo relato acabado de citar y como lo expondré en otro momento, el alma de un difunto se queda en el monte, siempre y cuando se trate de un oficio. El espíritu por su parte, va al cielo o a la Gloria y el cuerpo es sepultado en la tierra. Ahora bien, estos tres elementos están estrechamente vinculados a *Juyya Ánia*, pues es en esta porción de la tierra donde el espíritu y el alma se encuentran con otros semejantes. Además, se considera que tanto plantas como animales son, al igual que el humano, poseedoras de un tipo de *fuera* o *gracia*, es decir, cierta intencionalidad que sirve para dañar o hacer el bien. En algunos sitios específicos de *Juyya Ánia*, el alma puede tener acceso y sostener convenios con otras entidades para solicitar algunos favores. Estos lugares son conocidos como “encantos” que suelen estar en alguna porción del río Mayo, cuevas, cerros, etc. A ellos se acude ya sea por medio del sueño o a

³³ Plática compartida con Fidel Camacho Ibarra.

cualquier hora del día para *empautarse* o pactar con las potencias o “espíritus” que habitan allí. Varios de estos sitios son resguardados por entidades malignas como el ya citado *Moria’ra*, espíritu de una persona conocida como “brujo” quien se dedica a “echarle el mal a alguien”.³⁴

En cambio, otros elementos del paisaje son el paso hacia otro mundo, como dos caminos que se cruzan o la grieta de un álamo (*Populus sp.*) o *ábaso* en lengua yoreme. Se dice por ejemplo que cuando una persona pretende pedir el *don* para ser danzante o músico, debe encontrarse con cierta entidad justo a las doce del día en dos senderos que formen una cruz. Es entonces cuando se le aparece “un bulto”. Una vez contactado de día:

“después [a los pocos días se encuentran de nuevo] de noche. Él mismo te va a invitar, usted ya va a estar invitado para [pactar] tal día. Entonces ese día ya de noche, ya va a estar [el bulto] allí esperando, caminan dos, tres, cinco pasos ya van a llegar donde están [los espíritus de] los músicos, los pascolas, donde están los cantavenados, todo eso. Ya cuando empiezan a tocar, empiezas a bailar si quieres ser pascola. Entonces de allí, si saliste bien [de esta prueba] tienes que echar tu firma [para pactar el oficio]. (Don Mariano Anguamea, músico *masobuikle’ero* o cantavenado. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017).

Entre las personas que acuden a las inmediaciones de *Juyya Ánia*, el encanto se les aparece en forma de “bulto” o de animal. A los pocos días se le presenta de

³⁴ Los brujos o *Moria’ra*, al poseer ciertas cualidades ontológicas dentro de un mundo alterno, son capaces de ver y hablar con ciertos animales como lechuzas, perros, gatos, serpientes, gatos monteses, coyotes, ovejas, pumas, jaguares, etc. “También pueden convertirse en esos animales (...) Los brujos se convierten en hormigas rojas, en grandes hormigas negras, víboras y coyotes para visitar las casas en secreto (...) Se dice que antes algunas personas podían convertirse en coyotes y robar cosas; hablaban con el coyote del monte, el jefe de los coyotes, para aprender este poder. También podían convertirse en gatos monteses” (Beals, 2016 [1945]: 313).

nuevo y “firman el pacto. Cuando los dedos de las manos se emparejan, viene el encanto por el alma de la persona”.³⁵ Es decir, cuando se cumple el plazo del pacto, el contrayente fallecerá y su alma irá a *Juyya Ánia*. Algo similar sucede con los mayos sinaloenses cuando al empautarse, el individuo elige el tiempo en que durará el pacto y su progreso como músico ejemplar; éste tocará así, “el tiempo que tarden los dedos de la mano en emparejarse o en desintegrarse un mechón de cabello, es decir, nunca”. (Moctezuma *et. al.* 2015: 83).

Esta forma de negociar la muerte entre el *empautado* y los seres que otorgan cualquier *don* por medio de acciones imposibles de suceder para que aquél salga victorioso, y evitar así la muerte en el tiempo pactado, ya la había reportado Beals con relación a una persona que deseaba ser un buen cazador de venados, y por lo tanto, tuvo qué hablar con un venado pequeño el cual es conocido como *Ma·líci*, quien al internarse en el bosque, éste le pregunta qué es lo que inquiera. “Busco venados para cazarlos”, responde el cazador. “*Ma·líci* procura alejarlo; si no lo consigue, le dice: “Te voy a matar”; a esto, el trampero le responde: “No puedes hacerlo mientras mis dedos no sean todos del mismo largo”. “Al parecer –continúa diciendo Beals–, *Ma·líci* no tiene una respuesta adecuada y deja en libertad al cazador, quien a partir de entonces encuentra venados siempre que sale de cacería” (Beals, 2016: 111).

Al celebrarse este tipo de contactos o encuentros cuando el alma sale del cuerpo, ésta “debe demostrar la capacidad de vencer el temor o hacer frente a una tentación” (Olavarría, *et. al.* 2009: 67). Si la persona, o en este caso el *jjapsi*

³⁵ Don Mariano Anguamea, *masobuikle'ero*. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2014.

muestra miedo, el contacto concluye con la pérdida de la razón o la propia muerte. Por el contrario, si logra pasar las pruebas que le presenta el *encanto*, la persona y su alma quedan comprometidos con el monte, siendo el oficio de danzante, músico, curandero o algún otro cargo ritual, el resultado del pacto con las entidades de *Juyya Ánia*. De este modo, el *don* obtenido por los oficios es una especie de reciprocidad con esas potencias, donde el favor o la gracia concedida tiene que ser correspondida con el trabajo ritual y comunitario, es decir, el *tekipanoa*. Otro elemento que permite el acceso a una realidad alterna es la grieta del álamo, árbol que se utiliza dentro del ámbito religioso y ritual.

“En ese tiempo, cuando el árbol se queda sin hojas [en invierno] era cuando el alma del yoreme bueno entraba hacia la grieta. Llegaba el tiempo de Cuaresma cuando Cristo anduvo peregrinando [en el valle del Mayo] y florece. Da flor, como un tipo de algodoncito. Ese supuestamente que es ya el alma limpia del yoreme y con el aire se va hacia el cielo. Ese era el pasaje hacia la Gloria”. (Refugio Ruíz Quintero, *labele’ero yowe*. El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).³⁶

³⁶ La palabra *labele’ero* se refiere al músico violinista para la danza de *pajcola*. Al parecer tiene su origen en el siglo XVI cuando los colonizadores trajeron estos instrumentos de cuerda a los cuales se les nombraba también como *rabel*. Este instrumento “es un cordófono de cuerda frotada con tres órdenes de cuerdas sencillas y fue adoptado en la Nueva España para la liturgia católica” (Tiedje y Camacho, 2005: 122).



Foto 2. *El tronco partido del álamo.* La Bocana, Etchojoa, Sonora. Abril, 2018.

A parte de tener un uso ritual y medicinal, las propiedades que se le atribuyen al álamo suelen estar relacionadas con el frío y el calor. Se dice por ejemplo que en las altas temperaturas de verano, el álamo “llama” al aire para refrescar a quien se acerca bajo su sombra, así, inmediatamente comienza a hacer viento que con el roce de sus ramas, emite un sonido similar al que produce el agua al chapotear con las rocas en una cascada. Por el contrario, en tiempos de frío, el álamo procura calor a quienes se acercan a su tronco.³⁷

³⁷ Dentro de la tradición mesoamericana, López Austin afirma, con referencia a la figura del *malinalli* – el movimiento helicoidal de dos fuerzas o bandas contrarias que se mueven al interior de los árboles cósmicos–, que precisamente la hendidura es el sitio donde se superponen las fuerzas celestes y “el torzal formado por la corriente caliente y la corriente fría” (López Austin, 2011 [1994]: 91).



Foto 3. *Ábaso o álamo.* Las Flores, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017.



Foto 4. *Algodoncillo del álamo.* Las Flores, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017.

2.1.2. *El espíritu*

De acuerdo al anterior testimonio del *pajcola yowe* Luciano Espinoza, la *persona yoreme* está conformada por tres elementos: un cuerpo –el cual suele ser concebido como un “cascarón” o “carcaj”, que en lengua nativa se designa como

bee, es decir, cáscara–, el alma y el espíritu.³⁸ Estos tres componentes son las fuerzas vitales necesarias para la existencia. No obstante,

“es el espíritu lo más fuerte de uno, es lo que queda vivo para siempre. Es lo que dicen que cuando mueres si haces buena acción, buena gracia es lo que queda vivo y vuelve a formarse una planta, un animal; es donde vuelve a subsistir [renacer] uno. Es lo que subsiste para siempre. Al espíritu le dicen *Yoania*, es el que viaja, es el que te trae la información cuando el cuerpo muere, esa información queda atrapada en el tiempo, y las nuevas generaciones atraen esa información y es como aprenden a través de los sueños. Cuando uno sueña cosas, es la información que te llega de otro, pero no sabes de quién. Es el que te otorga la persona que fallece; haz de cuenta que te hereda un familiar que sepa hacer fulana cosa, te hereda a través del espíritu un conocimiento antes de haber nacido. Esa es la gracia que te hereda” (Refugio Ruiz Quintero, *labele'ero yowe*. El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).³⁹

El espíritu al ser más sutil, etéreo y maleable que el cuerpo, posee la capacidad de salir de él y recorrer grandes distancias en un instante. Es lo que mueve al cuerpo y le da vida. Cuando fallece una persona humana, esta entidad anímica se va a un cuerpo diferente al momento de nacer otra persona, la cual “será nombrada por Dios”, es decir, gozará de la *gracia* donada para desarrollar un oficio. Nuevamente en palabras de López Austin,

³⁸ Con éste término también se indica al “pellejo”, “piel” o “cuero”. Para el caso otomí, Jacques Galinier explica que la noción de *piel* es difícil de delimitar, ya que carece de un único referente. De esta manera, se puede encontrar en otros contextos semánticos que son a la vez humanos, vegetales, animales y cósmicos (Galinier, 1990: 615).

³⁹ La capacidad del espíritu de renacer después de la muerte y alojarse en otro cuerpo la comparten de igual manera los indígenas tzotziles del estado de Chiapas: “La sustancia espiritual que constituye el *ch'ulel* [es decir, el alma] nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un ciclo interminable. La mitad de la existencia del alma de un individuo transcurre en *sba-balamil* [la vigilia, vida consciente opuesta a los sueños] (...), la otra mitad se pasa en el reino de la muerte (...) para volver a nacer como otro individuo, de sexo opuesto, sea en distinta familia o *calpul*, sea en diferente grupo indígena” (Guiteras, 1996: 229).

“es el “alma-escencia” –en este caso la humana–, que en el ciclo vida-muerte desciende tras el deceso individual al inframundo frío para volver allí a su condición de “semilla-corazón”. Tras un doloroso proceso en que se limpia la historia del individuo, esta semilla corazón es preparada para dar origen a otro ser de la misma especie sobre la superficie terrestre” (López Austin, 2009: 13).

El espíritu está asociado tanto en el testimonio del músico violinista como en la referencia de Alfredo López Austin, a la *gracia* o *don*, y las plantas o animales en donde se aloja en forma de “semilla-corazón”. Esta idea se incorpora por otra parte, al concepto de *sewataka*, que entre los yoeme o yaquis señala al *cuerpo flor* y a la *semilla-fruto*, sugiriendo ser la simiente como humanidad y como pueblo (Moctezuma, *et. al.* 2015: 79).

Por otra parte, cuando fallecen personas que no ostentan algún cargo ritual como el de ser oficio –músico o danzante–, el espíritu se dirige a la Gloria, al Cielo o *Tehueka Ánia* en forma de un ave pequeña o una paloma blanca. Adelantando de manera breve, y como ya lo mencionó el testimonio del *pajcola yowe* Luciano Espinoza, veremos más adelante que efectivamente, el alma yoreme tras el fallecimiento de un oficio, se queda a habitar en los lugares específicos de *Juyya Ánia* para formar parte del resto de las almas transformadas en ancestros.



Foto 5. *El espíritu de un difunto en forma de paloma blanca.*
Colonia La Unión, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012.

De acuerdo con el testimonio de Refugio Ruiz Quintero, músico violinista, el *Yoania* es el espíritu en donde se deposita el conocimiento ancestral que llega a quienes poseen un *don* especial para realizar cualquier oficio. Entre los yoeme, el *Yoania* es el mundo antiguo y venerable, es una “dimensión espiritual” de *Juyya Ánia* (Spicer, 1994: 76) en la cual se encuentran los dones o “poderes” del monte que las entidades extrahumanas ponen a su alcance. Así, el *Yoania* es la vía de acceso por medio del sueño o *Tenku Ánia*, “al conocimiento milenario de los antepasados” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 82), pues se considera que es en este mundo donde habitan los *jiapsim* en forma de espíritus de los ancestros con

quienes se contacta por medio del sueño, ya sea de animales o de personas fallecidas. Recordemos que durante el estado onírico, el espíritu es el que viaja al salir del cuerpo, y en cuyo andar suele encontrarse a su vez, con espíritus malignos:

“El espíritu sale, ese no duerme. Se anda por allá, si lo agarran lo chingan, no viene, se muere uno (...) El espíritu es el que sale [del cuerpo], ve cosas. Yo he soñado hasta muertos, a mi papá lo sueño, entero, como vivo. Platico con él. Lo sueño porque el espíritu lo ve pues, ese platica con él, llega con él, ahí se juntan, se conocen ellos, no se hacen daño porque se conocen. Pero un espíritu malo a lo mejor lo chinga, va a querer pelear con él (...) el espíritu malo te puede dañar (...) Muchas veces se enferma uno, [los espíritus malos] se están metiendo [para hacer daño]. Ese te quiere chingar, no te va a dejar vivo, si saliste, bien, si no pues ni modo, te tumbó. Por eso la gente mala es peligrosa.” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2014).

Así, en el “espíritu del monte”, como lo refirió otro músico *labele'ero*, están las almas de los *oficios* ya fallecidos. Allí se encuentran los lugares de encanto también llamados *Yo'joara* o *Buerejowa*: la Casa Grande, como la cueva al interior de un cerro. En un cambio de perspectivas, el espíritu ve de manera diferente cuando se dispone a salir del cuerpo. Como mencionaron los testimonios anteriormente, el espíritu en su viaje ve de día cuando la persona duerme durante la noche; sus relaciones sociales son vívidas pero con las almas de difuntos y de personas aún con vida. Es decir, una persona se puede dividir para verse triple a la vez al distinguir su alma, el espíritu y el propio cuerpo.

2.1.3. El cuerpo

Un músico de oficio *masobuikle'ero* o cantavenado⁴⁰ señala que el cuerpo está dividido en dos secciones en forma vertical: diestra y siniestra. La parte izquierda es del Diablo, mientras que la derecha le corresponde al espíritu del bien. Por eso los oficios comparten ambas cualidades: son llamados *diableros* por haberse enseñado con las potencias de *Juyya Ánia*, pero portan la flor o *sewa* regalada por Dios; además, con las danzas y la música ofrecen la fiesta a los diferentes santos y deidades como la Santa Cruz en las celebraciones de cada pueblo.

Es de notar que esta misma polaridad también se comparte entre las curanderas yoeme, quienes al realizar su labor, utilizan principalmente la mano derecha, mientras que con la izquierda hacen la forma de la cruz para protegerse de los malos espíritus y de la misma enfermedad del paciente. “Se dice que la mano derecha es la buena, en ella “está Dios”, y la izquierda es la mala, ‘porque ahí está el espíritu malo’” (Aguilar Rivas, 2006: 292). Entre los yoeme sinaloenses, el lado del hombre se encuentra a la derecha, mientras que el lado de la mujer a la izquierda. De este modo, hay una conjunción entre el cuerpo femenino y el masculino, ya que “las costillas del lado derecho de la mujer son las que complementan las del costado izquierdo del varón” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 79, n. 25). Todas las personas sin excepción, nacen con estos dos polos y algunas con la *gracia* o *don*, lo cual implica haber recibido “la flor del Señor” o *sewa migri* manifestada en alguna parte del cuerpo, y su vinculación con *Juyya Ánia* (Moctezuma, *et. al.* 2015: 79 y 80), aspecto que si bien analizaré de manera más amplia en el siguiente apartado, aquí solo menciono algunos de sus

⁴⁰ De *maso*: venado; *buiika*: “cantar” y *buiikle'ero*: “cantador”.

características que tienen que ver con la obtención del *don* para ser *pajcola*, venado, músico o curandero.

El *don* viene de nacimiento, sin embargo, no se desarrolla al instante, es decir, uno no nace con las aptitudes que caracteriza a los *oficios*, pero sí, con alguna marca corporal la cual será seña que tiene *seataka* o *seewa taka*, es decir, *el cuerpo flor* (Olavarría, 1992; *et. al.* 2009). Las personas dignas de esta *gracia* suelen tener dos remolinos en la cabeza, tener el cordón umbilical atravesado antes de nacer o enredado a lo largo de su cuerpo. Quienes poseen dos mechones de cabello “como pegado”, es indicador que una persona es “muy corajuda”. Si se trata de dos individuos que resultan ser *wowo’lim* o gemelos, uno de ellos trae el *don* acompañado de un carácter fuerte, “corajudo” y les concierne otra *realidad*. Al considerarse que “los cuates son del monte (...) *no son gentes naturales, pertenecen al monte juya ania*, tienen poderes, pueden ser *malos y hechizar con la vista* provocando daño tanto a seres vivos como a los alimentos” (Olavarría, *et. al.* 2009: 104 y 105. Cursivas en el original). En efecto, uno de los gemelos puede echar a perder la comida con sólo mirarla:

“A medio día estábamos comiendo *cocido*⁴¹ y venía llegando el chamaco [gemelo de una niña], yo creo que estaba más grande que éste [otro niño de diez años aproximadamente]. Venía llegando y nosotros estábamos comiendo, y en cuanto nomás hizo así, miró el plato y se fue de paso. Pero no lo pudimos comer. ¡Estaba amargo! Y le dijo mi cuñada: “a ver José”, le dijo, “ven”. Y nomás se estaba riendo allá. “¡Ven!”, le dijo. “¿Para qué me quieren?”. “Ven a probar esta comida”, le dijo. “No la podemos comer”. Y la probó. “¿qué tiene”? Dijo. “¿No le hallas un sabor”? “¡No!” le dijo. Y ya lo volvimos a probar y ya estaba bueno; dijo que por qué no le servimos luego. ¡Pero venías llegando!,

⁴¹ El *cocido* es un platillo elaborado con carne de res, elote, calabaza, papa y ejote.

le dijimos nosotros, “¿cómo te vamos a servir?”” (Partera, Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012).⁴²

El cuerpo o *takawa* y los elementos anímicos que lo componen están vinculados con tres planos cosmológicos del universo: la tierra, el monte y el cielo.

COMPONENTES DE LA PERSONA	PLANOS DEL UNIVERSO
Espíritu	Cielo o Gloria
Alma	Monte o <i>Juyya Ánia</i>
Cuerpo	Tierra

Tabla 2. *Elementos del cuerpo y los planos del universo.*

El cuerpo, al igual que el alma y el espíritu, está propenso a ser devorado por entidades predadoras como el *yorengo'i* o *persona-coyote* cuando ronda los cementerios para desenterrar a los niños que fallecieron sin alcanzar a ser bautizados, o por la luna, *mala meecha*, que durante los eclipses las mujeres embarazadas no deben estar fuera de su casa, ya que puede comer una parte del cuerpo del bebé, como los labios.

A la tierra se le considera como una entidad con vida propia, y de igual manera se la concibe como devoradora de cadáveres con quien es necesario negociar cierta reciprocidad:

“Hemos hecho un compromiso o una obligación con la tierra. Levantamos la tierra, hacemos ollas de tierra y plantamos la tierra (...) De esta manera nosotros comemos del cuerpo de la tierra. A cambio de este favor, al tiempo de nuestra muerte la tierra nos comerá. Tenemos un compromiso con la tierra. Tenemos una obligación con Itom Açai

⁴² Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

[Nuestro Padre]. *Estamos bautizados, somos cristianos y no animales (...)* Cuando mueren los humanos la tierra nos comerá, pero Dios nos restaurará” (Crumrine, 1973: 1143. *Cursivas mías*).

De este modo, la tierra o *bwiya* en lengua yoreme, es concebida como una entidad con vida propia, tiene necesidad de alimentarse y ser alimentada con los cuerpos inertes de los seres vivos. Hay una relación de reciprocidad con ella al ser parte importante dentro del sistema religioso, pues es allí donde viven los animales del monte referidos en un buen número de sones para la danza de *pajcola* y venado.

2.2. El cuerpo flor: oficios y curanderos

Como un aspecto inherente al concepto de persona, se encuentra también el cuerpo, cuyo objetivo de este apartado consistirá en señalar desde la etnografía, su carácter ontológico atribuido a algunos especialistas rituales, como los oficios y los curanderos tradicionales o *jitole'eros*. Anteriormente, habíamos visto que, en base al testimonio de un músico *labele'ero yowe* (*supra*, 2.1.2.), el espíritu –al contrario del cuerpo– perdura a través del tiempo después de la muerte, en especial, cuando se trata de un oficio. Es el que contiene “toda la información”, es decir, el conocimiento ancestral que se adquiere por medio del *Yoania*, el cual, para acceder a él, es necesario tener la *gracia, sewa migri*, el regalo divino que viene desde el nacimiento, en ocasiones, por medio de una marca manifestada en el cuerpo, aunque no necesariamente, ya que al participar en el ceremonial realizando el *tekipanoa*, les es otorgada la flor como distintivo de cada músico u

oficio. Así, realizar el *tekipanoa*, implica la adquisición de la *sewa* y el acceso del espíritu a la *Looria* o Gloria, contrario al alma, que se queda sujeta al monte. La manera en que la entidad anímica de un oficio se dirige hacia el cielo –una vez haber recogido los pasos y las sustancias corporales esparcidas a lo largo de su vida en la tierra, lo cual sucede en el lapso de un año–,⁴³ es a través de las flores que el oficio reunió durante toda su vida realizando el *tekipanoa*, pues en cada celebración religiosa donde participan, los fiesteros –en especial el *alawasin*– confieren a cada danzante y músico su respectiva *sewa* junto con un paño o paliacate rojo, el cual atan alrededor del cuello y la flor en lo alto de su cabeza. De este modo, “todas las flores que nos dan los fiesteros las guardo y las amarro a un mecate, con los años se va haciendo más largo y cuando nos llega la hora [de partir de este mundo] el espíritu se va agarrando de estas flores hasta llegar al cielo” (Don Julio Valenzuela, *labele’ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Mayo, 2018). En otras palabras, el mecate de flores sugiere una especie de escalinata o *escalera cósmica* (Bonfiglioli, 2011).

En otro contexto, la idea de escalera, ya sea descendente o ascendente, está presente en los trazos que realizan algunos *pajcolas* en el suelo de forma escalonada cuando bendice los cuatro lados de la enramada; en los rosarios que algunos oficios portan en la base de su cuello, o el cingulo de ixtle con motas de algodón que atan al difunto para que los ángeles lo jalen hacia el Cielo (Camacho Ibarra, 2017: 103 y 106). Los padrinos de un difunto también tienen la función de *jalarlo* para que éste ascienda al plano celestial (Lerma, 2011: 60). De cualquier

⁴³ Como veremos en la sección sobre los difuntos (ver *infra*, 3.7), después de haber recogido los pasos, en la celebración del *cabo de año*, se despiden de manera definitiva al espíritu.

forma, la idea de *escalera cósmica* “corre paralela a la noción de la vida misma” (Bonfiglioli, 2011: 68).

Ahora bien, el hecho de tener *sewataka* podría equivaler a la adquisición de la fuerza vital denominada *jjapsutia*, la gracia para ejercer un cierto tipo de oficio y que hace que su portador sea considerado como una *persona* transespecífica, esto es, interactuar en otras realidades y con otros seres. Así, se considera que los instrumentos musicales, a parte de estar relacionados con algún animal del monte, tienen cierta agencialidad o intencionalidad relacionada con este tipo de poder que le es transmitido por el músico. En estas otras realidades, algunos de estos instrumentos tienen la calidad ontológica de *gente*. De hecho, para los nahuas de Xilitla en la Huasteca Potosina, se considera que la música y la danza son un vehículo que permiten el contacto con las deidades terrestres y espirituales que habitan el entorno natural, como las plantas, los animales, el sol, la lluvia, el fuego, etc., considerados a la vez, personas, pues también tienen espíritu como los animales y las plantas (Tiedje y Camacho, 2005: 126 y 130). Por otro lado, es precisamente en la actividad dancística al interior de la enramada, donde se genera esta transición de la animalidad a la humanidad como principio ordenador del universo, por medio de las acciones de los *oficios* considerados como animales del monte como veremos enseguida.

2.3. Las danzas de *pajcola* y venado. Una relación de alteridad

Si bien ya se ha documentado que las danzas de *pajcola* y venado están vinculadas con los animales del monte y *Juyya Ánia* (Spicer, 1994; Crumrine, 1974; Figueroa, 1994; Olavarría, 2003; Sánchez, 2011; Camacho Ibarra, 2011,

2017; Moctezuma, *et. al.* 2015), propongo poner a discusión algunos datos etnográficos y dialogar así, con las etnografías que se anticipan a este estudio.

Ya desde principios del siglo XX, al abordar a este personaje, se le otorgaron conceptos venidos desde la academia para tratar de explicar el simbolismo que genera el *pajcola* en diversos contextos sociales.⁴⁴ Parsons y Beals en un texto publicado en 1934, destacaban –en especial éste último investigador– el carácter burlesco en torno a las connotaciones sexuales del danzante. Debido a estas características, no dudó en relacionarlo con los personajes de los Indios Pueblo al denominarlo como un “payaso sagrado” o “bufón ritual”.

Dada su cercanía desde la mitología con el chivo, animal extranjero que llegó con los españoles al continente americano en el siglo XVI, el *pajcola* ha estado asociado al Diablo, y por ende, al macho cabrío de tradición judeocristiana. No obstante, el aspecto sexual –que podríamos decir, es lo más visible en el *pajcola*– llevó a Leticia Varela a sostener que los actos y bromas de este personaje contienen un carácter soez y hasta pornográfico (Varela, 1982: 43). Por mi parte, ya había destacado el perfil polisémico que envuelve a nuestro personaje, considerándolo como alguien que escapa a una definición fija (Sánchez, 2008; 2011). A pesar de esto, todavía surgen nuevos intentos que reducen al *pajcola* sobre la base de una imagen que “representa al demonio” y “tiene la función de exhortar al mal” (Ortega, 2018: 143). Aún más, le son adjudicadas nociones o conceptos que no están presentes ya no digamos en la figura del danzante mismo, sino que ni siquiera existen al nivel del grupo étnico, tal es el caso de llegar a

⁴⁴ En un estudio anterior (Sánchez, 2008) ya había llamado la atención sobre los intentos de definir a la figura del *pajcola* desde conceptos elaborados que le son ajenos. Aquí sólo menciono algunas obras para ilustrar estos ejemplos.

considerarlo como un ser “andrógino” cuya máscara es una “vagina dentada” (Camacho Ibarra, 2017: 125 y ss.).

Este último autor argumenta que, a pesar de que el tema de la *vagina dentada* no está ampliamente difundido entre los yoreme, la máscara del *pajcola* podría ser interpretada en este sentido (Camacho Ibarra, 2017). Fidel Camacho se basa en el análisis de “un sistema de transformaciones metonímicas, entre la parte baja y la parte superior del cuerpo, o específicamente, entre el orificio inferior o vagina –o ano– y el orificio superior o boca” (Camacho Ibarra, 2017: 112). Así, dice, “la exégesis más evidente para asociar la máscara de *pajkola* con la vulva se da a través de la pilosidad: las barbas del personaje –hechas de crin de caballo– son el vello púbico” (Camacho Ibarra: 2017: 126). Considero que este dato es demasiado débil y tendencioso, en tanto que cualquier objeto de apariencia pilosa podría simbolizar a la supuesta vagina dentada. Entiendo que esta interpretación se consigue a través de una conexión semántica con otro conjunto de símbolos, pero entonces, ¿cómo conciben su propio sexo las mujeres yoreme?, si las máscaras antiguas tienen una forma de un *o’ola* o viejo, ¿por qué habrían de ser hoy en día, una vagina dentada?, ¿qué nos dice el papel de las mujeres dentro de la ritualidad?, ¿por qué al interior del grupo del culto al monte no se les permite tener como oficio el ser *pajcolas* o danzantes de venado, incluso ser mujeres músicos?

Ahora bien, las referencias que los mismos oficios interpretan de la máscara, es que el *pajcola* es un chivo, pero en concreto, es un viejo, y por lo tanto vinculado a la antigüedad, aspecto connotado por sus largas barbas y cejas,

indicando algo que ha estado por bastante tiempo. De ahí que sea también el sabio de la fiesta (Olmos, 1998).

Otro dato nativo al que recurre F. Camacho es el hecho de considerar a la vulva como una “*pájcora pubba*”, es decir, una “cara de pascola” (Camacho Ibarra, 2017: 125), precisamente por los elementos hirsutos que los caracteriza. Habría que preguntarnos si el *pajcola* es un demonio, un payaso, un ser pornográfico, o un personaje andrógino cuya máscara es una vagina dentada, ¿para quién lo es? Las conceptualizaciones locales que definen al danzante son, “desde el punto de vista” yoreme, un sabio, pero principalmente, un viejito, que a manera general, designa al *Viejo de la Fiesta*, ligado quizás, al *O’ola* o viejo que se encuentra en la cueva del *Bayájuri* y que los mismos yoremes suelen identificarlo con el Diablo. En cuanto a las interpretaciones simbólicas que son ajenas a la sociedad con la cual trabajamos, podríamos estar de acuerdo con Wagner, cuando menciona que:

“El estudio de la cultura es en realidad *nuestra* cultura: opera a través de nuestras formas, crea en nuestros términos, toma prestadas nuestras palabras y conceptos para elaborar significados (...) Toda iniciativa antropológica se sitúa por tanto, en una encrucijada: puede elegir entre una experiencia abierta de creatividad mutua, en la cual la «cultura» en general es creada a través de las «culturas» que creamos mediante el uso de ese concepto, o la imposición de nuestros propios conceptos sobre otras personas” (Wagner, 2019: 89 y 90).

Tomando en consideración estos argumentos, procedo con la exposición de las danzas de *pajcola* y venado, en donde ambos personajes llevan en su vestimenta el distintivo del animal con el cual se asocian como oficios: un chivo, la serpiente o el venado. También veremos que están fuertemente vinculados con otros mundos

alternos como los sueños o el monte, *Tenku Ánia* y *Juyya Ánia* respectivamente.

2.3.1. *El danzante de venado*

Este personaje se coloca sobre su propia cabeza la del cuadrúpedo al momento de bailar. Los movimientos durante su danza son en cierta medida los del animal, manteniendo un porte solemne, acciones nerviosas y alertas acompañadas de impetuosas circunvoluciones con pequeños pasos, brincos y saltos.



Foto 6. *Maso o venado*. Los Mochis, Sinaloa. Diciembre, 2011.

La actitud del danzante con respecto al venado no se limita únicamente al plano coreográfico, pues cuando no está bailando, permanece callado, algo serio, mantiene una conducta reservada con relación al danzante de *pajcola*; éste por el contrario, dedica gran parte del tiempo a interactuar ágilmente con la gente por medio del habla, mientras que el danzante de venado es más dinámico en sus coreografías y discreto cuando no baila. También “es considerado como el animal totémico por excelencia que representa el mundo mágico de la naturaleza”

(Olmos, 2011: 241).⁴⁵ Varios de los sones que se cantan para esta danza indican al *hermano flor* como una parte central de la relación sociedad-naturaleza. “La flor es el venado y éste es la viva representación de la flor. El venado es la alegoría del sol, la vida y el orden ecológico que rige la caza y los bienes naturales” (Olmos, 2011: 242). La temática de los cantos de venado refieren casi siempre a los animales del monte, flores, árboles y todo lo que circunde a *Juyya Ánia*. Entre los yoemem hay una frase constante en los sones: *Ala mansu sehuailo huyata nai sucune*, “allá va el hermanito-flor por entre las ramas del monte [...] *Inapo ne seua yóleme juya ániapo*. Yo soy la flor indígena que vive en el monte” (Varela, 1982: 131 y 132).⁴⁶

⁴⁵ Si bien la sociedad yoreme está muy vinculada al venado, especialmente a través de su danza, afirmar que sea el “animal totémico por excelencia” como lo anuncia Olmos en la cita anterior, puede confundir el sentido que tiene el animal al interior de este grupo. A grandes rasgos, el totemismo se caracteriza por una relación entre una especie natural, ya sea animal o vegetal y un grupo cultural, particularmente un clan, en donde existe una serie de prohibiciones en torno al matrimonio entre los miembros del mismo tótem, y el consumo del propio animal totémico (Lévi-Strauss, 1980 [1962]).

⁴⁶ Literalmente el verso dice: “yo soy el hombre flor en el mundo de las ramas” (Varela, *Ibíd.*).



Foto 7. *El venado. Sewa yoleme u hombre-flor.* Campo 18, Bacobampo, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2011.

El danzante de venado –comenta un testimonio–, no ve con sus propios ojos, ve con los ojos de la cabeza del animal. Para los oficios, “el venado es como nuestro hermano (*in saila yoleme*)”, pues así lo narran sus propios cantos. En la vida cotidiana y personal, los danzantes de venado son nombrados con el pronombre *maso*, puesto en lugar del primer apellido y antecedido por el nombre propio. Así, una persona es llamada *Víctor maso*, *Luis maso*, etc. “El venado en el contexto musical es la flor del monte, la lluvia del verano, la luz del día, es *juyya yoleme*, o *juyya ánia yoleme*”,⁴⁷ es decir, el monte *yoreme*.

⁴⁷ Bernardo Esquer, *tambole'ero* y *arpale'ero*. Los Ángeles del Triunfo, Guasave, Sinaloa. Diciembre, 2011.

CANTOS DE VENADO (Rivera, 2004: 68 y 69; 84 y 85)

Tossali cuta

Seegua yoleme
Guammee guoi-baij cutta tototali
Seegua hueche betana
Tepa amee becana huelama
Tepa amee becana huelama

Palo blanco

Yoreme vuelto venado
del lugar donde cae la flor
están tres palos blancos
y caminas alrededor de ellos donde está la flor,
y caminas alrededor de ellos donde está la flor.

Uh alba

Seegua yoleme
Bejate Mussolini aya'anaque sia yoleme
Itom maachilou betanata albata
Sia yoleme
Machlou betanata albata
Sia yoleme

El alba

Hombre vuelto flor,
ya vamos a formar muy bonito el recibimiento
flor yoreme.
De nuestro amanecer va a llegar el alba, hombre vuelto
venado,
del amanecer va a llegar el alba
flor yoreme.

2.3.2. *El pajcola*

Ahora bien, de las relaciones con otras realidades ya habían dado cuenta Edward Spicer (1994) entre los yoeme, y Ralph Beals (2011) con los yoreme. De la danza de *pajcola*, Spicer menciona que sus ejecutantes son los encargados de transportar a los espectadores al mundo no ordinario por medio del aspecto religioso y las bromas de los *pajcolas*. “La bufonada –nos dice este autor–, es un

contrapunto constante de las transformaciones fuera de la vida cotidiana, igual que la danza es el principal vehículo de esas transformaciones” (Spicer, 1994: 130). En otro momento, Spicer señala que “no es al mundo de la iglesia y el pueblo sino al mundo del *huya aniya* que los Pascolas transportan a las gentes que los observan” (Ibídem: 124 y 125). Y esto sucede en el acontecer de las fiestas religiosas, específicamente dentro de la enramada.

Ahora bien, ¿a qué se refiere Spicer al sostener que por medio de la danza hay una transformación?, ¿de qué manera los *pajcolas* transportan a quienes los observan hacia *Juyya Ánia*? El autor no ofrece una respuesta concreta, sin embargo, nos proporciona algunas pistas no sólo sobre estas preguntas, sino que nos sugiere un aspecto ontológico apenas perceptible, el cual trataré de explicar a partir de dos elementos: a) el comienzo de la *pajko* o fiesta tradicional; y b) la cueva y la enramada.⁴⁸

2.3.3. *El canario o ka'nariak: el principio de la fiesta*

El conocido “son del canario” es la pieza musical que da inicio a una fiesta tradicional con *pajcolas* y venado. Este son no se refiere al ave sino al recuerdo histórico del hombre que no atizó o no hizo fuego: *ka'nariak* o *ka'nayyak* (*ka*: negación; *nariak* o *nayyak*: atizar). Cuando los *pajcolas* comienzan cualquier *pajko* o fiesta tradicional –ya sea una velación de Jesucristo en Cuaresma, un cabo de año de un difunto, etc.–, éstos entran a la enramada guiados por el fiestero

⁴⁸ Es necesario señalar, que en un estudio anterior realicé una etnografía más detallada sobre estas danzas (Sánchez, 2008; 2011). Aquí únicamente señalaré algunos aspectos para vincularlos con el tema que ahora abordo. Por su parte, Fidel Camacho Ibarra también las examina de manera amplia abonando a nuevas interpretaciones (Camacho Ibarra, 2011; 2017).

alwasin, quien va sosteniendo una vara de carrizo en cuyo extremo último lo empuña el *pajcola yowe*. Detrás de él, los demás *pajcolas* se toman de la cintura.



Foto 8. *El alwasin guiando a los pajcolas.* Campo 18, Bacobampo, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2011.

En esta formación dan tres vueltas al interior de la enramada. Al final del último recorrido, el *alwasin* los conduce hacia el arpa y los deja para que introduzcan el carrizo en el primero de los tres orificios del instrumento comenzando por el inferior. De esta manera, sacan a distintos animales, en cuyas aberturas que sirven de resonancia al instrumento, se dice que vive la rata *tori* encarnada en el músico *tamble'ero*; las iguanas, vinculadas al arpero, y finalmente, las abejas convertidas en los sones tocados por los *labele'eros* o músicos violinistas. Sus madrigueras son precisamente las cavidades resonantes.⁴⁹

⁴⁹ Todas estas acciones van acompañadas de risas y gestos de connotación sexual por parte de los *pajcolas*, por lo que se puede interpretar como la cópula entre los danzantes y el arpa, dando origen a los animales (rata, iguana y abejas) por un lado, y a los humanos (*tamble'ero* y *labele'erom* o músicos de violín y arpa) por el otro (Camacho Ibarra, 2011; Sánchez, 2011).

Posteriormente el *pajcola yowe* se dispone a trazar en el suelo con la punta de la caña la repartición de parcelas entre los demás *pajcolas* para cultivar productos no comestibles: “higuerillas, cardos, choyas, melones de coyote, según ellos, plantas comestibles, lo que en realidad están muy lejos de ser”. Finalmente piden abundantes lluvias a los “santos animales” como el santo sapo, la santa iguana, o la santa *ba’akot* (López Aceves, 2013b: 9). Se disponen a saludar de mano a las paradas de músicos para que en pocos minutos, comiencen a bailar toda la noche hasta el siguiente día.

Regresando al problema del arpa, en un trabajo anterior indiqué que en lengua yoreme a este instrumento se le nombra como *kuta muela*, es decir, tronco podrido (Sánchez, 2008: 70). Como ya había planteado R. Beals (2011: 216), los antiguos yoremem durante las partidas de caza sacaban de sus madrigueras con un palo largo a las iguanas y ratas para almacenar su carne en un árbol hueco. Por su parte, los *pajcolas* pican el orificio del arpa con una vara de carrizo, al inicio de la fiesta, pues se dice que en su interior están estos animalitos representados por los músicos de violín y tambor. De este modo, las danzas podrían indicar un aspecto cinegético y la búsqueda de alimento, lo cual está más claro entre los yoeme cuando se menciona que los *pajcolas* representan la cacería del venado y del mapache como actos o actuaciones tradicionales (Spicer, 1994: 135), o son coyotes quienes armados con arcos y flechas intentan cazar al venado (Olavarría, 2003). Incluso se menciona que los danzantes de *pajcola* son lobos en busca del rumiante (Albero, 2003: 148).

La idea del tronco hueco o podrido en cuya grieta se encuentran algunos animales comestibles, parece tener también ciertos tintes cosmológicos ligados

con tres planos del universo: subterráneo, la tierra y el cielo. Un mito relata cómo los *pajcolas* son nombrados como “hombres cazadores” ataviados de un carcaj para sus arcos, flechas, lanzas y hondas. Estos cazadores tenían hambre y le pidieron al dueño del monte (*Juyya Ánia*) permiso para matar animales. Éste les concedió un árbol prodrido con varios hoyos en cuyo interior vivían muchos de ellos. “Para saber qué había dentro del árbol cortaron un palito y lo introdujeron en los hoyos del árbol” (Martínez de la Rosa, 2019: 15). Este autor sugiere que, al introducir el *pajcola yowe* la vara de carrizo en los tres orificios del instrumento, se realiza un recorrido ascendente hacia los tres planos del cosmos: subterráneo, terrestre y celeste vinculados a su vez, a los refugios de los animales-músicos dentro del arpa: “las ratas tienen su morada en el inframundo, las iguanas sobre la tierra y las abejas en el mundo celeste” (Ibídem: 16).⁵⁰ Sin embargo, en algunos pueblos del centro del país, las abejas se ligan a un lugar opuesto:

“Si la figura compleja de la colmena y las abejas sirve para referirse al mundo subterráneo del dueño [del monte] y su riqueza, hay que tomar en cuenta que el gran hueco interior del Monte Sagrado tiene para los nahuas veracruzanos manantiales de donde brota miel. El propio dueño recibe entre los tepehuas el nombre de “Dueño de las Abejitas”, y los chinantecos lo imaginan cargando un panal sobre su espalda” (López Austin, 2009: 32).

⁵⁰ Como ya referí anteriormente, pero con el ejemplo del álamo (ver *supra* 2.1.1.), la idea de un tronco podrido da paso a la de un árbol cuyo madero –al igual que el arpa *yoreme*,– es hueco. Alfredo López Austin menciona que en la mitología de los antiguos mexicanos, una vez creados el cielo y la tierra, los cuatro postes o árboles que sostienen el cielo se convirtieron en los caminos por donde transitan los dioses y las fuerzas del cosmos. Estos árboles “fueron los caminos de los dioses que por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas” (2011: 19).



Foto 9. *Pajcola yowe o mayor* introduciendo el carrizo en el orificio inferior del arpa. El Júpare, Huatabampo, Sonora. Octubre, 2016.

Martínez de la Rosa también señala que se puede concebir al arpa “como representación del universo” (Ibídem), y de sus tres planos plasmados en los orificios correspondientes. A reserva de sugerir si los orificios del arpa corresponden al plano celeste o al inframundo, mi interpretación es que al introducir la vara de carrizo en los orificios del arpa, y en específico, en el más grande, se está dando creación al mundo humano a partir de *Juyya Ánia*, pues como el mismo Martínez de la Rosa menciona –basado en el testimonio de un músico reconocido–, la enramada “asemeja un bosque florido, el bosque de juiya ania, de sewa ania; sewa ania es donde nacen las flores [...] la vida nace en el bosque” (Martínez de la Rosa, 2019: 14 y 15).

Al terminar este acto, el *pajcola yowe* cambia las cuatro esquinas en la enramada mencionando ciudades del norte como si estuvieran en el sur, (Nogales

es Sinaloa y viceversa) y la sierra (oriente) colocándola del lado del océano (poniente). Todo esto lo hacen de manera cómica y con la máscara puesta.

“Ya cuando despiertan del mundo se quitan la máscara, y ya son humanos, pero mientras que dura todo ese juego, ellos están metidos en el mundo natural, [...] porque en todo ese trayecto que anduvieron allí con el arpa no había humanos, no había humanos mas que ellos, mas que los que estaban ahí, ellos nomás humanos, pero los músicos no eran humanos, ni el tampolero era humano, nada, eran animales” (Martínez de la Rosa, 2019: 17).

Algunos *pajcolas* del valle del Mayo me han comentado que el arpa es una mujer, en específico, una mujer nalgona, y al momento de introducir el carrizo en los orificios del instrumento, se estaría realizando una cópula entre el *pajcola yowe* en específico, y el arpa, sacando de su interior a los animales que, en el contexto humano, son el arpero (la iguana y en ocasiones relacionado con una tarántula) y el *tambole'ero* (la rata *tori*). La danza es el resultado de la interacción entre el mundo de *Juyya Ánia* y el humano para poder acceder al universo de los antepasados y de la ancestralidad, donde los espíritus animales llegan a través de la música y las actividades dancísticas ejecutadas por los oficios. Estas acciones, explica Olmos, desencadenan estados catárticos y trance colectivo que permiten el acceso al mundo sagrado por medio de un estado de conciencia y del *ser* (Olmos, 2011: 413). En este sentido:

“Al inicio de la fiesta, los seres de la naturaleza llegan después de haber sido evocados en los cantos del venado y durante la danza de Pascola [...] La preparación del momento esperado permite a los danzantes entrar durante la noche y madrugada en los mundos mágicos del *yoania* y *huyania* que se prolonga hasta el alba. Durante la noche, es posible

recibir diversos animales bien presentes en el repertorio de la música y la danza” (Olmos, 2011: 416).

También la prolongación de un estado de vigilia y una larga fatiga desemboca en el mundo onírico o *Tenku Ánia*, a consecuencia de bailar durante toda la noche casi sin dormir, por lo que la enramada podría ser a la vez, un lugar peligroso para los oficios.⁵¹ El acceso a otra dimensión espacio-temporal, implica que el oficio quede sujeto a las reglas propias de este *otro mundo*, más si ha logrado *empautarse*:

“Cuando alguien “entra” en estos sitios [lugares de encanto de *Juyya Ánia*] queda sujeto a sus reglas, más hipotéticamente si consideramos que el hombre físico queda “fuera”, en tanto que su *hiapsi*, su “corazón”, su “vida”, su “alma”, dentro. De existir tal “desdoblamiento”, esto podría ayudar a explicar que un músico habilidoso por esta vía toque en una fiesta mientras en tal sitio continúe preso su *hiapsi* a consecuencia de su “encantamiento”” (Moctezuma, *et. al.* 2015: 83).

Estoy de acuerdo con los autores cuando mencionan que quien se empauta con las potencias de *Juyya Ánia* queda sujeto a las normas de ese mundo. Es decir, el alma ya le pertenece al Diablo y por lo tanto, al monte. Sin embargo, difiero en esta especie de “desdoblamiento”, ya que considero que en realidad lo que sucede, es que a consecuencia de que el *jiapsi* quede atrapado o *enganchado*, ya

⁵¹ Entre músicos y danzantes es común escuchar que a uno de ellos “le echó el mal alguien” y como consecuencia, queda incapacitado para lograr la afinación correcta de su instrumento, o para seguir bailando, pues muchas veces, a los danzantes se les entumen o “tuercen los pies”. Esto se da principalmente por medio de la brujería o envidias, para cuyo remedio y como protección durante la fiesta, se embadurnan con ungüentos que los mismos oficios elaboran a partir de plantas medicinales, “masticando corteza de *chucupate* o embarrándose en el cuerpo ciertas lociones” (López Aceves, 2011: 11).

está comprometido con estas potencias cuyo efecto es resultado del pacto o *empautamiento*. De ahí que, como mencioné al principio de este capítulo, debido a la adquisición de *sewa*, la gracia o indulgencia, al fallecer el oficio, su *espíritu* se dirija hacia la Gloria o el Cielo, ayudado por la *escalera cósmica* elaborada a partir de las flores que ha logrado reunir a lo largo de su vida; mientras que debido al pacto, el *alma* se queda en el *Yo'joara* o Casa Grande, el lugar de encanto como la cueva del *Bayájuri*. De este modo, el alma del oficio se convierte en uno de los antepasados. Se dice por otro lado, que dentro de esta cavidad subterránea, “están atrapadas las almas de los oficios que se *empautaron*”.

Ahora bien, más allá de que en las actividades diurnas y nocturnas que tienen los animales por *Juyya Ánia* sean evocadas por las ejecuciones dancísticas y musicales, las danzas también refieren una transformación corporal entre humanos y animales del monte que recae principalmente en los oficios. El comentario de un *pajcola* yoreme con relación a los yoeme, expone de manera más amplia la *animalidad*, principalmente en el *pajcola* y el venado:

“Porque ellos [los danzantes yaquis] en realidad no se ponen nada, andan *vichis* [desnudos]; según ellos son como los animales del monte, no usan ropa. Ellos son los que representan al animal, directamente; no como gente. Supuestamente ellos son los animales del monte, los que trabajan ahí bailando, por eso andan *vichis*, porque el animal no usa ropa, y esa es la explicación que hay por qué no usan ropa. Tanto el *pajkola* como el venado andan *vichis*” (Camacho Ibarra, 2011: 253).



Foto 10. *Venado y pajcolas yoemem*. El Júpare, Huatabampo, Sonora. Octubre, 2014.

Quizás la ausencia o presencia de “ropaje” (Viveiros de Castro, 2010: 47, n. 2) se deba no solo al hecho de diferenciar étnicamente los cuerpos, sino también, al estar dentro de la enramada los danzantes podrían ser vistos como seres transespecíficos de cualidades peligrosas y zoomorfas. Por algo los oficios son nombrados *diableros*, porque –entre otras cosas– consiguen interactuar en *Juyya Ánia*, un lugar donde comprometen su vida con las potencias que allí habitan.



Foto 11. *Venadito y pajcolas yoremem.* El Júpare, Huatabampo, Sonora. Mayo, 2018.

Esta diferencia de cuerpos los distingue a la vez de la demás población, pues como indica Viveiros de Castro, la forma visible o el “ropaje” los hace diferentes de ellos mismos (Viveiros de Castro, 2010: 47 y 51). En este sentido, parafraseando al autor brasileño, una figura humana que es el danzante, oculta un efecto animal: venado, coyote, colibrí, etc., pero lo hace visible a través de la propia danza. El cuerpo es así, el *gran diferenciador* en la medida en que “une a seres del mismo tipo” en donde las categorías de identidad se expresan por ejemplo, “a través de la alimentación y del adorno corporal” (Viveiros de Castro, 2004: 61). El cuerpo decorado, vestido o desnudo, puede señalar, como lo indica Descola (2012: 205):

“la discontinuidad de las especies, no al hombre del animal, sino a diversas clases de especies humanas demasiado parecidas por su fisicalidad original: al ostentar adornos característicos, los miembros de tribus vecinas pueden, de tal modo, exhibir diferencias de apariencia semejantes a las que distinguen entre sí a las personas no-humanas”.



Foto 12. *Pajcolas y el son de la chuparrosa.* Goros, Ahome, Sinaloa. Diciembre, 2011.

Es precisamente durante la *pajko* o fiesta tradicional, que “tanto los Pascolas como el *Maso* se despojan, durante la danza, de su propia personalidad para adoptar totalmente la del animal, planta u otro ser que introducen a la escena” (Varela, 1982: 35), bailando con los movimientos del animal que trate el son – como el de la chuparrosa en la imagen anterior–. En ese intervalo, el danzante es tejón, conejo, etcétera, ya que “la pauta musical es la que dice cuándo el *pajcola* es animal. El que manda no es el danzante, sino la música. La música es el sonido de los animales” (Bernardo Esquer, *tambole’ero* y *arpale’ero*. Los Ángeles del Triunfo, Guasave, Sinaloa. Diciembre, 2011).

Ahora bien, la correspondencia entre oficio y el animal también está marcada por la mediación del pacto o *empautamiento* que los individuos realizan con las entidades del monte. Un relato que le fue proporcionado a Alejandro Figueroa señala este tipo de vínculo:

“la mujer, que vio morir al pascola, señaló que en el preciso momento en que murió apareció debajo de la cama del muerto un animal parecido a un perro, negro, muy grande y de aspecto horroroso. El animal era su suegro convertido en un nagual debido a que se había “enganchado” en una cueva para convertirse en pascola” (Figueroa, 1994: 258 y 259).

Dentro de este testimonio, se puede distinguir un sistema de transformaciones en el cual está involucrada una sola persona bajo la condición de tres cuerpos diferentes: a) el suegro; b) el *pajcola*; y c) el perro. El individuo al engancharse o empautarse se *convierte* en *pajcola*, como se menciona en el relato; a su vez, al fallecer, su alma se transforma en un perro negro quedando ligada al monte de manera permanente o hasta que quede saldada su deuda. El animal por su parte, es el resultado del *empautamiento* que contiene la condición primigenia y ancestral de la humanidad. *Juyya Ánia* puede ser entendido en este sentido, como el sitio de donde todo nace y regresa a él; es el inicio y fin de un ciclo, pero también es el lugar en donde las condiciones de alteridad son posibles, y uno de esos lugares es, como ya lo indiqué, la cueva.

2.4. La enramada y la cueva: los lugares de perspectiva

La introducción del chivo por parte de los españoles en Sonora durante el siglo XVII, vino aparejada de un aspecto ideológico al ser vinculado con el Diablo y tiempo después, a la imagen “maligna” del danzante. Varios mitos narran el origen del *pajcola* como un ser que aprendió su oficio al interior de una cueva, en donde es:

“encantado por un chivo negro que evoca al diablo en la tradición religiosa mayo,

mientras que el chivo negro provee revelaciones particulares a las personas que van a ser buenos danzantes de Pascola (...) El Pascola es el hijo del diablo, que se expresa con su lenguaje sexual, burlón y grotesco” (Olmos, 2011: 246).



Foto 13. *El Pajcola*. Campo 18, Bacobampo, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2011.

Otro animal cercano tanto a los músicos como a los danzantes es la serpiente, ya sea de cascabel o la denominada *babatuko* o culebra prieta. En la mitología yoreme, el *pajcola* adquiere la vestimenta debido a su transformación primigenia en esta especie de reptil al tener malos pensamientos con la Virgen, que resulta ser una relación incestuosa al pretender enamorarse y hacer el amor con ella (Olavarría, 1991: 256; 1992: 32 y 35; Sánchez, 2011: 135). El ofidio es un animal que generalmente habita en el subsuelo, cavidades poco o demasiado profundas,

y como en el caso del chivo, cede a las personas a través del pacto o *empautamiento*, un conjunto de elementos necesarios para ser danzante o músico:

“Allí [en la cueva, la persona] se encuentra con una serpiente más grande, “rey de todo”, que se enrosca a su alrededor desde los pies para arriba, hasta que está totalmente envuelto por ella; entonces la víbora le lame toda la cara con su lengua. Si el hombre sigue sin asustarse, la serpiente lo deja libre y lo lleva hacia las cosas que cuelgan del muro de la caverna para que haga su elección, según quiera ser pascola, danzante de venado, músico o vaquero; sabe de inmediato qué hacer con su equipo cuando lo toma. Todos los animales se despiden y el hombre puede salir de la cueva. Si alguien se asusta en algún momento, es transformado en uno de los animales que hay dentro de la cueva” (Beals, 2016: 238 y 239).

La culebra conocida como *babatuko* o culebra prieta se asocia a la música de *pajcola* y venado, ya que de acuerdo con lo que dicen algunos músicos, de su boca salen los sonos para estas danzas.⁵² Por otro lado, se menciona que los músicos más antiguos compusieron los sonos a partir del sonido de los animales: “los de antes dicen que escuchaban música andando por ahí en el monte y se lo grababan ya escuchando el son. El canto de los pájaros, o el aullido de los animales. De ahí comenzaron ellos a hacer esos sonos de los animales. Ahí comenzó a nacer la música” (Mora, 2020: 53). Es decir, a través del sonido que producía cada animal, los músicos trataban de interpretarlo en su propio instrumento.

⁵² Algo parecido sucede dentro de la mitología de los k'miai, grupo étnico que habita en Baja California y el estado de California en Estados Unidos, donde la gran serpiente llamada *Maija awi*, digirió todo el conocimiento y artes que se encuentran dentro de su cuerpo: cantos, bailes, cómo hacer cestos, etc. (Olmos, 2005: 129).

Podríamos suponer entonces, que al interior del cuerpo de este reptil se encuentra el *Yo'ania*, el mundo antiguo en el cual está el conocimiento ancestral (Spicer, 1994; Borbón y Buitimea, 2016: 19). El chivo también otorga al *pajcola* las habilidades para expresar comentarios, chistes y bromas con la gente que se anima a interactuar con él, pues en algunas narraciones mitológicas y en los sueños, se dice que hay un intercambio de sustancias corporales entre el danzante y el chivo o las culebras, pues el cuadrúpedo orina los pies y lame el rostro del *pajcola* (Olavarría, 1990: 63). Este hecho permite establecer una relación entre la habilidad para bailar (orinar los pies) y ser un buen orador y parlanchín ante el público (lamer el rostro).

En estos encuentros, el animal aparece en el sueño de cada oficio. El *pajcola* sueña con el chivo o una culebra; los músicos *labele'erom* (violines y arpa) con serpientes negras o *babatuko* que se les enredan por el cuerpo; y los *masobuikle'erom* y el danzante de venado, con este mamífero. Algunos interlocutores afirman que el animal los hace posesos en cuerpo y alma, es decir, al momento de mantener este tipo de relaciones sexuales, el alma humana quedará destinada a *Juyya Ánia*, como lo he venido sugiriendo. Por tratarse de una aproximación en el mundo de los sueños o *Tenku Ánia*, quienes establecen ese tipo de contacto son el alma del humano y la del animal, pues su corporalidad es diferente en el mundo objetivado, donde tales acciones serían poco frecuentes, y en mayor medida, prohibidas. Enriqueta Lerma lo explica así para el caso de los *yoemem*:

“...puedo señalar que si la vía “legítima” para hacerse de los dones es por medio del sueño, esto se debe a que tanto las entidades anímicas de los humanos como las

entidades numinosas mantienen cualidades similares al contactar en ese estado, pues se encuentran incorpóreas. En cambio quienes se presentan con esquema corporal humano ante *El Chivato* o ante los animales del monte, y mantienen relaciones sexuales entre ellos, realizan actos cuyas cualidades son diferenciadas, y esto implica la violación de un interdicto significativo para los yaquis: la prohibición de mantener relaciones sexuales de diferente composición ontológica” (Lerma, 2011: 81).

Por otro lado, son las serpientes (de cascabel y *babatuko*) quienes dentro de la narrativa mitológica, se convierten en la vestimenta del danzante: *ténabarim* y fajas negras.⁵³ En el plano etnográfico, la transformación del *pajcola* dentro de la enramada suele estar aparejada cuando baila frente al músico *tambole'ero* y con la máscara colocada sobre su rostro, la cual tiene talladas en el contorno algunas figuras de animales que son propios del monte, como culebras, lagartijas, alacranes, arañas, etc. En este momento, el danzante ataviado con la esencia del animal transforma su condición humana.

“Cuando el pascola porta la máscara, ya no es humano; sus pisadas no son danza, son el paso de las aves, mamíferos y reptiles que desarrollan sus actividades en el *huya ania* y, puesto que los animales fueron los primeros pobladores, **el destino del hombre es volver a ser animal otra vez**. La pisada sobre las hojas secas, al igual que para los animales, indica también que “la tierra está viva”, lo cual proclama que la complejidad de la existencia es la correlativa de todo, quizá el venero fundamental de la filosofía antigua, que se muestra a los hombres en la profundidad maravillosa de los cantos”. (Moctezuma, *et. al.* 2015: 87. Énfasis míos).

⁵³ Sin embargo, algunos oficios sinaloenses aseguran que la resonancia que emiten los *ténabarim* cuando los danzantes de *pajcola* y venado caminan o están bailando, es el sonido de las pisadas de los animales sobre la hojarasca (Bernardo Esquer, *tambole'ero* y *arpale'ero*. Los Ángeles del Triunfo, Guasave, Sinaloa. Diciembre, 2011; Moctezuma, *et. al.* 2015: 87).

Habría que preguntarnos si “el destino del hombre es volver a ser animal otra vez”, vale para todos los yoremes, o únicamente para algunos en particular. Como veremos más adelante en el capítulo tres, solo comprende a algunas personas a partir de ciertas circunstancias.⁵⁴ Por otro lado, la máscara es uno de los elementos que le permiten al *pajcola* adquirir otra personalidad, ya sea un animal, una autoridad, una especie de sacerdote u orador; incluso, el *viejo de la fiesta* cuando dirige el *jinabaka* (discurso ritual) frente a los fiesteros y promeseros dentro de la enramada. Con su máscara puesta los antepasados se hacen presentes.

“Durante la parte enmascarada de la danza, el Pascola se coloca la máscara sobre la cara. Hay dos tipos de máscaras: la cara de cabra (u oveja) y la cara humana (...) El cabello blanco [de la máscara] indica el carácter de “anciano” del Pascola, y se dice que la máscara de cabra la usan los Pascolas cuya habilidad especial para bailar Pascola deriva del espíritu de la cabra montesa del *huya aniya*” (Spicer, 1994: 124 y 125).

De hecho desde mi parecer, Spicer alcanzó a percibir con los *yoeme* una cierta *perspectiva* entre los danzantes de *pajcola* cuando el *Moro ya’ut* –en el caso de los yoreme el *alawasin*– los deja junto al arpa para bailar y realizar el *ka’nariak* o son del canario, pues el autor menciona que los *pajcolas* “se detienen y vuelven sus caras enmascaradas a un lado y a otro, *viéndose, de perfil, como cabras barbudas*” (Spicer, 1994: 133. *Cursivas mías*).

⁵⁴ Sin embargo, como ya adelanté en este mismo apartado y en otro momento (ver *supra* 2.1.1.), el alma de los oficios que lograron empautarse queda enganchada al monte y en ocasiones, se dice que se transforma en coyote o serpiente. Por otro lado, quienes fallecen sin haber ostentado algún cargo ritual a lo largo de su vida, el espíritu va a la Gloria sin que haya una transformación del alma en estos animales.

Ahora bien, en el relato yoreme sobre la madre *Birisewa* y el espíritu del agua *Bäiruby* que anteriormente mencioné (ver *supra*, 1.1.), se dice que con la máscara puesta, “paxco pudo mirar a estas entidades sagradas” (Borbón, 2016: 34). Por otro lado, en el caso de los yoeme, E. Lerma apunta que:

“la danza de los pascolas en la enramada (...) no es la puesta en escena del mundo de los *surem* convertidos en animales. Son los animales mismos en el espacio humano (...) Los pascolas llevan la máscara de animal para ver del modo como ven los animales. La máscara borra la estructura corporal humana, son “lentes” que permiten ver el mundo tal como podría verse antes de que el yo’o ania se escondiera. Por eso, cuando el rostro es cubierto, la máscara no tiene orificio para los ojos: el pascola ve como si fuera un pájaro, un lobo o un gato montés” (Lerma, 2011: 81 y 82).

La máscara, de acuerdo a estas tres citas, es uno de los elementos que permiten no sólo esa transformación del *pajcola*, sino que también es el vehículo mediante el cuál los danzantes modifican sus cuerpos para apropiarse de las cualidades tanto de los antepasados como de sus ancestros míticos: los animales del monte, quienes ponen a disposición los dones para ejercer el oficio de músico o danzante. Si consideramos que éstos *son* los animales del monte, entonces la enramada no es sólo el espacio humano, como menciona Lerma, sino también uno no humano en tanto que es el acceso a *Juyya Ánia*, el lugar ancestral y no domesticado, pues dentro de ella, los espíritus animales o *juyya aniam* cantan y bailan.

“La enramada figura un bosque, por ello se le decora con ramitas, banderas y flores «asemejan un bosque florido, el bosque de juiya ania, de sewa ania; sewa ania es donde nacen las flores [...], por eso a los santos yoremes les tenemos que llenar de flores [...] Juiya ania es el bosque y en el bosque se dan las flores, se dan los animales, se da todo

[...] la vida nace en el bosque». Resulta elocuente la descripción de este mundo primigenio [...] de donde parten los cuatro pascolas y el alaguasin, para adentrarse en el mundo vegetal: juiya ania [...] Aquí vemos a los pascolas como animales del monte como actores en la creación de la humanidad” (Martínez de la Rosa, 2019: 14 y 15).

Justamente la enramada permite establecer la relación sociedad-naturaleza entendida en términos de animalidad-humanidad, pues “dueños de la *jo’ota* [la enramada], los *juyya aniam* se pasean entre los músicos y los danzantes para ser ahora cantos, flores, melodías” (López Aceves, 2011: 12). Planteo a manera de hipótesis y a reserva de que hacen falta más datos para argumentar con mayor peso, que lo que se observa en la *pajko* bajo la enramada, sea posiblemente la manifestación de otra realidad que acontece por su parte, en algún lugar de *encanto*, como el interior de la cavidad terrestre.

En la región del valle del río Mayo es común escuchar relatos sobre algunos oficios que han entrado a la cueva del cerro del *Bayájuri*. Se necesita demasiado valor para enfrentar a los seres que allí habitan. Durante el transcurso de la *pajko*, los danzantes suelen charlar o bromear con la gente que los incita a conversar con ellos y sostener intercambios verbales de modo que hagan reír a quienes los observan. De esta manera, algunas palabras parecen tener un aspecto cómico o ser expresadas sin ningún sentido.

“A medida que la noche avanza los anfitriones van llevando gradualmente al público a su propio mundo. Eso requiere la comprensión de un vocabulario nuevo, porque los Pascolas no emplean términos ordinarios para describir sus extraordinarios acontecimientos. *El tabaco es una mujer con un listón rojo, un trago de agua es una caminata junto a un lago, sacar y meter la lengua rápidamente es un relámpago (...)* El

lenguaje de los Pascolas es elíptico, generalmente pintoresco, a menudo poético en sus imágenes y con frecuencia poco delicado y obsceno según las pautas yaquis” (Spicer, 1994: 134. *Cursivas más*).

Más allá de que Spicer diga que el lenguaje o las palabras que utilizan los *pajcolas* sea pintoresco, poético u obsceno, quizás se deba a que –como él mismo lo sugiera–, están en otra realidad la cual podría causar incredulidad, porque lo que hay en la cueva o proviene de ella, se presenta bajo otras condiciones en el mundo humano. En este sentido, podríamos plantear que los *pajcolas* cuando están dentro de la enramada, no están en el mundo objetivado u ordinario, sino que se encuentran en *Juyya Ánia*, y por tanto, es un mundo diferente para quien no es oficio.

Dentro de la gruta, quien se va a *empautar* ve enormes serpientes rodeándole el cuerpo, mujeres, fiesta con *pajcolas* y venados, o abundante agua alrededor. En este sentido, el novicio está en *otra realidad, otro tiempo y otro espacio*. No han sido pocos los interlocutores que afirman que una vez atravesando hacia lo más recóndito del sitio subterráneo, al paso se abre una especie de cámara o sala lo suficientemente amplia donde se encuentran mujeres, cantineros, personas jugando baraja, etc. De sus paredes yacen colgados los instrumentos musicales para las danzas de *pajcola* y venado, así como sus respectivos ajueres como los *ténabarim*, fajas, bules, entre otros (Beals, 2016: 238 y 239).

Aseguran también que hay unos troncos enormes y gruesos donde una vez entrando pasan a sentarse quienes intentan *empautarse*, mientras esperan a que

se les presente una enorme serpiente, un anciano con sombrero de gran tamaño – a veces identificado como el Diablo– o un chivo negro conocido como *Chipo'ora*, el chivo viejo (Luciano Espinoza Medina, *pajcola yowe* (q.e.p.d.). Huatabampo, Sonora. Diciembre 2012).

Sin embargo, estos maderos son en realidad gruesas culebras que cuando uno procede a reposar, comienzan a moverse de manera ondulatoria adquiriendo enormes proporciones.⁵⁵ Un músico violinista *yowe* o mayor comenta que el violín, a parte de presentarse en los sueños como una culebra *babatuko*, dentro del cerro del *Bayájuri* tiene la forma de una mujer hermosa con vestido blanco llamada *Malía* (Don Julio, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Mayo, 2018). No obstante, en la enramada es vista bajo la forma de los instrumentos musicales, los cuales al asumir una corporalidad humana dentro de la cueva, los músicos se desposan con ellos. En la enramada, es común que los oficios no permitan que cualquier persona se acerque a su instrumento, pues se considera que le puede ser perjudicial y traer consecuencias como dolor de estómago, diarrea o dicen, “no los dejo que lo tienten [al violín] porque es como mi mujer” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*, Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018). Al respecto, entre los *yoleme* del norte de Sinaloa, se menciona que los músicos *masobuikle'erom* o cantavenados quienes tocan los raspadores o *jirúkias*, están enlazados con sus respectivos instrumentos musicales:

“El músico del centro, que es el que tiene bajo su responsabilidad la *jirukia ay'yem* es quien está “desposado” con “la madre del canto”; se le conoce por ello como *māso 'bui*

⁵⁵ La idea de serpientes como objetos que sirven para sentarse, la comparten grupos como los nahuas. Dominique Raby menciona en algunas narraciones el vínculo entre el diablo, la cueva y las serpientes, éstas hijas de aquél: “en varios cuentos, un joven se casa con una de estas hijas, al llegar a la cueva (...), las hermanas le presentan una “silla de serpientes” en la que él debe sentarse” (Raby, 2014: 222).

'le?rom yo?we, el músico mayor de la parada del venado. El músico que está a la izquierda del *yo?we*, se identifica como *māso 'bui 'le?rom goyi* y es el músico segundo, el que tiene compromiso con la *jirukia usia?alam*; la hija" (Ochoa, 1998: 208).

También se dice que las *jirúkias* son *gente* o *persona* a partir del poder o *agencialidad* que les otorga el propio músico, pues estos instrumentos *cantan* al ritmo que las va llevando su ejecutante (Don Mariano Anguamea, *masobuikle'ero*. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2018). La calidad de *gente* otorgada a los instrumentos se corresponde con otros seres que revisaremos posteriormente en donde está contenida una organización social similar a la de los humanos, como el caso de las *jirúkias*, pues al ser consideradas madre e hija, están casadas con los *masobuikle'erom yowe* o mayor y segundo respectivamente en el mundo de *Juyya Ánia*.

Las almas o espíritus de los animales que llegan a la enramada, son a la vez, las de los músicos que viven al interior del arpa, y que se encuentran dentro de la cueva, pues es precisamente allí a donde van las de los *oficios* fallecidos, ya sea que se hayan *empautado* en vida o no, pues pertenecen ya, a *Juyya Ánia*. De este modo, al morir, el alma del *empautado* o de aquél *oficio* señalado con el *cuerpo flor*, a la postre irá a formar parte también de esa comunidad de antepasados. Recordemos que allí también se encuentran los seres primigenios que dieron origen al *pajcola*: el anciano venerable de enorme sombrero y que muchos lo relacionan con el Diablo; la enorme culebra; además del coyote y la zorra (Borbón y Buitimea, 2016).

Estos personajes fueron otrora humanos que se transformaron según un relato mítico, en las primeras deidades de los yoreme, lo que se puede afirmar que las almas de aquellos *oficios empautados* regresen a su condición primigenia y ancestral de animales sagrados del monte. Así, existe pues una correlación entre lo que sucede dentro de la cueva y al interior de la enramada, en tanto que las artes y los oficios de la música y la danza tienen su origen en la cavidad del *Bayájuri* para estar dispuestas a todo aquel que pretenda *empautarse*; a la vez, se hacen presentes en la enramada por medio de la *pajko* o fiesta bajo otra corporalidad, por ejemplo, en violín o *jirúkia*. Las almas de los oficios también están dentro de la cavidad en forma de animales ancestrales del monte, y a la vez, dentro de la enramada (Sánchez, 2018: m/s), tal y como sucede con la cueva, como acabamos de ver. En otro sentido, al ser también un cuerpo rocoso, la serpiente (ver *infra*, 3.4.4.) es análoga a la gruta y al arpa, pues en el interior de cada una de ellas están los aspectos que son parte de este mundo ancestral que es el *Yo'anía*. Finalmente, la relación con algún animal puede ser a través de la parafenalia o en el comportamiento dancístico-ritual. Viveiros de Castro (2004: 62) plantea la idea de que “el modelo de cuerpo son los cuerpos de los animales”. De esta forma, tanto las máscaras, la música, los estados de conciencia que menciona Olmos, entre otros, proyectan en el cuerpo del danzante la capacidad de “activar los poderes de otro cuerpo” (Viveiros de Castro, 2004: 65), el de los animales del monte.⁵⁶

⁵⁶ Entre los indios Pueblo del suroeste de Estados Unidos, Aby Warburg (2004 [1988]) ya indicaba hacia finales del siglo XIX –muchos años antes de que lo hicieran los actuales y principales autores de la corriente ontológica–, el hecho de que el danzante, al ponerse la máscara y ejecutar la danza de la serpiente, “significa apropiarse espiritualmente del animal [...] Esta ceremonia no tiene nada de lúdica:

En este sentido, la danza, la música, los sueños o la máscara, son sólo algunos de los vehículos por medio de los cuales los oficios pueden traspasar las fronteras del mundo objetivado para insertarse en otra realidad. La *pajko* o la fiesta, activa la interacción de esos mundos y la del hombre-animal. En este caso:

“durante cada *pajko* la ejecución de un “son” coincide con el ritmo de vida del animal en el monte, de ahí que el *pascola*, al bailar, caracteriza a la bestia bajo un enfoque prácticamente etológico. Se dice que en ese momento el danzante es el animal que denomina el “son”, lo que [...] no sería más que la posesión de su respectivo “espíritu animal” (López Aceves, 2011: 12).

Las “ropas” animales referidas anteriormente, son utilizadas por los danzantes de igual manera que los chamanes –cuando apunta Viveiros de Castro que estos últimos son seres *transespecíficos* (2004: 39)–, para desplazarse por el cosmos. Sin embargo, como ya vimos, distintos elementos son funcionales para dicha tarea, como los sueños, los *empautamientos*, la música o la máscara. Veremos que en el siguiente apartado, otros especialistas rituales como los curanderos tradicionales recurren a elementos diferentes para acceder a otra realidad.

2.5. El *jité'eberi* o curandero

El nombre de *jité'eberi* “el que cura”, es asignado a los médicos tradicionales o curanderos que no solo fungen como interlocutores entre los santos y el enfermo,

para el hombre primitivo, la danza de las máscaras comprende un proceso de crear un lazo espiritual con lo extrapersonal [...] Cuando, por ejemplo, el indio imita los movimientos y las expresiones del animal, no se introduce al cuerpo de la presa para divertirse, *sino para poder apropiarse de un elemento mágico de la naturaleza a través de la metamorfosis personal, algo que no podría obtener sin ampliar y modificar su condición humana*” (Warburg, 2004: 28 y 29. *Cursivas mías*).

sino también como viajeros en el mundo onírico al cual acceden casi a voluntad en la medida en que conocen el nombre de numerosas entidades y la ubicación de su morada en varios mundos. El *jité'eberi* también nombrado *jitole'ero* o *jitorio*, se identifica con Jesucristo, denominado en algunas ocasiones como “el patrón de los curanderos” (Camacho Ibarra, 2011: 321), quien anduvo sanando gente a lo largo y ancho del valle del río Mayo.

“Tatita dios es un viejito con huaraches de tres piquetes, pantalones remangados, trae un *bulito* y una bolsita con pinole, trae un palito, un bastoncito; Jesucristo, pues, cuando anduvo aquí y en todo el mundo [...] Ése es *Itom Atchay O'ola*, en la apreciación de Cristo. Es el viejito ese, que visita a la gente en las camas, cuando están enfermos” (Ibídem: 320).

“El Dios nombró curanderos para que esa gente nos atienda a nosotros. Dejó de todo, remedios como si fuera botica: “este es remedio, ahí está, albahaca, esa higuierilla que está ahí, plátano pa'l cáncer”, frutas, naranjas, limones, todo ese remedio que hay en el monte” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2014).

Uno de los elementos que caracteriza a los *jité'eberim* es el cigarro *macucho* para realizar las curaciones. Éste es forjado con hoja de maíz y utilizado por algunos *pajcolas* como protección de cualquier mal que pueda contraer en la enramada. De hecho, una de las características del danzante consiste en repartir cigarros o *vivagimari* durante la fiesta a la gente que le pide. El cigarro es semejante al concepto de *sewa*, la flor sagrada yoreme, en tanto que “es un regalo de Dios hacia las personas; el cigarro encendido es como una flor o un rosal, que desde

arriba se mira como un foco” (Sánchez, 2008: 126).

El humo del cigarro es el vehículo por el cual los curanderos se valen para la sanación del enfermo. Entre los yoleme de Sinaloa, el humo del *macucho* junto con los denominados *Juyya Ániam* –los antepasados o los “jueces mediadores”–, dicen al *jité’eberi* si el padecimiento es por envidia o de procedencia orgánica (Moctezuma, *et. al.* 2015: 88).



Foto 14. *El macucho de un pajcola.* El Saneal, Navojoa, Sonora. Diciembre, 2018.

Algunos curanderos se inician en el mundo onírico o *Tenku Ánia*. A menudo padecen frecuentes malestares que lo ponen en peligro de muerte. La enfermedad que lo aqueja suele estar acompañada de grandes jaquecas, fiebre o convulsiones. En los sueños se encuentran con entidades como la Virgen María o Jesucristo que, en visitas sucesivas, enseñarán los secretos del curanderismo al aprendiz. Estos sueños contienen varias etapas narrativas: tras la presentación,

las divinidades advierten al iniciado que le necesitan, dicen que le tienen un trabajo y de no cumplirlo pesarán sobre él o ella una serie de enfermedades, problemas familiares e incluso la locura o la muerte. Al sostener el contacto entre el neófito y la divinidad, en próximas visitas ésta le dejará los elementos necesarios para desarrollar su labor como *jítolero*.

“A un músico cantavenado lo fue a visitar la Virgen María en sueños cuando estaba muy enfermo, delirando. Dice que la Virgen lo curó con una inyección, y al darle la mano derecha, le dejó en la palma una marca cruciforme como señal de su nuevo don y encomienda: sanar a la gente que lo necesite. Los elementos con los cuales debe curar son los brotes y pétalos de rosa.”⁵⁷



Foto 15. Marca corporal cruciforme de un *jítolero* I. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Mayo, 2018.

⁵⁷ Notas de campo. Diciembre, 2014. La mano derecha es concebida como del lado del “bien”, mientras que la izquierda se encuentra del lado del “mal”. Se dice que las curanderas y parteras yaquis reciben sus dones sobre la mano derecha (Aguilar Rivas, 2006: 292).



Foto 16. Marca corporal cruciforme de un *jité'ebéri* II. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Mayo, 2018.

Una forma distinta de aprender el oficio de curandero consiste en el apadrinamiento por parte de un “adivino” del mismo sexo que lo convierte en su ayudante y acompañante durante las visitas a diferentes sitios del monte para *presentarlo* con las entidades correspondientes. En esta etapa, el principiante aprende rezos, ofrendas y en general, las actividades que conforman el trabajo del *jité'ebéri*. Los curanderos más experimentados llevan a los novicios a lugares como cuevas o en la cima de altas montañas. Una vez entrando a la cueva, si se arrepienten “a medio camino”, éste se hace demasiado largo, impidiendo que encuentre la salida, si la llegase a encontrar, al tiempo caerá presa de la locura y poco después, de la muerte, regresando su alma a habitar en la oquedad en forma de animal.

Otro testimonio, Doña Emiliana (q.e.p.d), destacada curandera del pueblo de El Buiyarumo y fiestera en El Júpare, contó que cuando era pequeña, a la edad de

6 o 7 años, se soñó que andaba en el monte jugando, de pronto escuchó un ruido extraño en lo alto de un mezquite. Al acercarse, percibió una voz que la llamó por su nombre, y repentinamente, vio una luz cegadora que la golpeó en alguna parte de su rostro. A lo largo de los años, comenzó a curar y a aparecerle una cruz entre la nariz y el labio superior de la boca. Esta cruz, según me contó, fue el golpe que recibió de pequeña. Quien se la dejó fue Jesucristo.



Foto 17. Marca corporal cruciforme en una mujer *jité'eberi*. Navobaxia, Huatabampo, Sonora. Abril, 2018.

En la medida en que el poder del o de la *jité'eberi* proviene tanto de *Juyya Ánia* como de las divinidades, se concibe como una persona “de espíritu fuerte y poderosa, nada le hace daño porque su alma y su espíritu son como un escudo” (Tomasita Yocupicio, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Enero, 2019).

Como mencioné al inicio de este apartado, el humo que emite la bocanada del *jité'eberi* al momento de curar, transporta los rezos y plegarias hacia el cielo para el alivio del afectado, pero también el alma del curandero hacia el lugar

donde el aquejado perdió la suya. El especialista ritual se vale de otros elementos como las limpias con ruda, pirúl, o huevo. Al iniciar una sesión para curar al enfermo, el *jité'ebéri* lo conduce hacia su altar, el cual está orientado rumbo a la salida del sol, pues en esa dirección es de donde surge la luz, la vida y un nuevo día. El procedimiento de tales curaciones varía dependiendo el tipo de enfermedad o mal que tenga el afligido. Si se trata de quitar envidias o mala suerte, el *jité'ebéri* recurre solo a las tradicionales *limpias*, las cuales consisten en pasar por el cuerpo del paciente un huevo –si es de gallina negra mejor– envuelto en un ramo de ruda o pirúl mojado con agua bendita, empezando por la coronilla y finalizar hasta los pies. Al término de la limpia, se rompe el huevo y el contenido es vaciado en un vaso de vidrio con agua hasta la mitad, para después dar el veredicto del mal que aqueja al enfermo por parte del curandero. Después de dos limpias similares, el mal que afecta al paciente se habrá ido.

Por otra parte, si la enfermedad es más grave, el *jité'ebéri* recurre a otros elementos. En este caso, después de la sesión curativa con el cigarro y el humo, en la noche el alma del curandero sale del cuerpo con la ayuda etérea del *macucho* –que también se hace presente en los sueños– y se inserta en el *Tenku Ánia*. En este espacio se libra una batalla con el alma del *Moriac*, el brujo que “hechó el mal” al afectado capturando su alma para devorarla. Después de una serie de negociaciones y cruentas peleas, el *jité'ebéri* logra encontrar el alma para devolverla al cuerpo de su paciente por medio de una última limpia.

2.6. Comentarios finales

Este segundo capítulo abordó dos principales temas: 1) otros complementos característicos del concepto de persona, y 2) el análisis del cuerpo principalmente en los especialistas rituales como los oficios –danzantes y músicos– y el *jité'ebéri* o curandero tradicional. Si en el capítulo primero observamos que es necesario el voto cristiano del bautismo para que alguien sea persona y se diferencie de los animales, en este segundo capítulo identificamos tres elementos que lo complementan, a saber, el alma, el espíritu y el cuerpo, cada uno de ellos con destinos diferentes. En el caso del alma, ésta se queda “enganchada” al monte o *Juyya Ánia* si el difunto fue un oficio; el espíritu por su parte, se dirige hacia la gloria –ya sea que se trate de un oficio o alguien sin cargo ritual; y finalmente el cuerpo, concebido como un “cascarón” que permanece en la tierra para alimentarla. Fue necesario también diferenciar el alma del espíritu, pues como entidades anímicas, salen del cuerpo durante el sueño, pero es el espíritu –por ser más ligero– el que viaja por otros espacios y quien tiene toda “la información” o el conocimiento ancestral del *Yoania* para llevarlo y depositarlo sobre otro cuerpo u otra persona señalada con el *don*, la gracia o el regalo divino –*sewa migri*– del *cuerpo-flor* de un danzante o músico. Este *don* se caracteriza por medio de una marca corporal, ya sea dos remolinos en la cabeza, pequeñas manchas blancas en las uñas de los dedos, o como el caso del *jité'ebéri*, en una cruz en alguna parte del cuerpo. Otra característica que diferencia el alma del espíritu es que ambos tienen la forma de un pequeño ser alado, una paloma blanca para el caso del espíritu, y una especie de pequeño murciélago o avecilla conocida como la *chichi*, la cual le corresponde al alma.

Ahora bien, a partir de esta diferenciación podemos señalar dos aspectos relevantes que se desprenden de ello: 1) que el espíritu es de herencia cristiana, mientras que el alma es de tradición yoreme; y 2) si bien es el espíritu el que contiene el conocimiento ancestral, el alma por su parte, pasa a tener la categoría de *ancestro* o *antepasado* cuando al quedar sujeta a *Juyya Ánia*, se ubica al interior de la cueva del cerro del *Bayáorit* o *Bayájuri* convertida en ocasiones en algún animal, ya sea serpiente o coyote. De esta manera, el alma también otorga por medio del pacto o *empautamiento* los conocimientos necesarios para ser danzante, músico, curandero o cualquier otro oficio.

Todos los especialistas rituales examinados, como destinatarios de la gracia recibida, están comprometidos para realizar el *tekipanoa* o trabajo ritual, el cual también estimamos que es un elemento para adquirir humanidad, pues se es persona si se cumple a lo largo de toda una vida con el compromiso de ser oficio o curandero, y como veremos en el capítulo cuatro, fiestero.

Por otra parte, como seres transespecíficos, los músicos, danzantes y el curandero utilizan varios elementos para que su alma o espíritu pueda transitar de un mundo a otro, ya sea el de los sueños (*Tenku Ánia*), el de la noche (*Tuka Ánia*), o el del monte (*Juyya Ánia*), con el fin de *empautarse* con las potencias extrahumanas, o para curar algún enfermo. Estos elementos son los cantos de venado, los sones de *pajcola*, la máscara, o el humo del cigarro *macucho* que utilizan en especial los curanderos. Así, en un cambio de perspectivas, traté de mostrar que el mundo de lo que se experimenta en la cueva es reproducido a la vez, en la enramada durante la *pajko* o fiesta tradicional. Así, el *O'ola* —es decir, el Viejo o Viejito—, la serpiente, el coyote, *Malía*, ajuares y las almas de los oficios

que están dentro de la oquedad, se reproducen en la enramada bajo la forma de los oficios, las danzas mismas y los instrumentos musicales. En este sentido, podríamos considerar que algunos objetos como estos instrumentos musicales son en otra realidad, sujetos, en específico, mujeres. Esta transpecificidad les permite a los músicos mantener relaciones maritales con sus propios instrumentos.

Por otra parte, en este segundo capítulo percibimos que el concepto de *persona* resulta ser inestable, pues no se restringe únicamente a los seres humanos sino que se extiende a otros, como los instrumentos musicales. En este sentido, las ideas locales sobre el cuerpo, el alma y el espíritu nos hablan de un sistema de transformaciones en función de una alteridad que comprende *otros* modelos corporales, *otros* colectivos y *otras* realidades. Si como mencioné anteriormente, el bautizado o *bato'ri* es uno de los elementos necesarios para adquirir personidad, ¿qué pasa con su contraparte, la noción del *ka'bato'ri*, el no bautizado y el pecador? ¿cuáles son las consecuencias de no estar bautizado o de cometer una transgresión sexual como la del incesto?

Finalmente, la intencionalidad otorgada en algunos objetos (instrumentos musicales) y animales (chivo, venado, serpiente) también la vamos a encontrar en otros colectivos. Sin embargo, lo que va a destacar en el siguiente capítulo, es el tema de la transgresión, principalmente sexual o alimenticia. Así, si en el primer y segundo capítulo abordamos el concepto de persona, en el tercer capítulo exploraremos el de *gente*, el cual tratará de dar respuesta a la pregunta con la que dimos inicio a esta investigación: ¿qué es ser persona y gente para los yoreme? Una vez que aclaremos el concepto de *gente*, la pregunta misma nos conducirá

ahora a otros planteamientos: ¿qué constituye la alteridad de los yoreme a partir de sus propias teorías sobre el cuerpo y la persona?, ¿en qué contextos una persona humana podría adjudicársele una categoría cercana a la animalidad?, y ¿en qué situaciones otros colectivos podrían tener cierta humanidad? De estas interrogantes parte este tercer capítulo, en donde por supuesto, el concepto de *gente* va a ser nuestro hilo conductor.

Capítulo 3

Los modos de relación entre diferentes colectivos

¿Qué queremos decir por persona? Ciertamente un agente, con propuestas, deseos, aversiones y así. Pero obviamente es mucho más que eso porque muchos animales pueden ser considerados agentes en este sentido, pero no los consideramos personas.

Charles Tylor. *La persona*

Las relaciones entre varios tipos de seres o entidades se procesan y se mantienen activas a través de diferentes contextos y escenarios sociales, como el festivo-ritual, la vida cotidiana, el sistema de parentesco, la muerte, el alimento, las relaciones interétnicas, etc. A mediados del siglo XX, el antropólogo británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown destacaba el papel relevante de plantas y animales dentro de la mitología en algunas sociedades indígenas de Australia, y la manera de vincularse entre sí por medio de la noción de persona:

se personifica una especie animal, es decir, se trata para ciertos fines, como si fuera un ser humano, y en la mitología se considera a tales especies personificadas como antepasados o héroes culturales. La función de este proceso de personificación consiste en que permite que la Naturaleza sea considerada como una sociedad de personas y hace así de ella un orden moral o social (Radcliffe-Brown, 1996 [1952]: 149. Cursivas mías).

Sesenta años después, Philippe Descola menciona que al considerar la vida social desde el punto de vista de las relaciones que forman su trama, el abanico que se

despliega en torno a éstas es mucho más limitado que aquéllas entidades que establecen estas mismas conexiones. Por ello es necesario “trazar una tipología de las relaciones posibles con el mundo y con los otros, humanos y no-humanos, y [...] examinar sus compatibilidades e incompatibilidades” (Descola, 2012: 149).

Estas relaciones entre diferentes colectivos mantienen una interdependencia dentro de los esquemas de *praxis*, los cuales son “diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (Descola, 2001: 106 y 107). Los esquemas de *praxis* organizan la objetivación social de los no humanos, los *modos de identificación* (sistemas totémicos, sistemas animistas y naturalismo), *modos de relación* (rapacidad y reciprocidad), y *modos de categorización* (esquemas metafóricos y esquemas metonímicos) (Ibídem: 107 y ss.).

Siguiendo estos argumentos para el caso yoreme, en las danzas, la vida cotidiana, las fiestas religiosas y el ceremonial de Semana Santa principalmente, “están las relaciones entre el mayo y lo sobrenatural, entre el mayo y el mundo natural, como también sus teorías sobre la sociedad, sobre la naturaleza básica del hombre (...) y sobre la estructura del universo” (Crumrine, 1974: 16). Dentro de este sistema de relaciones las potencias extrahumanas –como los difuntos, los eventos meteorológicos o los astros– y algunos animales, tienen cierto grado de intencionalidad al tener atributos humanos, pues están dotados de una misma interioridad (Descola, 2012). En este sentido, las nociones de *humanidad* y *animalidad* se extiende a otros colectivos considerados *gente* a partir del vocablo *lyoremel*.

Así, esta palabra es el prefijo utilizado para denominar por ejemplo, a la *yoremba'akot* y *yoremgo'i*, seres exhumanos en donde las almas de quienes se involucraron en relaciones sexuales ilícitas, son transformadas al morir el cuerpo, y por tanto, comparten la calidad ontológica de *gente* metamorfoseados en otra corporalidad pero posiblemente también en un ancestro o antepasado. De este modo, y como vimos en el capítulo anterior, el concepto de *persona* desde el caso yoreme, está más ligado al bautismo en donde la persona cristiana es aquella que recibió este voto a los pocos días de su nacimiento, diferenciándose así, de los no bautizados o los pecadores: hombres o mujeres que cometieron incesto al ser llamados *ka'bato'ri*. Término que connota la negación de toda humanidad y que está más cercana a la animalidad, como veremos más adelante. Ahora bien, si como revisamos en el capítulo anterior, el concepto de persona está asociado a los bautizados, ¿qué sucede con todo aquel humano que carece del bautismo?, ¿quiénes son *gente* para los yoreme?

A lo largo de este tercer capítulo, veremos que los yoreme están inmersos en un complejo sistema de relaciones con otras colectividades en donde la categoría de gente tiene un papel relevante, por lo tanto, éste será nuestro hilo conductor. En este sentido, resulta sugerente el hecho de que el coyote *yoremgo'i* y la serpiente *yoremba'akot*, junto otras especies de animales tengan esta categoría. Sin embargo, en el caso particular de la serpiente, veremos que más allá de preguntarnos con qué elementos se asocia, la pregunta debería ser en cambio, ¿cómo es que la serpiente *resulta ser* todos estos elementos al mismo tiempo? Así, veremos que también es lluvia, ríos, cerros, animal y gente, y que por lo tanto, al tener esta última categoría, estas especies animales se encuentran en un

sistema relacional alimenticio donde son presas y/o depredadores. De este modo, veremos también que dentro del entramado de correspondencias, está implícito el alimento como elemento central que trastoca todos estos vínculos, cuestión que irá a ser retomado y analizado en el capítulo cuatro de este trabajo.

Ahora bien, para acercarnos a este complejo relacional, me apoyaré en el sistema de intercambio alimenticio propuesto por Kaj Århem en su etnografía con los makuna del noroeste de la Amazonia, donde intervienen tres conjuntos analíticos: entre hombres y espíritus (chamanes y Espíritus Propietarios); entre espíritus y animales (el Espíritu Propietario y sus animales protegidos); y entre hombres y animales (el cazador humano y su presa) (Århem, 2001: 222). En estas condiciones, “no hay diferencia entre los seres humanos, los animales (no humanos) y las plantas: todos pertenecen a la categoría ontológica de los seres mortales” (Ibídem: 218).

Por tal motivo, todos ellos son reconocidos como *gente* o *pueblo*. De esta manera, dice Århem, “los humanos se convierten en animales, los animales se transforman en humanos y una clase de animales se convierte en otra” (Ibídem). Este modelo de *intercambio sociológico* es una propuesta metodológica para analizar *el tipo de ser que se relaciona con el otro*. Este modelo puede ser planteado y generado a partir de tres principales aspectos:⁵⁸

1. Relaciones entre humanos (vínculos interétnicos entre los yoreme y no indígenas).
2. Relaciones con el mundo vegetal y animal.

⁵⁸ El modelo aquí planteado es únicamente utilizado como una propuesta para analizar este sistema de relaciones con algunos seres y potencias extrahumanas. Cabe aclarar que no debe ser considerado como el único posible.

3. Relaciones con otras entidades: difuntos, astros, acontecimientos meteorológicos y seres exhumanos.

Como mencioné, en todas ellas el tema del alimento aparece como una constante, ya sea en forma de rapacidad o reciprocidad en donde se desliza de manera sutil, la cuestión de un posible canibalismo. Acción que se equipara a la prohibición sexual entre parientes. Estos aspectos darán la pauta para reflexionar y sugerir un *sistema alimenticio cosmológico* desde la etnografía yoreme el cual analizaremos en el último capítulo.

3.1. La sociedad yoreme y la sociedad no indígena

Este apartado plantea explorar de manera general, las relaciones que históricamente se han mantenido presentes entre la población yoreme y la no indígena. Podemos decir que dicha relación tiene su origen desde el arribo de los primeros colonizadores europeos a lo que hoy es el estado de Sonora. Sin embargo, ¿qué significa ser mestizo o no indígena desde la perspectiva yoreme? Ellos utilizan el vocablo *yori* para distinguir a los que no son indígenas de quienes sí lo son. El término alude a valentía, bravura o bravo (Almada, 1999: 221). En otro sentido, el *yori* es designado como “la gente de razón”, “el que no habla la lengua” o “el que no respeta la tradición”. El término *yori* también es empleado cuando alguien no “respeta” la propia tradición indígena o reniegan de las normas que marca su cultura, por lo que el mismo vocablo tiene connotaciones peyorativas tanto para el no indígena como para los mismos yoremes. Otro término comúnmente empleado para designar a quienes difieren, y de alguna manera

abandonan o renuncian a su sistema cultural tradicional, es el de *torocoyori* o “traidor” (Ibídem: 360). Es decir, aquél yoreme que prefiere los lineamientos contrarios a su cultura, inclinándose por los preceptos de la gente no indígena.

El aspecto principal que rige estas relaciones, son los elementos propios de cada sociedad: las fiestas religiosas para los yoreme y el dinero para los *yoris* –ver *infra* 4.1.–. En términos políticos, el no indígena ha venido insertándose dentro de la cultura perteneciente a los yoreme, y de alguna manera, apropiándose de los elementos y espacios de carácter religioso y ritual. Ejemplo de esto es su participación como fiesteros, fariseos, danzantes o músicos en las festividades religiosas, en donde han ocupado diferentes cargos rituales de la sociedad yoreme, debido en parte, a la lucha por el control de los espacios rituales como la iglesia del centro ceremonial indígena, la cual es usada para officiar misa, quedando en ocasiones relegadas a un segundo plano, las actividades religiosas propiamente nativas.

Otros aspectos socioculturales han sido desplazados poco a poco, como el caso de la lengua vernácula por la oficial (Moctezuma, 2001), la creación de nuevos centros ceremoniales dirigida por no indígenas (López Aceves, 2007), los cargos religiosos en Cuaresma y Semana Santa (García, 1987; Figueroa, 1994; Camacho Ibarra, 2011), y la agricultura tradicional por una de corte industrial, que junto con la privatización sistemática de las tierras, los recursos naturales han sido controlados y expropiados por el gobierno estatal y federal beneficiando principalmente a la sección empresarial.

Dentro de las festividades, principalmente las celebraciones santorales, los no indígenas hacen presencia en los pueblos con sus vendimias, juegos

mecánicos, bailes, bebidas alcohólicas, etc., justo en los momentos cuando se llevan a cabo celebraciones religiosas como las danzas de *pajcola* y venado. Sin embargo, el no indígena tiene un papel central dentro de las acciones rituales. En ocasiones se convierte en el centro de atención y objeto de burla para delimitar una diferenciación étnica, por ejemplo, a través del personaje conocido como *el mal humor*, un muñeco hecho de paja y trapos viejos vestido con elementos alóctonos: botas y pantalón de corte vaquero, camisa a cuadros y tez blanca, el cual corretean y queman el Jueves Santo.



Foto 18. *El mal humor*. Semana Santa, Navobaxia, Huatabampo, Sonora. 2003.

Uno de los aspectos que determina y marca esta diferenciación, es el uso de la lengua nativa en las fiestas, principalmente empleada por el *pajcola* cuando se refiere al no indígena a través de burlas y un doble juego verbal, que al ser pronunciadas en *yoremnokka*, el *otro* pasa a ser objeto de risas, bromas y chanzas las cuales no comprende. Además, el no indígena se encuentra a veces

asociado al Diablo, al comercio y al alcohol. Un *cubajle'ero*⁵⁹ comentaba que los juegos mecánicos, los de apuestas y el alcohol le pertenecen al Diablo:

En un principio, el diablo tenía todos los atuendos del *pajkola*: la máscara, los *ténabarim* y los *coyolim*. De modo que para hacer la fiesta, Dios mandó al *alaguasin* a pedírselos para que así pudieran bailar unos *yoremes*. El diablo le dijo que sí se los prestaba pero a cambio de que Dios lo dejara vender vino en la fiesta. Así se hizo, pero durante la *pajko* nadie se acercaba a comprarle vino al diablo, por lo que estaba muy triste. Cuando Dios lo vio se compadeció de él, por lo que le dijo a la gente que fueran a comprarle vino. Después, todos los presentes andaban bien borrachos, por lo que el diablo terminó rápido de vender y se fue muy contento. Desde entonces se dice que no hay fiesta sin borracho (Camacho Ibarra, 2011: 339).

El valor que el pueblo yoreme otorga al aspecto económico, no como una forma primordial de subsistencia, sino principalmente una noción del dinero como un aspecto de acumular riqueza, es en general, una idea que no todos comparten y le restan importancia. Al respecto, Crumrine y Crumrine señalan que:

“El concepto mayo del mundo se vincula con una tendencia mental negativa hacia el dinero, hacia la acumulación de la riqueza en general, y hacia casi todas las ocupaciones no agrícolas de fuera de la cultura tradicional de los mayos (y algunas de dentro de ella), y tiene en alta estima la apariencia de pobreza relativa” (Crumrine y Crumrine: 1967: 731).⁶⁰

⁵⁹ El *cubajle'ero* es un personaje con cargo ritual dentro de las celebraciones religiosas indígenas. Se encarga entre otras cosas, de iniciar a los nuevos fiesteros enseñándoles las normas y reglas que deben seguir en los momentos de cada celebración. A veces es llamado “mandón”, pues su cargo religioso le permite dirigir a los fiesteros en muchas ocasiones, con mandatos y regaños. Como instrumento que lo identifica, porta un pequeño tambor denominado *cubajo* (ver *infra*, fotografía 30).

⁶⁰ Aunque se debe señalar la pobreza extrema que padecen los pueblos indígenas en México en comparación con el resto de la población. En este sentido, las políticas públicas y los programas sociales de los gobiernos federal y estatal, han contribuido a que continúen en tales condiciones al considerarlos por ejemplo, como mano de obra barata o como una fuente de votos electorales.

Para complementar esta idea, una de las características más difundidas que tienen los oficios, es la de ser una persona con poderes especiales, identificados por la mayoría de la población yoreme como *diablos* o *diableros*. Su facultad consiste entre otras cosas, en frotar con las palmas de las manos un trozo de papel para convertirlo en un billete de cualquier denominación, que al comprar algún producto o bebida, al poco tiempo regresa nuevamente a su condición de papel común. Se podría considerar que la idea de que el dinero, si bien es muy necesario, éste no es un elemento al cual dirijan una importancia crucial como el no indígena, pues en lo acabado de mencionar, el aspecto monetario contiene un carácter efímero y carente de un valor que es distinto para ambas sociedades, aunque de vital importancia considerando las condiciones económicas no muy favorables.

Por otro lado, la presencia del factor no indígena en las festividades religiosas es constante, pues las aprovechan para obtener recursos económicos y cargos rituales. Las relaciones sociales entre el yoreme y quien no lo es, trascienden la vida cotidiana para enmarcarse en el plano del parentesco. A la vez, el hecho de que una persona con un cargo ritual tenga como padrino o madrina a alguien no indígena, le otorga hasta cierto punto, un rasgo considerable de prestigio, más si el padrino tiene como vocación ser maestro de un centro educativo, empleado del Palacio Municipal, o dueño de algún establecimiento comercial.

El caso contrario, quienes reniegan de sus tradiciones o raíces étnicas, son llamados “*ayorados*” (Figuroa, 1994: 358), es decir, aquellas personas que se plantean una vida ajena a la tradición indígena como un modo de ser. En este

sentido, la migración es un aspecto relevante que permite buscar mejores oportunidades de empleo, emigrando a ciudades más al norte como Nogales, Tijuana o Ciudad Juárez, incluso trascienden las fronteras para establecerse en las grandes urbes, como Phoenix o Tucson en los Estados Unidos.

En estos casos, algunos afirman ya no ser “indios” por el hecho de residir en aquél país y tener una posición económica más solvente con relación a sus parientes que aún radican en los *pueblos mayos*. La negación de la identidad, dice Figueroa (1994: 357), “se manifiesta cuando el individuo deja de participar en la vida religiosa de los mayos, cuando manifiesta desconocer su significado, o cuando los rechaza abiertamente”. De tal manera que las relaciones sociales que se mantienen dentro del núcleo familiar y con la sociedad no indígena con la cual actúan de manera estrecha, por ejemplo durante la educación escolar y el empleo, han propiciado una estrategia de interacción principalmente entre la juventud *yoreme*. Así, “los jóvenes y niños han ido sustituyendo su identidad por la de los grupos dominantes hasta que las marcadas diferencias entre unos y otros hayan desaparecido” (Moctezuma y López, 2007: 8).

Como señalé, el idioma *yoreme* o *yoremnokka* es un elemento esencial en las celebraciones rituales y festivas de la vida religiosa. En las danzas por ejemplo, el discurso del *pajcola* –el denominado *jinabaka*– hacia los caseros y fiesteros se realiza en lengua nativa, así como las bendiciones a los cuatro extremos de la enramada, incluso, cuando el danzante sostiene un juego verbal con las personas mayores que se acercan a observar e interactuar con el *pajcola*.

La lengua vernácula es empleada para diferenciarse del *otro*. El *pajcola* cuando se dirige a los no indígenas lo hace en *yoremnokka* lanzando una serie de

proyectiles verbales en doble sentido, o para mofarse de él. Concebido así, el idioma es un elemento que permite al yoreme poner una barrera identitaria frente a los no indígenas. No obstante, como mencionan algunos *pajcolas*, llegará el momento en que ya no se usará la lengua, y los discursos tendrán que ser en la “castilla”. Efectivamente, es un fenómeno que se manifiesta en algunos pueblos mayos, principalmente los situados en la sierra.

En la mayoría de los centros ceremoniales asentados en el valle del río Mayo,⁶¹ las personas que llevan a cabo las festividades (fiesteros, músicos y danzantes), son en muchos casos, hablantes de la lengua materna, lo cual no sucede así en comunidades río arriba, en la sierra casi al límite con el estado de Chihuahua. En el pueblo de Tepahui casi todos los fiesteros son lo que se conocen como *yoris*, salvo dos personas. Cuando al *pajcola yowe* o mayor le tocó dirigir los discursos hacia ellos, lo hizo en “la castilla”.⁶²

Otro vocablo con el cual se designa a quien no es yoreme dentro de las celebraciones religiosas, es el término *yori sánkora*, “el sinvergüenza”. Este designa a quienes se han integrado como danzantes en las fiestas tradicionales. Así, un *pajcola yowe* o mayor prefiere bailar al lado de danzantes yoremem que se van iniciando en el oficio, que junto a un *pajcola* no indígena más experimentado (Camacho Ibarra, 2011: 217).

No obstante, también existen casos donde algún no indígena está vinculado con la población yoreme, dada su participación de manera activa y comprometida

⁶¹ Entre otros, el del pueblo de El Júpare, Navobaxia, Pozo Dulce, Loma del Etchoropo, etc.

⁶² Aquí me refiero a la fiesta de Año Nuevo que se celebró en Tepahui en el 2010, por lo que no significa que los dos fiesteros sean los únicos hablantes de la lengua materna en dicha comunidad.

dentro de las celebraciones religiosas o acciones políticas al interior de la comunidad.

Por otro lado y como veremos en el apartado 3.4.1. de este capítulo, los no indígenas están asociados desde la concepción yoreme al cochi o cerdo, el cual es el resultado de una transformación corporal por transgredir una norma impuesta por Dios, o por mostrar repulsión hacia la figura de Jesús. Así, podríamos considerar que algunos animales como el cochi y la tortuga fueron exhumanos, pero también son *gente*. Ahora bien, ¿por qué lo continúan siendo después de su muerte? ¿Cuáles son las implicaciones de ello?

3.2. La potencialidad de los seres

En la introducción a este trabajo advertí que la *agencia* es atribuida a aquellas personas o cosas que hacen que los eventos ocurran en determinados contextos. De este modo, “la agencia social se puede ejercer sobre las «cosas», y las pueden ejercer las «cosas» mismas, así como los animales” (Gell, 2016: 49). Sin embargo, más que atribuirle *agencia* a las cosas o animales, éstos tienen por sí mismos un cierto *poder* que se logra entender en términos de *fuera anímica*.

Resulta significativo que para el *pajcola*, el danzante de venado o los músicos, la mayoría de las especies vegetales y animales sean consideradas *gente*, pues como oficios y como *grupo del culto al monte*, también pertenecen a *Juyya Ánia*. Estas al estar dotadas de cuerpo y alma, contienen un tipo de *fuera*, *energía* o *poder* que los alienta para realizar determinada acción. Así, conciben a una planta, un animal o un humano como seres distintos precisamente por la diferenciación de su *fisicalidad*. A pesar de ello, afirman que específicamente al

tratarse de los animales, eran *gente* en tiempos de sus ancestros quienes se comunicaban con los humanos en lengua yoreme. Son precisamente los animales quienes les confieren los elementos y conocimientos para realizar las fiestas tradicionales (Sánchez, 2008).

Esta clase de poder se le denomina como *jiapsi utia* o *jiapsutia*. Si bien el concepto se refiere a quien tiene o es de corazón fuerte –es decir, aquélla persona que no fácilmente le pueden hacer algún mal–, también resalta la fortaleza física de cierto animal, por ejemplo el caballo o el toro. Indica de igual manera la esencia o calidad de una sustancia, como el veneno de la serpiente por ser fuerte y mortal. Así, podríamos considerar que *jiapsutia* es la *fuera espiritual*, vital o sustancia anímica que comparten diferentes especies y entidades.⁶³

Por otro lado, se dice que algo tiene *gracia* o un *poder* especial cuando al tratarse de una planta, logra curar alguna enfermedad, o en el caso de ciertos animales y personas, pueden presagiar acontecimientos como la llegada de visitas al solar doméstico, augurar el mal o la muerte cercana de un familiar. La palabra con la cual designan a alguien con “poderes especiales” se indica en tercera persona del singular: *apa gracia*, “el que tiene gracia” o “él o ella tiene gracia para algo”. Es decir, cuenta con ciertas habilidades o conocimientos que no comparte la gente común, ya sea para curar, hacer que otra persona caiga enferma o adquiera algún mal. Con esta *gracia* para desarrollar un oficio, la reputación de un músico, danzante o curandero se reconoce de manera excepcional por el resto de la población. Otro término que indica al *don* concedido por la divinidad es el de *sewa*

⁶³ Moctezuma, *et. al.* (2015: 80) indican que, en el caso de los yoeme, la palabra *ute'a* sugiere “una especie de fuerza espiritual para poder realizar el *tekia* o cargo [ritual]”.

migri; éste se adquiere por medio del nacimiento o se puede solicitar directamente a alguna potencia de *Juyya Ánia* a las doce del día en medio de dos caminos cruzados.⁶⁴ De este modo, el concepto *sewa* o flor, es un elemento que constituye a la noción de *persona* (Olavarría, 2003: 177). De este modo, los conceptos de *jiapsutia*, *apa gracia* o *sewa migri* refieren de alguna manera a la potencialidad o intencionalidad que tienen diferentes colectivos de seres para realizar alguna acción, ya sea para curar, hacer daño o realizar el *tekipanoa*, el trabajo ritual a lo largo de una vida y que de alguna manera, los caracteriza como gente.

3.3. El mundo vegetal

Las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales muestran una continuidad de tipo sociomórfica, en la cual se les atribuyen características humanas y disposiciones sociales a los seres naturales (Descola, en Viveiros de Castro, 1996: 120). Éstos tienen al igual que los humanos, un cuerpo cargado de intencionalidad.

Dentro del contexto cotidiano y ritual, se utilizan ciertas plantas –tanto las que crecen en el monte, como las que son cultivadas dentro del solar doméstico–, las cuales se considera que son semejantes al cuerpo humano y poseedoras de *jiapsutia*. Provistas con este poder, las plantas pueden hacer que alguien enferme

⁶⁴ Según me han compartido, *Sewa migri* es, en efecto, el regalo divino de alguna potencia sobrenatural hacia las personas humanas. Es la flor que portan los oficios en lo alto de la cabeza y que la llevan a lo largo de toda su vida. *Sewa* (flor); *migri* (regalo). Literalmente es “la flor que le dio el Señor a alguien para hacer algo, es la gracia para hacer algo” (Catarino Lino Vázquez. El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017). Por otro lado, el vocablo *miiki*, *mikan*, *mikce*, *maca*, *mica*, se refiere a “regalo” o “dar” (Almada, 1999: 265; Buelna, 1989 [1890]: 28; Lionnet, 1977: 92). Se dice que entre los guarijíos de Chihuahua el aprendizaje y métodos curativos del médico tradicional se considera igualmente un regalo proveniente de Dios (Harriss, 2013: 61).

o se cure de algún mal.⁶⁵ También son devoradas por otros seres, incluso, algunas especies vegetales dañan a otras consideradas más débiles. Concebidas así, las plantas también son *gente*, principalmente las que tienen cierto grado de sacralidad.

El carrizo (*Arundo donax*), el álamo (*Populus sp*) y el mezquite (*Prosopis juliflora*) son utilizados principalmente durante las fiestas religiosas para adornar o *florear* el interior de la iglesia y la enramada, o para elaborar instrumentos musicales, como el caso del primero, que a partir de dos cañas de aproximadamente veinticinco centímetros cada una, se fabrican ambas partes de la flauta que utiliza el músico *tamble'ero*. Estas son denominadas *carrizo macho* y *carrizo hembra*, las cuales se embonan entre sí para conformar el instrumento musical (Sánchez, 2011: 79 y 80). El carrizo hembra es más delgado y va insertado en el carrizo macho. Esta parte de la flauta o *bakakusia* es la que tiene los orificios con los cuales se marcan las notas musicales, mientras que el carrizo macho es más grueso y contiene la boquilla por donde el músico a través del aire, emite las notas melódicas.

Por su parte, el mezquite es el guardián del monte al ser considerado una deidad antigua; este árbol evita que los rayos y el enojo de la lluvia caigan sobre las casas (Moctezuma *et. al.* 2015: 86). La cruz elaborada con sus gruesos troncos está clavada en el suelo a la entrada de cada solar, precisamente para proteger de todo mal el hogar y a la gente que habita en él. En la cruz del patio

⁶⁵ Su potencialidad para curar o enfermar depende también de quién las utilice y para qué fin. Los guarijíos consideran que las plantas tienen una parte venenosa y otra curativa: “cuando son usadas y su *arewá* [espíritu o fuerza vital] es invocado por los *suuéro naò* [palabras feas] de los hechiceros, las mismas plantas terapéuticas causan daño” (Harriss, 2013: 63).

doméstico recaen todos los males y envidias que otras personas o vecinos proyectan hacia la familia en cuestión.

Con los maderos del mezquite se construye la enramada, la cual a veces se compone de nueve troncos; el principal que va en medio “es el que manda, el que levanta todo el peso” y al único que se le reza al momento de cortarlo, siempre en luna llena para que no se “apolille”, es decir, que no se pudra con el paso del tiempo.⁶⁶



Foto 19. Enramada con nueve troncos. El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2018.

Esta sacralidad adjudicada al mezquite y que ha permanecido a lo largo del tiempo, se refleja en la actualidad por su uso ritual en las celebraciones religiosas, incluso todavía hay quienes le rezan y le piden favores como a cualquier santo católico, se le ofrenda agua, cigarros o alguna otra cosa.

“Cuando los fariseos tumban las cruces en Semana Santa, tienen que ser de mezquite las casitas que les ponen [a las cruces]; has de cuenta que Jesucristo ya está crucificado,

⁶⁶ Don Mariano Anguamea, *masobuikle'ero*, Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2014. La polilla es una especie de pequeña mariposa nocturna cuya larva se alimenta de la madera.

los fariseos llegan y la tumban y el que le va a poner la casita tiene que ir con el mezquite y decirle que le va a cortar porque es para Jesucristo, que le van a hacer la casa [a la cruz] y así, y le cortan un pedazo y le dicen: “te voy a cortar porque voy a hacerle la casa a Jesús” (Tomasita Yocupicio. El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Enero, 2019).

Al hacerse cargo de un mezquite, ya sea en el monte o dentro del solar, lo riegan para que se alimente como agradecimiento por el favor concedido. En esta reciprocidad, el individuo cuida del árbol para que éste a la vez, lo provea de alimento.⁶⁷ Así, el mezquite es un padre que cuida y es cuidado por los humanos:

“[los mezquites] no son personas comunes y corrientes porque ya que te “apoderas” de un mezquite, es porque lo vas a estar cuidando como a una persona. El mezquite ya nos ve como hijos, has de cuenta que es tu padre pues, es tu Dios, tu todo, y él te va a cuidar” (Tomasita Yocupicio, El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Enero, 2019).

En el caso del álamo, éste es utilizado como planta medicinal con la cual se hacen pomadas o fomentos a partir de su corteza. Si ésta es de color rojo indica que es varón, por el contrario, si es de color blanco su género será mujer. Así, se establece una relación entre el enfermo y la planta: cuando el paciente es hombre se utiliza el álamo femenino; si el enfermo es mujer se recurre al vegetal masculino. De acuerdo con un *jittorio* o curandero,⁶⁸ a cualquier “mata” se le reza antes de cortarla, porque también ellas tienen alma, “lloran, tiran sus lágrimas” a través de la savia.

⁶⁷ La vaina del mezquite denominada *péchita*, se utiliza para hacer *atol*, agua fresca o harina, pues su semilla tiene un sabor dulce.

⁶⁸ También se le conoce como *jittole'ero*. Al curandero yoleme de Sinaloa se le menciona con el nombre de *jitéberi* (López Aceves, 2011: 10), mientras que los yoeme lo denominan *jitebii* (Olavarría, *et. al.* 2009: 180).

Cuando está por llegar la celebración de los muertos o *todos santos*, el 24 de octubre se construye en la mayoría de los hogares indígenas el tradicional *tapanko*, una estructura elaborada con cuatro troncos no muy gruesos, ya sea de mezquite o de cualquier otro árbol en cuya cima se coloca una tabla con un pequeño petate o carrizos para depositar las ofrendas rituales, pero en especial, se recurre al álamo o al mezquite por ser considerados árboles de enorme valor ritual. Cual fuere la planta, también le piden permiso antes de cortarla, porque “el *tapanko* es sagrado, de ahí comen los difuntos”. En otro contexto, a las plantas de ornato y frutales les hablan como a cualquier ser humano, diciéndoles que las van a podar para que se pongan frondosas y den más flores o frutos; incluso las llegan a regañar y reprender:

“Las plantas me escuchan porque están vivas, tienen vida. La *mata* de parra que está allá no daba uva, tenía tiempo y no daba. Al último me paré junto a ella y le hablé en la lengua: “si no das este año, si no me das a probar un racimo de uva, te voy a secar, te voy a matar”. Yo no sabía, cuando a mi suegra no sé dónde le dijeron que le pegara a la *mata* diciéndole eso pues, que si no daba fruta que mejor no la quería allí. Tenía un carrizo largo y le estaba pegando a la mata de toronja. Al otro año dio mucha fruta. Por eso le digo que sí saben, sí escuchan. Las matas tienen vida.” (Doña Gloria, El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

La esencia o sustancia vital de las plantas que sirve para curar se le nombra *jittoa*, es decir, medicina o remedio, pero para que éste contenga más fuerza o *jiapsutia*, se mezcla con otras especies de calidad amarga, pues este componente es lo que realmente sana. Ahora bien, existen algunas variedades vegetales que perjudican a otras debido a que ostentan mucho más poder. Una de ellas es el chiltepín

(*Capsicum annum*) o *juyya kókori* (chile de monte), que al echarle a un plato con guisado –el denominado *colache*, el cual está elaborado a base de calabacita y ejote–, daña la siembra de donde provienen estas legumbres, las seca y dejan de crecer:

“Vale más no echarle *chiltepín* a los ejotes [guisados] porque no les gusta; a la calabaza tampoco. Es lo que les pasa, como que les duele pues; no pegan, no crecen, se mueren, es muy mañosa [la calabaza]. Si tú siembras calabaza en tu casa y le echas chiltepín [al guisado de calabaza], ¡ya, a la fregada! No va a volver a dar, todo lo que te comiste es lo que alcanzó a dar. A estos [ejotes] si no le hubieran echado chile estuvieran verdes, pero se dañaron, me los echaron a perder”.

– O sea que si a usted le sirven un plato de *wakabaki* que tiene ejotes, calabaza, garbanzo...

– “Ahí no sabemos, estamos dañándolos pero no sabemos de quiénes son los ejotes, de dónde vienen”.

– ¡Ah!, ¿entonces se daña otra siembra?

– “Sí, por allá lejos la vamos a fregar, pero no son míos. Si me dan un plato de ejotes le voy a echar chile, yo no sé de quiénes son, de por allá, de Caborca, de otro lado, de Sinaloa, por allá” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

En otros términos, *desde el punto de vista* de estas hortalizas, el *chiltepín* es un ser nocivo que las seca y va matando lentamente. De ahí que estas plantas no den frutos, pues a decir de Don Julio, son “mañosas”.⁶⁹ Hay una relación en los vegetales que es rapaz y tripartita del tipo crudo-cocido-crudo, en la cual el

⁶⁹ Debido a su esencia de carácter fuerte, el *chiltepín* también es utilizado para limpiar la casa o la habitación que alguna vez ocupó en vida un difunto como sucede con los guarijíos. Ellos mencionan que los muertos molestan o enferman a los vivos y para contrarrestar estos males, sus familiares deben de dar una limpia a la casa con el humo de este pequeño chile (Harriss y Rodríguez, 2015: 68).

chiltepín (crudo) es empleado como condimento del guisado de ejotes o calabazas (cocido), pero que perjudica las siembras de donde provienen estas últimas hortalizas (crudo).

Otro aspecto que destruye a las cosechas es la sangre menstrual. Las mujeres en este estado no pueden acercarse al huerto porque las plantas se secan y “se ponen coloradas”. Identifico aquí, una correspondencia entre las cualidades frío/caliente que se reflejan en las hortalizas (ejote y calabaza), lo ardiente del *chiltepín* y la menstruación. Se considera que la calabaza y el frijol cuando están en su etapa tierna son de propiedades frías, contrario a su fase de madurez que se tornan calientes. Por su parte, las mujeres menstruantes no sólo dañan los productos tiernos del huerto, sino también a los niños recién nacidos con la enfermedad del *pujo*, provocada por el calor que ellas transmiten al igual que las embarazadas y las sexualmente activas (Olavarría, 2007: 34).⁷⁰ Así, el *pujo* como enfermedad caliente provocada a los bebés debido a la menstruación, puede ser equiparable al daño que causa el *chiltepín* con su picor a las plantas tiernas.

3.4. El mundo animal

El habla, como dice el testimonio de una curandera, fue el elemento que hizo trascender de un estado animal a otro humano. A partir de ahí, hubo una diferenciación de las especies:

“Animales había entonces [hace mucho tiempo], no había gente, no sabían todavía dónde

⁷⁰ Esta enfermedad consiste en la presencia de cólicos, insomnio o diarrea, el bebé “*se retuerce y se esfuerza con todo su cuerpo hasta ponerse colorado*” (Olavarría, 2007: 34. Cursivas en el original).

estaban, dónde andan, no sabían del mundo pues. Casi no hablaba la gente entonces; muy poquito, uno o dos nomás hablaban, porque aquí no estaban abiertos [de los labios]. Con un varejón lo abrieron aquí, entonces empezó a hablar.” (Doña Basilia Gómez Valenzuela, partera tradicional, El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012.⁷¹

A cada variedad se le asignó su propia lengua, “por eso todos los animales hablan diferente”. Estos tienen atributos humanos, lo que explica que en la narrativa mitológica, en los sueños y en la vida cotidiana, asuman una apariencia antropomorfa y “hablen la lengua”. El testimonio anterior menciona que los colectivos no se distinguían unos de otros, pues el mundo estaba poblado de animales, “no había gente”. La diferenciación de los cuerpos se dio cuando les fueron abiertos los labios con “un varejón”, de este modo se instituyó el habla y los humanos se diferenciaron de los animales. En otros relatos se indica cómo fueron creadas diversas especies como las aves para adquirir su propia lengua:

“Dios hizo una reunión chingona para platicar con los pájaros, para nombrarlos, pa’ decirle a cada pájaro cómo va a cantar, qué voz va a tener. Tres noches duró la reunión, sin dormir, “que nadie se duerma”, dijo el Dios. Ahí estaban día y noche platicando con él. Y todos los pájaros que hay aquí: *tortolita*, *paloma*, *chúrea*, *chanate*, ¡todo ese animalero! “Tú vas a cantar así, a ver [canta]: ‘ta bueno, pásale”. “Tú, ven, así vas a cantar, a ver canta: ‘ta bueno, pásale”. Los estaba nombrando sin dejar a ningún pájaro fuera. Casi ya terminando estaba uno sentado así [cabizbajo durmiendo], el *chonte* [cenzontle]. ¡Se durmió, no aguantó los desvelos! Se quedó dormido el *pipiki* también, ése es de los pericos. Ya que nombraron a todos salió el chingado *chonte* pa’ allá: “ ¿y yo cómo voy a cantar?” “¿Eh, dónde estabas tú?”, que le dijo el viejito, “¿dónde estaban ustedes? Ya nombré a todos, te quedaste dormido; ahí como sepas vas a cantar”. Lo dejó así, así

⁷¹ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

quedó el *chonte*, remeda a todos los pájaros” (Don Julio Valenzuela, *labele’ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Ahora bien, para fines analíticos, a partir de los datos etnográficos proporcionados, distingo dentro del reino animal a cuatro grupos, advirtiendo que todos ellos poseen *jiapsi*, y en grados diferentes, fuerza para dañar o realizar ciertas acciones: 1) animales que son *gente*: tortuga *caguama*, *cochi* o cerdo; 2) animales domésticos y habituales: borregos, vacas, toros, caballos, hormigas; 3) animales *nayuteros*: los que tienen intencionalidad o *poder* que los hace presagiar acontecimientos, tales como una muerte cercana o la visita de algún conocido: *churea* o correcaminos, zorra, gato montés, gato doméstico, perro, gallina, gallo; y 4) animales *potencialmente humanos*: el venado, el nahual, el coyote y la serpiente.⁷²

3.4.1. Animales que son gente: la tortuga Mateo y los cochis

Entre la diversidad de animales, dos son las especies que a parte de ser comestibles, se dice que son *gente*, o en otros términos, exhumanos. Uno es la tortuga *caguama* (*Caretta caretta*) y el otro es el *cochi* o cerdo doméstico (*Sus scrofa domesticus*). Ambos se asocian al yoreme y al no indígena respectivamente.

“Esa [tortuga] *caguama* es *yoleme* como nosotros, esa no es *yori* [no indígena], es *yoleme*, pobresito [humilde]. Se llama Mateo nomás que era muy flojo pues, era muy flojo

⁷² Previniendo una posible crítica del lector en cuanto al papel de los animales de carácter ritual, objetaría que varios de ellos están ligados a las danzas de *pajcola* y venado, cuyo análisis lo realicé en otros estudios (Sánchez, 2008; 2011; 2013).

ese amigo, por eso lo nombraron así. Al punto del medio día estaba acostado, ¡peeero flojo! Acostado bajo el guamúchil ahí, durmiendo, en esos tiempos cuando está dando [frutos] el guamúchil. Se estaban cayendo [los frutos] y se los estaba comiendo. Pero no camina, anda arrastrándose, juntando y comiendo los que van cayendo. En esos tiempos *estaban nombrando gente* [es decir, denominando a las especies animales y vegetales del mundo] y le llegó el viejito [Dios]: “¿qué estás haciendo?”, “no tengo ganas de hacer nada, más que puro andar tirado [acostado]”. Lo estaba viendo el Diosito, la tortuga no tenía ganas de nada, ni de levantarse ni de sentarse, que estaba dormido nomás, a gusto; no estaba enfermo, nomás que era muy muy flojo. Pero así iba a nombrarse, el Dios ya lo traía: “así vas a estar tú, y así te voy a hacer”. Ya que al último le dijo en la lengua que se lo iba a llevar para allá, para la orilla del río, para allá para el mar. “Allá no vas a andar [caminando], ni te vas a sentar, nomás vas a estar acostado y vas a comer a gusto, allá hay mucha comida, no vas a tener hambre, vas a engordar”. “Híjole, ¡qué bueno, qué bueno, ojalá!” Que le dijo la tortuga, pero en la lengua. Era huevón nomás. “Ah, entonces te voy a llevar”. Lo levantó, lo llevó a la orilla del mar, donde hay esa cosa verde, como zacate [lama]. “Vas a comer eso, con eso vas a vivir a gusto, y agua pues aquí hay mucha, el agua no te va a hacer falta. Y vas a ser caguama, así te van a decir”. Ya era un animal, ya era una [tortuga] caguama. *Ese es gente, pero ahora lo comen porque ya es caguama, pero es cuerpo de nosotros*, así lo nombró [Dios] para que lo comieran, *has de cuenta que nosotros mismos nos estamos comiendo, es gente y desde entonces que lo nombran ya cambió su cuerpo pero lo comemos* (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).⁷³

Cabe destacar que para otros grupos indígenas como los comca'ac o seris, la tortuga conocida con el nombre de “caguama negra” (*Chelonia Mydas*), “se le considera como otra persona seri”, pues también los puede entender cuando éstos

⁷³ Otra versión similar fue recabada junto con Fidel Camacho Ibarra con el mismo interlocutor en diciembre del 2012.

hablan entre sí (Rentería en Vigliani, 2015: 43). Esta manera de identificar a la otredad se ve diferenciada en términos de los yoreme a través de los animales, donde los no indígenas en ocasiones son concebidos como cerdos o *cochis*. Los diversos relatos acerca del *yorikowi* o *yori*-cerdo resaltan por su aversión a la humildad, característica relacionada con la figura de Jesús que en la tradición yoreme es un viejito y *jittole'ero* o médico tradicional:

“Venía un viejito, se está cayendo su sombrero... y traía un vaso donde toma agua. Entonces los patrones de la cocinera entraron a la casa, se encerraron allí y llegó el viejito, le pidió agua a la cocinera. Le dio un vaso muy cochino [sucio] al viejito. Todos se encerraron y la cocinera nomás quedó ahí a darle agua al viejito. Le dio las gracias a la cocinera. [Ésta] abrió la puerta y salieron los puros *cochis*, se hicieron *cochis* porque le tienen asco al viejito, y resulta que ellos son... más cochinos. Así es que le hicieron al Señor” (Doña Basilia Gómez Valenzuela, partera tradicional. El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012).⁷⁴

“El cochi es *yori*, nomás que ese era chamaco. En esos años atrás la comida la recibían primero los mayores, los [niños] chiquitos después, así era la ley, ley de Dios, así era. Resulta que estos niños no quisieron esperar, empezaron a llorar, a la mamá de los niños le dio lástima, ahí estaba el Dios. Entonces, los niños estaban llorando queriendo comer, estaban chiquitos, tenían razón, los niños no pueden esperar. Pero la ley no estaba así para que les dieran a los chamacos primero. La mamá les dio de comer a escondidas adentro de la casa, los llamó para allá. El Dios sabía lo que estaba haciendo la señora, les dio comida allá adentro; que le dijo el Dios [refiriéndose a los niños]: “¿pa' dónde se fueron, no los viste?” Pero sí sabía dónde estaban, porque él tiene su poder. “¿No estarán adentro? Ve a ver”. Que abrió la puerta y en chinguiza [salieron] casi atropellaban a la mamá los *cochis*. ¡Ahí van los cochi-güeros pa' fuera! Se hicieron *cochis*, así terminó la cosa, así se nombró el cochi (Don Julio Valenzuela, *labele'ero*

⁷⁴ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

yowe. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

La condición de la animalidad planteada entre el no indígena y el yoreme trasciende más allá de una relación interétnica al explicar el origen de algunos extranjeros provenientes de Asia como los chinos:

“La raza *yori* dicen que es raza de marranos, no se por qué sacan ese cuento o será cierto, yo no se. *Ahora los chinos... son gente, ahorita están convertidos en gente*, pero por allá en aquellos tiempos quizá anduvieron con los perros como gente, con esposa, como amantes, allí hicieron raza, raza china, salieron de esa gente, de los perros, ¡según! Y ahí se abundó esa raza. Por eso es que tienen los ojos no se cómo; por eso tampoco no es igual a la gente de aquí. Acá la cadera está más colgada, y aquí está como más exprimido, más delgado, y los ojos también; así”. (Don Alejandro Robles Valenzuela, *labele'ero yowe* (q.e.p.d). Huirachaca, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2012).⁷⁵

En los relatos sobre el origen de la *caguama* y los *cochis*, lo que resalta es el tema del alimento. Por un lado, los comestibles de Mateo antes y después de ser tortuga: los frutos del guamúchil y la lama o algas que se encuentran en el mar. A la vez, la *caguama* sirve de alimento para el humano. Por otro lado, en el caso de los *niños-cochis*, el primer relato indica que una cocinera le ofrece un vaso con agua al viejito, acción contraria a la de sus patrones y los hijos de estos que, al esconderse y encerrarse, salieron convertidos en *cochis*. Algo similar sucede con los niños cuando piden alimento a su madre; ésta viola una regla o ley que indica que la gente mayor debe comer antes que ellos. Debido a esta transgresión, los niños salen de la casa transformados en *cochis*, animales que, al igual que la

⁷⁵ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra. Quizás el posible rechazo hacia los asiáticos se deba a la denominada “campana antichina” que se gestó a principios del siglo XX.

tortuga, figuran dentro de la culinaria no indígena, pues si bien Don Julio menciona que la tortuga “la comemos”, es más común ingerir el caldo de caguamanta (un platillo hecho con la carne de esta tortuga y mantaraya) y las típicas “carnitas de cerdo” en los locales de Huatabampo que en las cocinas yoremes.

“La caguama sabe muy buena, el *yori* [no indígena] lo come y no le pasa nada porque Dios lo hizo para que lo comiera la gente, *pero le cambió la cara*, para que lo coman y para que no le pase nada a la gente [que lo come]. Comida buena, comida rica” (Don Julio Valenzuela, *labele’ro yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017.).

El tema alimenticio alude a un posible tipo de canibalismo ontológico o ritual (Viveiros de Castro, 2010: 143), pues al ser considerado *gente*, Mateo es un humano *yoleme* que tiene que ser transformado en animal, para que, al cambiar de cuerpo, se pueda consumir. En otro sentido, esta última característica extiende un campo semántico que involucra dos aspectos. Por un lado, al incesto, pues como veremos más adelante, el acto sexual apunta a la acción de comerse entre sí. Por otro, nos lleva a preguntarnos sobre el hecho de que Mateo pueda ser ingerido, y en este sentido, ¿es para apropiarse de su *punto de vista* tal y como lo plantea Eduardo Viveiros de Castro con el canibalismo ritual para el caso amazónico? Esta característica la vamos a encontrar en otro contexto al analizar la transformación de ciertos especialistas rituales como los *máistros rezanderos* en el coyote *yorengo’i* y en el incesto (ver *infra* 3.4.4. y 3.5). Justamente ahí trataremos de buscar la respuesta, misma que nos ayudará a comprender el concepto yoreme de *gente*. Por ahora continúo con el análisis de otros animales.

3.4.2. Animales domésticos, habituales y nayuteros

Se considera que los borregos, el caballo o las vacas entienden todo lo que les dice su dueño, principalmente las órdenes. Es una relación parecida entre hijo y padre, donde el dueño “es como el papá” de estos animales porque les proporciona agua, zacate y los saca a pastar. De este modo, se establece una relación humano-animal en la cual:

“Se tiende a la humanización de individuos animales a través de la construcción de relaciones basadas en la domesticidad y con base en prácticas relativas a la alimentación, el cuidado, la nominación, la sexualidad y la ritualidad vinculada al ciclo de vida. Este entorno privilegiado lo constituye justamente el ámbito de las relaciones entre amos y animales domésticos” (Olavarría y Díaz, 2010: 63).

Las vacas, el caballo y el burro, aunque son animales enormes y con gran fuerza, no pueden hacerle daño a su amo, pues saben su destino: ser sacrificados para hacerlos en machaca, castigarlos sin darles alimento o reprimirlos.

“Esos animales sí saben, entienden como nosotros. El caballo se deja manejar, se deja que lo hagan como quiera, lo cargan todo bañado de sudor, corriendo en chinga por donde quiera, lleva dos [personas] arriba [de la carreta], va caminando, si están borrachos ahí los carga arriba. Si tiene hambre, sed o está cansado, el caballo no dice nada, ahí lo llevan. El caballo no habla, pero hay una cosa que el animal sabe muy bien, si se porta mal, el patrón lo va a chingar, por eso sabe, se cuida el animal, si no se porta bien lo pueden matar, lo pueden hacer como sea.

El caballo no te va a decir “estoy cansado, ya déjame”, él va a cumplir contigo hasta que lo dejes en paz, le das de comer, le das agua, ahí va a estar pendiente. Ese animal si le hablas entiende, los borregos nos entienden, “ey, métanse a su corral”, ahí van pa’ adentro. Son como nosotros, como los impongas. El caballo si me hace daño, va a perder

conmigo, porque lo voy a mandar a matar o lo vendo o no le doy agua, no le doy de comer. Eso saben los animales: “¡ah cabrón! Si yo lo muerdo, si yo lo pateo, si le hago algo, no me va a dar agua, no me va a dar de comer, me va a vender, me va a matar”. Eso piensa el animal, por eso no se pelea contigo, se porta bien porque sabe qué es lo que le va a pasar. (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Por su parte, los animales del monte no se rigen por sí solos. Todos tienen un jefe o “comisario” el cual puede ser de la misma especie o de otra distinta. A diferencia de las especies domésticas, donde se observa una relación más cercana al castigo y la reprimenda –recordemos el regaño hacia las plantas de uva o toronja en donde se les habla fuerte, e incluso las golpean para que den fruto–, el trato con las especies no domésticas es más de respeto y rivalidad como veremos enseguida.

Las hormigas denominadas *mochomo* (hormigas arrieras del género *atta*) tienen como jefe a una serpiente coralillo, le acarrear comida diariamente, lo mantienen debajo de la tierra para que no emerja de su nido y no haga daño a los humanos, porque “los animales más venenosos no salen [de su refugio], por eso casi no se ven” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Estos himenópteros perjudican a las plantas de ornato o frutales, les quitan las hojas y las dejan *vichis*, es decir, desnudas. Recortan el follaje para llevarlo a su nido. También afectan a las personas que tratan de erradicarlas al quemar su refugio, o arrojándoles directamente algo para que se vayan y no continúen devorando las plantas.



Foto 20. *Hormiga mochomo acarreando migajas de pan.* Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Abril, 2018.

Salen principalmente de noche, “para que no las vea uno” dice Doña Berta.

“Aquí habían salido, no los dejé en paz, ahí estoy echándoles cal, agua caliente y así no los dejé en paz. Son mañosos también, me hicieron vomitar mucho, después no podía caminar “no le hace, no le hace” dije yo, “no van a poder más que yo”

–¿Pero por qué la hicieron vomitar?” –Pregunto–

–“Se enojan también, hechizan según ellos. Son malos, hacen desatinar a uno. A mí me hicieron vomitar, y luego me pegó un buen sueño, mucho dolor de cabeza y se me quitaron las ganas de comer, no cené. Malditos también, así como uno quiere ser maldita con ellos pero ellos también con uno.

–¿Pero usted qué les hizo? –Inquiero nuevamente–.

–Pues yo los quemé, les eché agua caliente, les eché brazas ahí en las casitas de ellos, una tronazón había. Y después yo: ¿cómo me vi? “Pero no los voy a dejar así”, les dije, “de todos modos los voy a seguir quemando, sigan saliendo aquí verán” Ya después ya no salieron.

–¿Y luego luego se sintió mal?

–“Al rato, por ejemplo, por la tarde, por ahí, empecé ya cuando iba a cenar. Y me dolían los pies, me dolía la cabeza, no me la acababa, ya me iba a caer, como que me andaba mareando y no sintiendo nada.

–¿Y cómo supo que fueron los mochomos?

–“Porque yo luego me di cuenta, luego me di cuenta que fueron los mochomos.

–¿Pero cómo, por qué?

–“Porque yo los quemé, dije yo: “no, estos fueron los mochomos, esto fue lo que me hicieron, pero ni crean que los voy a dejar así, y lo voy a seguir haciendo, no le hace que me sigan haciendo así”. Se fueron, se enojaron de plano conmigo y se fueron. Vieron que yo no me caí, me levanté, siempre seguí caminando y pues ya, me dejaron en paz. También me castigaron, mañozones” (Doña Berta Yocupicio. La Bocana, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018).

De acuerdo con este relato, podemos considerar que los pequeños animalitos tienen una especie de *gracia* o poder –como lo he venido sugiriendo– el cual les permite actuar frente a aquellos que tratan de dañarlos. En este sentido, hay un intercambio de perspectiva entre el humano (Doña Berta) y las hormigas *mochomos* al considerarse como enemigos, una plaga, o como seres en condiciones de igualdad que compiten por las plantas: el alimento que permite la subsistencia. Los mochomos no atacan a cualquier vegetal, sino a las que sirven de alimento para el humano, como el árbol de guayaba o naranjo. Las plantas de calidad amarga como la ruda o la albahaca no se ven perjudicadas por estas hormigas.

Por otro lado, en esta lucha referida, tanto el humano como las hormigas se encuentran en circunstancias similares para hacerse daño mutuamente: el

humano trata de quemarlas para que emigren o para eliminarlas, mientras que las hormigas responden con hechizos causando algunos malestares como el vómito o dolor de cabeza. Los *mochomos* adquieren según esta relación, la categoría de *gente*, la cual los dota de un poder que les permite dañar al otro cuando son atacados. Este mismo poder se encuentra en ciertos animales y personas humanas capaces de pronosticar algún mal agüero, como veremos a continuación.

El término *nayutear*⁷⁶ indica un acontecimiento venidero o un mal presagio. Esto se muestra cuando alguien actúa fuera de lo normal, o por el hecho de realizar cierta actividad que no es común en ella. Se dice que quien *nayutea* es porque un familiar cercano va a fallecer pronto o incluso la persona misma morirá. Cuando esto sucede, quien está *nayuteando* comienza a llorar sin motivo aparente acompañado de un sentimiento muy intenso. También si se orina de repente, significa que alguien va a morir.

Los animales conocidos como *nayuteros* por su parte, de igual modo presagian la muerte del ser humano o algún suceso nefasto. Estos pueden ser tanto domésticos como del monte, y comprenden algunas especies de culebras, aves como las gallinas (*Gallus gallus domesticus*), la *churea* o correcaminos (*Geococcyx californianus*), mamíferos como el zorro (*Vulpes macrotis*), el gato doméstico (*Felis catus*), entre otros. Generalmente su presencia para el mal augurio suele estar ubicado en algún punto cercano al solar doméstico. “La *churea*

⁷⁶*Nayüte*: augura el mal, presagia hechos funestos. *Nayütëra*: el que presagia el mal suceso (Almada, 1999: 132). López Aceves, *et. al.* (2010: 194) advierten que la palabra *nayutero* (refiriéndose al animal) puede derivar quizá de *náyo*: enfermarse, o *náyo-te*: contaminar. Por otrolado, *nayú* indica “poder”, “futuro” (Lionnet, 1977: 65).

o correcaminos *nayutea* cuando viene corriendo y llega al patio de la casa, allí se revuelca y le da vueltas y se va. Es cuando se muere alguien de la familia. Viene a avisar que alguien se va a morir”. (Doña Gloria. El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Mamíferos domésticos como el gato o el perro (*Canis familiaris*) también presagian la muerte de alguien. El felino lo hace cuando ronda por el tejado de la casa y orina hacia abajo, mientras que el can lo hace en alguna esquina del hogar. La zorra por su parte, avisa o *nayutea* cuando se va a morir una mujer al llorar como ella; si se trata de un hombre, chifla (Doña María. Colonia La Unión, Huatabampo, Sonora. Marzo, 2005). En la mitología yoreme, este animal se sacrifica para asegurar la vida de la humanidad, tal y como lo hace a su vez, el gato montés (*Lynx rufus*) (Beumont, 2003: 70; Camacho Ibarra, 2011: 325 y 326; Sánchez, 2011: 148).

La gallina en cambio, puede augurar la muerte al cantar como el gallo, mientras que el gallo lo hace al cacaraquear como la gallina. Estos comportamientos son señales de que algún familiar irá a morir si no se le mata antes de la puesta del sol.

El gallo *nayutea* cuando pone un huevo chiquito del que sale una culebra, que si no la matan se sube al techo y con sólo mirar a cualquier miembro de la familia le quitan el alma. Las culebras *nayutean* y al asustar quitan el alma, como en el caso de una dama que posteriormente moriría de un infarto (...), después de muerta, un perro mató a la culebra y se la llevó a la casa de la difunta; el perro la liberó de andar penando y al tiempo el animal se fue secando y murió. Si una mujer embarazada encuentra una culebra, ésta se enrosca hasta que pasa la mujer, mas si no la matan, el niño va a tardar en caminar o de plano nunca lo hará (López Aceves, *et. al.* 2010: 195).

En la cita anterior se señala la necesidad de dar muerte a las culebras para no acarrear otras desgracias, como la imposibilidad del niño para caminar, o el hecho de liberar el alma y evitar su penitencia en el monte. La muerte de la culebra es un aspecto que revisaré más adelante, el cual brindará la posibilidad de plantear una lucha cósmica entre fuerzas antagónicas.

Continuando con los animales *nayuteros*, el término *náyo* o *náyo-te* como una acción que expresa la capacidad de enfermar o contaminar, se ubica por ejemplo en la existencia de un pájaro conocido como la *chichi*, el cual pretende dar de mamar a los recién nacidos con sus dos “chichis grandes” que posee, aspecto que deriva de ahí su nombre. Esta pequeña avecilla contamina la ropa del bebé al orinar sobre ella cuando se encuentra afuera en el tendedero, de modo que al ser chupada por el crío, éste enferma de vómito o diarrea (López Aceves, *et. al.* 2010: 193). Así, “de no ser atendido con un té de semillas de *buayburía*, prodría devenirle la muerte.⁷⁷ También se dice que la liebre (*párosi*) puede amamantar a los niños ocasionándole la misma enfermedad” (Camacho Ibarra, 2011: 72). Por otro lado, se dice que la *chichi* fue una mujer que no bautizó a sus hijos, y por lo tanto, no quería que otros recibieran el sacramento, “lo cual los dejaba en una situación difícil pues los niños sin bautizar son compañeros del diablo” (López

⁷⁷ De acuerdo al testimonio de un agricultor yoreme, la *chichi* o *chichiali* es en realidad un pequeño murciélago llamado también *sotchik*, que emite un sonido muy agudo percibido como *chik-chik*. De ahí el posible nombre, a parte de ser un mamífero con cuyas mamas alimenta a los recién nacidos. Por otro lado, en un mito mayo relatado a Ross Crumrine durante la década de 1970, se hace mención de “un enjambre de [ch]i[ch]ialim, terribles creaturas negras como murciélagos” (Crumrine, 1973: 1124 y 1125). Al parecer, la denominada *chichi* es un pequeño ser alado que enferma a los humanos que no tienen aún muy desarrollada su *jiapsutia*, la fuerza vital como el caso de los recién nacidos y que por tanto, todavía no están bautizados (Doña Manuela López, Navobaxia, Sonora. Noviembre, 2018).

Aceves, *et. al.* 2010: 193).⁷⁸ Así, la enfermedad del niño causada por la *chichi* podría corresponderse con el padecimiento que le pudiera transmitir la madre por medio de la lactancia, si ésta ha consumido alimentos crudos o en descomposición (Ibídem).

3.4.3. *Animales potencialmente humanos: el venado, el nahual, el yoremgo'i y la yoremba'akot.*⁷⁹

Al igual que la tortuga Mateo y los niños-cochis anteriormente revisados, este tipo de seres también fueron exhumanos. Sin embargo, lo que los caracteriza es que presentan una estructura social similar a la humana por un lado, y por otro, una transformación en animal como consecuencia de una transgresión alimenticia y sexual. Así, la interacción entre hombre-animal ha sido muy cercana desde tiempos prehispánicos, los antepasados de los actuales yoreme atribuían poderes sobrenaturales a algunas especies de la fauna que posibilitan la comunicación e interacción entre ambos. Por ejemplo, tanto el mar como el monte tienen sus propios dueños, que a la vez son esposos y padres de los animales:

“Cuando alguien pesca, llama a la Vieja del Mar (Bawe Hamyo? ola). Ella es la protectora de la pesca, del Mundo Oceánico (Bowe Ania). Y si alguien quiere suerte durante la pesca, le debe pedir a ella, “Bawe Hamyo? ola, dame un pescado”. Ella y su marido, el Bawe O? ola, guardan los pescados, que son sus hijos (Usim) (...) Los animales del

⁷⁸ Recordemos que el alma está vinculada a un ser alado identificado en ocasiones con una pequeña avecilla o un murciélago, mientras que el espíritu está asociado con una paloma blanca (ver *supra*, 2.1.1.).

⁷⁹ Con este término denomino a aquellos animales (algunos de carácter mitológico) que comprenden una organización social, acciones y morfologías compartidas con los humanos. Aunque como veremos más adelante, estas características también se encuentran en otras entidades como los astros, los meteoros o algunos instrumentos musicales. En otras palabras, se trata de una *potencialidad ontológica* en donde los no humanos la manifiestan de una manera más completa e intensa que otros, y que al estar dotados de alma, los animales y otras entidades son humanos porque son sujetos potenciales (Viveiros de Castro, 2004: 52; 2010: 37).

bosque, Huya Ania (Mundo Forestal), también tienen un protector, el Viejo del Bosque y su Mujer (Huya O? ola y Huya Hamyo? ola). Los animales son sus hijos” (Crumrine, 1973: 1124).

- **El venado**

A este cuadrúpedo (*Odocoileus virginianus*) en tiempos antiguos, se le consideraba un animal con ciertas cualidades. Los cazadores formaban partidas de veinte a treinta hombres armados con arcos, flechas, lanzas y machetes; y en tiempos más actuales con rifles (Beals, 2016: 110 y 112). Aquellos que se dedicaban a su cacería se les denominaba *kóba masolóo* o “jefes cazadores de venado”, quienes:

“usaban una máscara y un disfraz de piel de este animal. Una vara en una mano y el arco en la otra simulaban las patas delanteras. El cazador imitaba los movimientos del venado. Con frecuencia éste le hablaba, o alcanzaba a oír el habla de estos animales, con lo que aprendía sus secretos. “Este no es un venado, es un traidor (*yaítowe*), podía decir un venado al verlo, –”*Yaítowe*” no es cahita, sino una palabra del idioma de los venados en el lenguaje que usan los cantantes durante la danza del venado cuando cantan a cerca de los secretos del animal” (Beals, 2011: 216).

Este mismo autor también reportó el liderazgo de algunas especies encabezadas por un jefe, principalmente los venados, el cual era conocido como *kambúha*, mientras que el de los animales terrestres era el sapo cornudo o *mókocot* (Beals, 2011: 218). En ocasiones el jefe de los venados se aparecía a ciertas personas quienes solían ser consideradas como chamanes, pues se recurría a ellos para que ayudaran en la cacería. Estos cazadores-chamanes:

“No se casaban, y con frecuencia dormían solos en los bosques [y] el jefe de los venados les mandaba una “esposa” de su especie. Otro venado sobrenatural (*so’ltéla*), en caso de que se disparase contra él sin matarlo, podía hacer que el cazador se llenara de gusanos, provocando así su muerte. No era posible atrapar a ningún animal sin el consentimiento de su jefe correspondiente. Ese permiso no se concedía si se arrojaban los huesos o la carne del venado a los perros o si se desperdiciaba la carne. Los huesos tenían que quemarse [...] Se dirigían plegarias al “jefe” de los venados pidiendo permiso para matar a uno de los suyos (...) Los varones cuyas esposas estuvieran menstruando, los que hubiesen quedado viudos poco tiempo antes y los que se ocupaban de los muertos, no podían cazar ni pescar” (Beals, 2011: 218 y 219).

En la cita de Ralph Beals se pueden distinguir varios aspectos que conciernen al tema aquí tratado. Primeramente, como seres *transespecíficos*, los chamanes-cazadores de venado necesitan “atravesar las barreras corporales entre las especies para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas (Viveiros de Castro, 2010: 40), en este caso, la de los venados por medio de la máscara y el disfraz confeccionados con la piel de otras presas. Más allá de una cacería, esta transmutación de cuerpos sugiere en cambio, una negociación entre los “jefes cazadores de venado” (*kóba masoléo*) y el jefe de los venados llamado *kambúha*. Efectivamente, esta *transespecificidad* como método preciso para la negociación, supone una *política cósmica* o *cosmopolítica* porque los cazadores de venado necesitan conocer al *otro* (los venados), personificarlos y tomar el punto de vista de ellos. Sin embargo, esta mirada es recíproca o reversible, ya que el jefe de los venados debe reconocer a los verdaderos cazadores-chamanes, pues conviene conseguir su autorización para poder cazar, de lo contrario, el permiso no se

concede si la carne de la presa se desperdicia, lo que implica entonces, no tomar más de lo necesario.

El carácter *diplomático* que adquiere la negociación entre dos seres transespecíficos deja entrever por otro lado, un posible enlace matrimonial entre el cazador y la presa que implica una serie de prohibiciones y restricciones para quienes se dedican a la cacería del rumiante. En este caso, deben ser personas solteras y dormir solas en el monte; casadas si la esposa no se encuentra en su periodo menstrual; o viudas, siempre y cuando el luto haya sucedido en un tiempo ya transcurrido, no reciente; y finalmente si alguien se “ocupa de los muertos”.

Estas restricciones equivalen a una correspondencia lógica de tipo tabú entre las esposas humanas de los cazadores y el cadáver del venado en la cita de Beals. Así, a la presa no se le puede dar caza y no es posible que sea asignada como pareja matrimonial si la esposa humana está menstruando, pues la sangre de ésta correspondería a la sangre de la víctima, por lo que la prohibición evita tener contacto con el flujo menstrual y con la sangre como producto de la cacería.

La viudez reciente y el hecho de que alguien “se ocupe de los muertos” equivaldría por otro lado, a quedar viudo de nueva cuenta y a la posterior manipulación del cadáver de la esposa venado. Entre los yoeme o yaquis estas prohibiciones son semejantes, en donde el cazador y la presa sugieren una cierta relación: “cuando un indio mataba un venado, sólo disponía del cuero y repartía la carne entre todos sin probarla; él a su vez comería de lo que otro cazara [...] El cazador no podía comer de él ni un solo trozo, y permanecía aparte” (Guerrero y Gutiérrez, 2011: 50). Vemos de nueva cuenta aquí, la prohibición alimenticia en términos de un cierto tipo de canibalismo, pues si consideramos que entre la presa

y el cazador hay una suerte de matrimonio interespecífico, el hecho de no probar la carne del venado, evita consumir a la esposa humana. Aspecto contrario en el caso de la tortuga Mateo y los niños-cochis, pues como exhumanos, ambos fueron transformados en animales para poder ser consumidos.

Como sucede en la cacería del cérvido con los tlapanecos del estado de Guerrero, “el consumo de la presa por el cazador puede ser visto como el casamiento del cazador con la presa [y] el consumo de la carne equivale al consumo del matrimonio, o dicho de otro modo, al acto sexual” (Dehouve, 2008: 20).⁸⁰ Algo similar sucede con los nahuas de Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla, cuando se advierte que:

“el habitante del inframundo es también un curandero de los seres que el cazador ve como animales. Al donarle una serpiente como esposa, el *tepehuani* [dueño de los animales] muestra al cazador que esa es tan sólo una realidad aparente y que, en consecuencia, los animales pueden ser vistos como humanos” (Millán, 2010: 183; 2014: 209).

¿A qué viene el tema del matrimonio, el acto sexual, el alimento y las relaciones incestuosas dentro del concepto de gente? Estos elementos no son exclusivos de los humanos, pues como veremos, están presentes en otros colectivos, lo cual contribuye a comprender que el concepto de *gente* tampoco recae exclusivamente en la especie humana.

⁸⁰ La asociación entre comer y copular la refiere por su parte Fidel Camacho al analizar varios mitos de tradición yoreme que aluden a los tamales denominados metafóricamente vaginas. (Camacho Ibarra, 2017: 129 y 130).

- **El nahual**

Continuando con los animales potencialmente humanos, la figura del nahual habita y coexiste en un mundo paralelo al de ellos. Uno de los rasgos del nahualismo es la capacidad de transformación de una persona en animal; no obstante, el término *nahualli* tiene un carácter polisémico que hace difícil su traducción, el cual, dependiendo la región indígena, se conoce como *brujo* o *entidad compañera* (Martínez González, 2010: 256 y 257).⁸¹

Si tomamos en cuenta que el nahualismo generalmente sugiere una transformación del hombre en animal dentro de un posible libre albedrío, quizás lo que suceda en el contexto etnográfico de otras regiones del país no sea exactamente denominado como tal, aunque en su forma y contenido remitan a las narrativas locales donde se vean involucrados animales con figuras humanas. Si bien lo que sucede en los pueblos del noroeste mexicano al referirse a la noción del nahual en asociación con un animal, generalmente un perro enorme o tecolote, esta concepción carece de su sentido más general: el del vínculo con un hechicero o brujo, tal como sucede con los yoleme de Sinaloa (López Aceves, 2013a: 161).⁸²

La existencia del nahual está asociada a una entidad etérea similar al espíritu de las personas, tiene forma de un enorme perro cuyos ojos flamígeros resplandecen en la noche. Su corporeidad volátil lo hace “surgir o desaparecer repentinamente, deja una gran peste; huele a animal, es muy apestoso, “como

⁸¹ Junto con la noción de nahual o *nahualli* está la de *tona* o *tonalli*, que en términos mesoamericanos es el animal compañero de una persona el cual lo custodia desde el momento de su nacimiento hasta su muerte. Así, se conoce al *tona* “como animal compañero de la persona y *nahual* como el especialista “brujo” que se transforma en animal” (Bartolomé y Barabas, 2013: 26).

⁸² El *moriac* es un *brujo* o *hechicero*, el cual a veces es vinculado con el Diablo, pues se encarga de hacer el mal a los demás. Al parecer, el *moriac* es una persona que no necesariamente se transforma en animal.

podrido”, su fetidez es similar a la que hiede en un panteón sucio y orinado de muchos días” (López Aceves, 2013a: 171). A parte de estas descripciones, en el caso sonoreense se dice que el nahual “se hace grande y chico” cuando permanece de pie. Tanto en Sinaloa como en Sonora, este ser –al igual que la pequeña avecilla o murciélago denominado *chichi-*, da de mamar a los recién nacidos que aún no han sido bautizados, o se los roba, “se los lleva, pero luego los deja sin dañarlos. No obstante, algunos afirman que se los come” (Ibídem).

Dado su parecido con otro ente, el *yoremgo’i* o persona-coyote, se considera que el nahual es el resultado de una transformación por no haber respetado a algún familiar en términos de relaciones sexuales, “de ahí su maldición, que lo lleva además a rondar la casa donde vivió. Quienes lo conocieron lo corren porque no aceptan su falta” (López Aceves, 2013a: 173).

De acuerdo con López Aceves, la noción del nahual no es compatible con su homólogo mesoamericano, ya que su presencia en el norte pudo haber sido posible debido a su difusión en el periodo colonial muy presente en el centro del país. Habrá que considerar también, que como ser *potencialmente humano*, tiene predilección por la comida guisada, pero en especial le gusta el nixtamal. Este ser, del mismo modo que el coyote *yoremgo’i* es una “persona maldecida”, “es un hombre que no respetó a la familia. El nahual tiene esa apariencia, dicen, por haber golpeado a su madre o por haber tenido sexo con ella” (López Aceves, 2013a: 173). Llegados a este punto, resulta necesario aclarar las figuras del *yoremgo’i* y de la *yoremba’akot*.

3.4.4. *Yoremgo'i y yoremba'akot: persona-coyote y persona-serpiente*

En la introducción a esta tesis mencioné que aquellos quienes se ven involucrados en una relación incestuosa son desterrados de su comunidad, y por lo tanto, ya no son consideradas personas cristianas al otorgárseles la categoría de *ka'ba'tori*, es decir, *pecador*. En este sentido, si tomamos en cuenta que ya no tienen la categoría de persona, entonces ¿cuál es su condición ontológica? Podemos encontrar aquí una contradicción, pues si al cometer dicha transgresión los *ka'ba'tori* ya no gozan de aquella categoría, y por el contrario, su alma es transformada en coyote o serpiente, el término *yoremgo'i* o *yoremba'akot* los liga automáticamente al concepto de gente o persona. Además, basándonos en lo dicho por algunos interlocutores, aunque los transgresores sexuales se hayan transformado en estos seres, “sigues siendo gente”, como me lo indicó un oficio cantavenado. De tal manera que la transformación en mitad humano y mitad animal nos remite a considerarlos como una especie de *híbridos ontológicos* que comprenden entidades no humanas con atributos humanos (Castillo y Berrocal, 2013: 36). Ahora bien, a estos seres se les denomina como “hombre coyote” para el caso del *yoremgo'i*, y “hombre culebra” para la *yoremba'akot* (López Aceves, *et. al.* 2010: 191; Moctezuma, 2014: 1142; Moctezuma, *et. al.* 2015: 86; Camacho Ibarra, 2017: 47), no obstante, me parece más acertado identificarlos como “gente o persona coyote” y “gente o persona culebra”, tomando en cuenta que el vocablo */yoremel/* no alude al género sino a un gentilicio. Además, en términos etnográficos, el hombre no es el único que se transforma en estos fabulosos

animales, sino también la mujer.⁸³ De ahí que cuando se refieren a estas dos entidades zoomorfas, algunos interlocutores señalan que los no bautizados y los pecadores –en especial quienes cometieron incesto– al convertirse en coyote o serpiente siguen teniendo la calidad de *gente*.

A parte de estar compuestos la mitad de su cuerpo en animal y la otra mitad humana, también se piensan como una especie de *espíritu*, *aire* o *sombra*, principalmente en el caso del *yoremgo'i*, que junto con el *jousi* o “fantasma”, es un humano metamorfoseado en animal, derivación de haber cometido alguna falta grave (López Aceves, *et. al.* 2010: 191 y 192; Moctezuma, *et. al.* 2015: 89). En este sentido, “una transgresión de tipo social [tiene] “efectos” en el cuerpo o en el medio ambiente natural o a la inversa” (Olavarría, 2003: 229 y 230). De tal modo que cuando se desata una gran tormenta con truenos y rayos al momento de celebrarse algún funeral, se dice que es señal de que el difunto ha cometido incesto, y que su alma, transformada en serpiente *yoremba'akot*, ha sido arrojada al océano, el mundo marino o *Ba'we Ánia*. Sin embargo, esta transformación no es producto únicamente a consecuencia del incesto –si bien es la más referida–, ya que también se da como castigo a quienes no cumplen de manera íntegra con el *tekipanoa* o el trabajo ritual, al dejar incompleta la promesa de realizar el ceremonial religioso comunitario.

⁸³ En todo caso, si tomamos como referencia al género serían *oou go'i* / *oou ba'akot* para el “hombre coyote y “hombre serpiente”; y *jammut go'i* / *jammut ba'akot* para “mujer coyote” y “mujer serpiente”, pero tales vocablos no existen. Esto se refuerza con el argumento de que en el *yoremnokka* o *yoremnokki*, es decir, la lengua yoreme el pronombre no está diferenciado, pues /la/; /el/; /ella/; /ellos/, se escribe igual: *áapo* (él, ella); *bempo* (ellos, ellas) (Lionnet, 1977: 18 y 19; Buelna, 1989: 56 y 57; Almada, 1999: 272).

• *Yoremgo'i*

Uno de los rasgos que caracterizan al coyote (*Canis latrans*) es su sexualidad, la cual se asocia al erotismo, el placer, la lujuria, la seducción y la sobrepotencia sexual, (Olivier, 1999: 118; Lopez Austin, 2006 [1990]: 163).⁸⁴ Cabe destacar aquí su característica transgresora, particularidad que nos ayudará a entender por qué las especies animales no sólo son buenas para pensar, sino también para prohibir (Tambiah, 1969). En su calidad de “coyote viejo”, se dice que *Huehucóyotl* sostuvo relaciones sexuales ilícitas en Tamoanchan, uno de los lugares sagrados de los antiguos habitantes del Altiplano Central (López Austin, 2011), al seducir a la diosa Xochiquétzal. Debido a su carácter rijoso, se le describe como raptor de mujeres. Incluso el vocablo náhuatl *coyoquetza* (“erguirse como coyote”) hace referencia a aquél varón que pretende “tener relaciones con una mujer imitando a los animales” (Olivier, 1999: 118).

En nuestro caso, en un relato mítico sobre el nacimiento del cerro del *Bayajorit* y la danza de *pajcola*, se menciona que *Bäiruby*, “el espíritu del agua sagrada”, hace un pacto con el coyote, el cual consiste en que cada yoreme fuerte de la tribu al fallecer, se transforme en dicho animal (Borbón y Buitimea, 2016: 23).⁸⁵

“ambos van a ser como dos pies que caminan juntos, aprendiendo uno de otro (...) La madre [Birisewa] hace que coyote y *Bäiruby* sean una sola persona, integró toda la

⁸⁴ Otro elemento que se le atribuye al cánido es el de ser un animal que roba el fuego, cualidad que comparte con el tlacuache, el zorrillo y el zorro (Olivier, 1999: 117 y 118). Los mexicas lo nombraban *Huehucóyotl*, “coyote viejo”, el cual era conocido como el dios de la música y la danza (Seler, 2008 [1909]: 64).

⁸⁵ Al parecer, un “yoreme fuerte” se refiere a alguien que tiene *jiapsutia* o *jiapsi utia*, el corazón fuerte, por lo tanto, nadie puede hacerle algún mal. También puede referirse a quien recibió la *gracia* divina o *sewa migri* para realizar algún oficio (el *sewa taaka* o cuerpo flor de los yoemem), el cual es donado a danzantes, músicos o curanderos, entre otros.

sabiduría e instinto del coyote en este y desde entonces Băiruby y coyote albergan en un mismo cuerpo. Este coyote le hace ser más libre, más bromista, más tramposo, como también más sabio y payaso. (Es aquí donde nace el yorem go'y)" (Borbón y Buitimea, 2016: 23).

En la parte inicial de este mito se menciona que el héroe cultural –de nombre *Paxco*–, antes de ser convertido en el *espíritu del agua sagrada*, era una persona grotesca que copulaba con los animales del monte, entre ellos, una víbora, por lo cual las mujeres de la tribu yoreme lo rechazaban. Fue nombrado como *Băiruby* después de haber sido devorado y defecado tres veces por una imponente serpiente que emergió desde las entrañas de la tierra, llevándolo hacia sus profundidades de donde salió como chamán-cazador, y portando una flor de capomo (*Brosimum alicastrum*) en lo alto de su cabeza que la madre *Birisewa* le obsequió (Borbón y Buitimea, 2016: 21). Al final, el relato menciona al *yoremgo'i*, un ser mitad humano y mitad animal.

Lo que llama la atención, es el hecho de que se indique que *Băiruby* y Coyote sean una sola persona. ¿Qué nos dice la unión de *Băiruby* y Coyote en un solo ser, y la transformación de quienes transgreden las normas sociales como el incesto en el coyote *yoremgo'i* o la culebra *yoremba'akot*? Esto hay que tenerlo presente porque como planteé en la introducción, la transgresión y su posterior transformación, nos van a conducir a la vez, hacia la idea de una conversión de las almas de los oficios (músicos y danzantes) y de los *ka'bato'ri* en posibles ancestros o antepasados por una parte, y por la otra, se trata entonces de

regresar a la animalidad, esta calidad ontológica de donde todo surge, y en donde todos los colectivos son considerados diferentes especies de *gentes*.

Ahora bien, el coyote en su calidad de *yoremgo'i*, “es como un animal feo; a otros [coyotes] se les ve la cara de gente” (Doña *Jandina*, fiestera de El Júpare, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012); es decir, tiene el cuerpo del cánido pero con rostro humano. A consecuencia de su condición animal, el alma del *yoremgo'i* va de pena en pena llorando por el monte o por los cementerios como un fantasma o *jo'usi*.⁸⁶ El *yoremgo'i* excava los sepulcros para desenterrar a los cadáveres de los niños recién nacidos denominados *chúbakte*; infantes que fallecieron antes de los ocho días y que no pudieron ser bautizados.⁸⁷

“Ese animal dicen que ya llevaba a los chamaquitos [*chúbakte*], y la gente ya estaba muy enojada porque se les morían. Ese animal era una mujer de allí que se había muerto, pero era una mujer así como te digo, bien sinvergüenza. Esa mujer se murió y se convirtió en *yoremgo'i* y dicen que al niño que enterraban así *chúbakte*, los escarbaba y se los comía” (Doña *Jandina*, fiestera de El Júpare, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012).⁸⁸

⁸⁶ Dado que “en el *huya ania* también impera la malignidad, sobre todo por las noches, algunos seres como el *yorem go'i* asustan más en el monte que en el pueblo” (Moctezuma *et. al.* 215: 89), mientras que el *jo'usi* asusta principalmente en los poblados.

⁸⁷ De hecho, al parecer, el *Canis latrans* suele merodear por los camposantos. Al respecto Beals menciona haber observado varios cráneos de éste cánido sobre algunas tumbas, aunque a decir verdad, no tiene la certeza para afirmar si las osamentas son de coyote o de perro (Beals, 2016: 187).

⁸⁸ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra. El término *chúbakte* es una palabra que dejó de usarse. Se refiere de manera más precisa cuando una mujer tenía relaciones sexuales y observaba al mismo tiempo al bebé recién nacido. En este acto, el bebé enfermaba y a los pocos días fallecía. (Tomasita Yocupicio y Doña Gloria. Audio grabado, transmitido y proporcionado vía WhatsApp. Marzo, 2019). No obstante, quizás el vocablo puede estar asociado con la enfermedad del *pujo* descrita al final del apartado 3.3., donde debido a la cualidad caliente de la mujer menstruante, o al retomar las relaciones sexuales después de la cuarentena, el bebé se enferme de diarrea o cólicos hasta ponerse colorado, por lo que podría fallecer.

El hecho de escarbar para extraer los cadáveres y devorarlos, es una cualidad del coyote que lo identifica como animal terrestre. La narrativa de los pimas⁸⁹ hace referencia a esta característica, cuando Conejo murió tras ser mordido por la víbora de cascabel Niño Suave. Tras su muerte, las cuatro tribus de hombres y animales temían sepultar a Conejo pues “Coyote seguramente lo desenterrará” para comerse su corazón (Olmos, 2005: 183). La mención del coyote como un animal devorador y hambriento también la encontramos en varios contextos mitológicos tanto de los pueblos indígenas prehispánicos como actuales.⁹⁰ Por ejemplo, los *cucapá* de Baja California mencionan en un mito que tras la muerte de *Sipa* –uno de los hermanos creadores del mundo–, Coyote pretendía comerse su cadáver. Sin embargo, en un descuido de Coyote, la gente dio inicio a la cremación de *Sipa*, evitando así, ser devorado por el cánido (Olmos, 2005: 79). Un testimonio yoreme menciona que el coyote, a parte de ser un devorador, también es un animal *nayutero* que presagia la muerte de las personas humanas:

“El coyote es *nayutero*, aúlla cuando se va a morir alguien. Cuando uno muchas veces va por allá en las tierras [campos de cultivo o en el monte] y come *lonchi* [refrigerio], hay veces que deja pedazos de comida, de tortilla o de lo que deja ahí. O si va a la leña y deja [restos de] comida, ya cuando uno se muere, aquél coyote anda aullando. Dicen que la persona se muere cuando el coyote come de lo que haya comido el que se murió” (Don Herlindo *Lindo* García, *Máistro* rezandero (q.e.p.d). El Júpare, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012).⁹¹

⁸⁹ Al igual que los guarijíos, se localizan en la parte central de los estados de Sonora y Chihuahua sobre las montañas escarpadas de la Sierra Madre Occidental.

⁹⁰ Ver por ejemplo, López Austin (2006); Seler (2008 [1909]); Carreón y Camacho Ibarra (2011) y Rodríguez Valle (2013). Por otro lado, recordemos que el nombre del Rey Poeta de Texcoco, Netzahualcóyotl, significa “coyote hambriento” o “coyote que ayuna”.

⁹¹ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

Otra característica del coyote es su capacidad transformadora en otro personaje u otro cuerpo, por lo que también lo hace ser un *trickster*.⁹² Los *k'miai* –grupo étnico que habita en Baja California y parte del suroeste de Estados Unidos– relatan la muerte de Gato Montés cuando Coyote lo arroja a un barranco. Una vez muerto, Coyote le quita la piel para disfrazarse con esta y así engañar a Lucero, la esposa del felino. Lo despoja también del hígado para dárselo a Lucero y pedirle que lo cocine para él porque tiene mucha hambre (Olmos, 2005: 134 y 135).

De vuelta con los yoreme, la calidad anímica del *yoremgo'i* se puede desdoblar tanto en vida como en la muerte, es decir, que la persona pecadora en vida también puede ser vista como un coyote: cuando está en cierto lugar en su calidad de humano, al mismo tiempo aparece llorando en forma de *yoremgo'i* en otro sitio cercano, tal y como lo atestiguó una interlocutora al ver a su suegra sollozando como coyote cerca de la iglesia del poblado, y al mismo tiempo, estar agonizando en su cama dentro del hogar. Hay quienes han escuchado lloriquear al *yoremgo'i* cuando merodea cerca de los poblados penando y saldando su culpa. Como animal *nayutero*, también predice una muerte próxima: “El coyote es un “demonio”: siempre aparece o aúlla cerca de las casas cuando las personas están muriendo; lo mismo hacen el zorro (aíyi) y las lechuzas” (Beals, 2016: 110). La transfiguración del *yoremgo'i* como consecuencia del incesto consanguíneo o por afinidad, no son las únicas modalidades, ya que también comprende las

⁹² Dentro de la disciplina antropológica, algunos personajes con características antropomorfas son analizados desde la figura ritual del *trickster*: “truquero” o “trampero”. Estos héroes culturales se identifican por estar ubicados dentro de los esquemas binarios: son burladores pero también burlados. Además de ser maestros del engaño y la metamorfosis (Geist, 2003), también son los creadores del mundo primigenio, tal y como aparece el coyote en diversas mitologías de varios grupos étnicos del noroeste mexicano (Olmos, 2005).

transgresiones alusivas al aspecto ritual, por ejemplo, la posible transformación del *máistro* rezandero en este ser a causa del alimento en los responsos, como se verá más adelante.

- ***Yoremba'akot***

Otro animal referido de manera específica en las transgresiones sexuales, es la serpiente denominada *yoremba'kot*, la cual como veremos, está asociada a los cuerpos de agua, pues la raíz */ba/* indica a este recurso natural. Resulta interesante ver que el ofidio esté referido en varios contextos como el mitológico o arqueológico, en donde se encuentra vinculado con características pluviales, acuáticas o sexuales, y representado de manera zoomorfa en varias regiones de diferentes grupos étnicos del país o de Estados Unidos. No obstante, habría que preguntarnos si se trata de un vínculo o asociación a estos elementos, o la serpiente es en sí misma lluvia, agua, etc. Veremos también que dentro del contexto arqueológico, la figura de una serpiente zoomorfa aparece representada en varias vasijas. ¿Por qué precisamente en forma humana?

En lo que respecta a la cerámica hohokam y chalchihuites,⁹³ se destacan elementos iconográficos comunes de ambas tradiciones en donde se establece un puente cultural entre purépechas, chalchihuiteños, el noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos (Carot y Hers, 2006: 47 y 48). En algunos de estos elementos sobresale la figura de un ser mítico nombrado como “el hombre-

⁹³ La cultura hohokam se desarrolló en el suroeste de los Estados Unidos, principalmente en Arizona y el noroeste de México, en Sonora. La cultura chalchihuites por su parte, tuvo su auge en los estados actuales de Durango, Jalisco y Zacatecas. La cerámica está fechada a partir del 700-1100 d. C., para la hohokam, y del 500 al 800 d. C., para chalchihuites (Carot, 2000: 100).

serpiente”, cuya figura está diseñada en platos de cerámica que expresa la simbiosis religiosa purépecha-chalchihuiteña (Carot y Hers, 2006: 60 y 61).

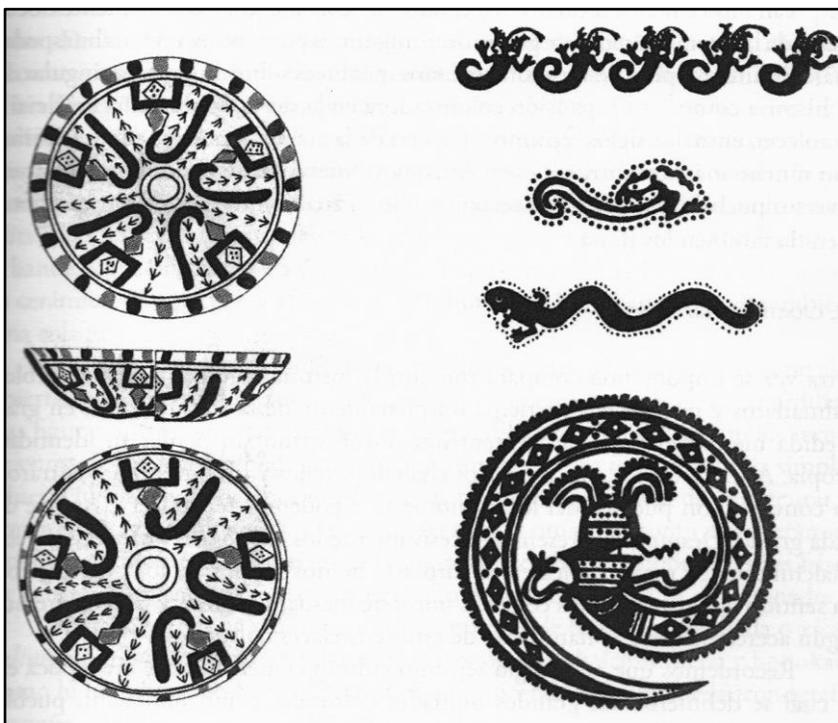


Imagen 1. Figuras del hombre-serpiente. Fuente: Carot y Hers (2006: 61).

En la parte inferior derecha de la imagen, se puede apreciar una figura zoomorfa enroscada con las manos flexionadas. De su boca sobresale lo que parece ser una lengua, y en la parte alta de la cabeza, dos protuberancias de forma arqueada semejantes a una cornamenta. De acuerdo con Carot (2000: 104), las serpientes y lagartos asociados a la figura humana “se relacionan con antiguos símbolos de fertilidad y del cultivo [...] Otros están directamente relacionados con el mundo de los muertos”. No obstante, los datos arqueológicos referidos aquí, no son suficientes para explicar de manera más detallada el contenido ontológico de la figura serpiente-humano, por lo que resulta indispensable recurrir al uso de la etnografía para explorar otro punto de vista acerca de este personaje. Tanto los

relatos mitológicos como etnográficos que deja de lado la arqueología, explican de alguna manera a las serpientes como *gente*. Dentro de la narrativa mitológica guarijío, se describe cómo los humanos tienen que hablarle a la serpiente para que entregue a los parientes que han sido capturados y llevados al lugar donde ella vive.

Las Sierpes son como la gente

“[...] Viven en los aguajes, en los ojos de agua y los andan cuidando. Si se les mata, se secan, y en ocasiones agarran a la gente, por el suspiro lo agarran a uno y se lo llevan y enferman de susto; aunque a veces uno no se da cuenta de cómo fue. Entonces, otro, el que sabe, tiene que hablarles para que entreguen al enfermo. Tienen que atravesar tres puertas. Ellos preguntan lo que buscan, y uno tiene que responder que a una persona. Luego sigue adelante, a un lugar donde hay mucha gente, y ahí le dicen si será éste o ése, enseñándoles varios, y entonces cuando se le reconoce, se le pide a la Sierpe que se lo entregue. Es como si fuera un sueño, es en el sueño donde se hace todo esto. Además se le puede dar ocotillo con ajo al enfermo de susto, porque eso no le gusta a las Sierpes, y así lo dejan ir; pero si se tardó mucho, ya no hay remedio, nada que hacer. Algunas Sierpes son mujeres y pueden enamorar a los hombres si se lo proponen. Yo una vez vi una que se andaba peinando. Le silbaba, y volteaba pero no me veía, hasta que se dio cuenta y se escondió. También en algunos aguajes hay *toros* enormes” (Olmos, 2005: 205).

Entre las principales características narradas por los guarijíos sobre la serpiente, destacan su asociación con lugares acuosos como los aguajes y ojos de agua, sitios que están a la custodia de este animal. Si se les mata, como menciona el relato, estos lugares se secan, por lo tanto, es necesario mantener a las serpientes con vida o no molestarlas, ya que el agua es indispensable para la subsistencia. El

reptil puede capturar a la gente y enfermarla; para sanarla, se le da un remedio para que deje ir al enfermo. La serpiente es un animal con el cual se negocia tanto la vida y la salud de los humanos, como la de los aguajes, pues éstos se secan si se se le da muerte.

Los pimas al igual que los guarijíos, consideran a estos reptiles como guardianes de las ciénegas, “tienen la peculiaridad de vivir en el agua, [y] también comparten las mismas cualidades e incluso la forma física de los humanos” (Oseguera, 2013: 108). Las serpientes en su calidad de *gente*, son llamados *oichkama*,⁹⁴ pequeños seres de color verde, “con el pelo largo hasta la cintura y de color güero [...] son vistos como entes peligrosos, pues son los causantes [...] de la enfermedad del ‘susto’”(Ibídem).

En algunos relatos pimas, las acciones de los personajes y su transformación en serpientes, más allá de su relación con los sitios acuíferos, incluyen la enseñanza de una norma social que rige la vida comunitaria. Así por ejemplo, se pone en entredicho el maltrato intrafamiliar del marido hacia la esposa, de la madre hacia los hijos o el consumo y abuso del alcohol (Oseguera, 2013: 112, 113 y 114). Llama la atención la similitud de dos mitos pimas con una de las serpientes chalchiuiteñas, y otra con la de los indios pueblo.

En un primer mito descrito por este autor (Oseguera, 2013: 113), el hombre que se convirtió en serpiente por pegarle a su mujer es llamado *o’ok*, “hombre-

⁹⁴ De acuerdo con Andrés Oseguera, algunos pimas se dicen así mismos como *oichkama*, “nativo de”, es decir, oriundos de un territorio particular (Oseguera, 2013: 99). El autor advierte que el término no es un referente étnico, como lo es por ejemplo el de *o’odam*, que históricamente ha indicado a los forasteros, “vecinos y talvez los enemigos de los propios pimas”. En la actualidad es utilizado con el significado de “gente”, ya sea que vivan en otro pueblo o que hablen una lengua distinta al pima (Oseguera, 2013: 97 y 98). El término *oichkama* también se refiere a la “gente antigua que vivía como los pimas viven ahora, pero el mundo se volteó hace mucho tiempo y ellos (los *oichkama*), quedaron bajo la tierra, y sólo a través de las ciénegas se puede llegar a su mundo” (Ibídem: 111).

serpiente”, término que utilizan Carot y Hers para designar a la figura zoomorfa con los brazos semiextendidos y dos cuernos en la parte alta de la cabeza, perteneciente a la cultura chalchiuites (*op. cit.*, 2006: 61). La segunda variante mitológica narra los celos del esposo hacia su mujer a consecuencia de su cercanía de ésta con los animales, algunos de ellos domésticos como caballos y burros. A causa de una inundación en el hogar, la señora comenzó a convertirse en serpiente con un cuerno en la cabeza, al igual que la de los indios Pueblo. El ofidio de estos últimos está asociado a los elementos celestes y eventos meteorológicos, como los ritos solsticiales, la estrella de Venus, el cielo, el culto al sol, y sobretodo, al mundo subterráneo. Así, “los mitos relatan que las vastas reservas de agua debajo de la tierra están controladas por la serpiente cornuda” (Schaafsma en Oseguera, 2013: 131).

Ahora bien, en el caso yoreme, al interior del cerro el *Bayájorit* o *Bayájuri* hay un cuerpo de agua, “una laguna”, toponimia de donde deriva el nombre de *Ba'ayajorit*, palabra antigua yoreme que describe al “agua estancada” o “agua en un charco”. Aquí vive una enorme culebra que se dice, come gente y ganado.

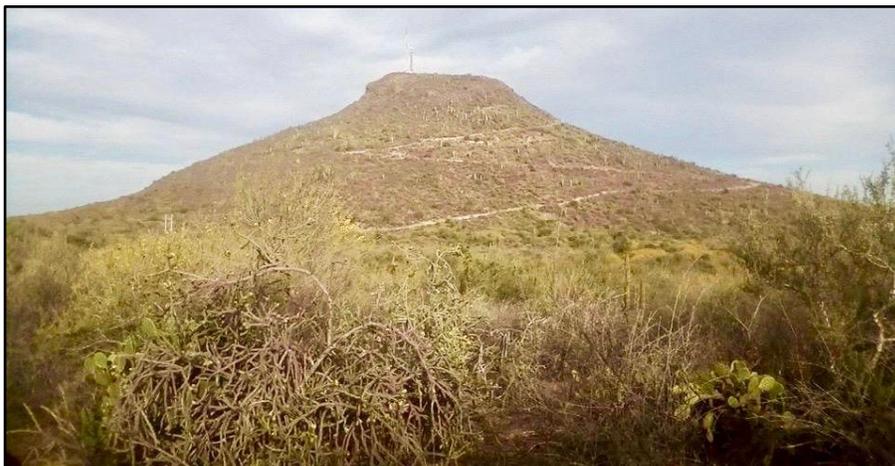


Foto 21. *El cerro del Bayájorit.* Fuente: página de Facebook *Paredón Colorado*. 30 de marzo del 2020.

Por otro lado, a causa de la contaminación severa que padece el río Mayo y debido al control y manejo del agua en la presa Mocúzarit, su caudal ha llegado a reducirse y secarse casi por completo. A pesar de ello, hay partes donde este recurso permanece en forma de estanque y es medianamente abundante. La explicación que dan algunas personas con relación al río seco, en oposición a ciertas partes aisladas donde el agua es más exuberante, es que justamente en esa porción del afluente “vive una *yoremba’akot* gigante”, la guardiana del sitio.



Foto 22. *Lugar de encanto en el río Mayo.* Entre La Bocana y El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Junio, 2014.

Esta área es concebida como un lugar de *encanto*, ya que allí reside una serpiente en forma de mujer que suele salir a la superficie mientras se baña y cepilla su larga cabellera. Algunas personas mencionan que se trata de una sirena, otras aseguran que en realidad es una joven con cuerpo de serpiente, pues su extensa cola alcanza a abarcar varios metros más allá de la represa.

Otro tipo de ofidio es nombrado *na'amu ba'akot* o culebra de nube, el cual puede convertirse en ciclón o huracán y que baja en forma de culebra hacia los cuerpos de agua como el océano o el río. Se dice que el alma de alguien que cometió incesto debe morir por segunda vez para saldar su culpa: el pecado realizado en vida con algún pariente. Si ya muerto el individuo la tormenta no se lleva su alma, ésta convertida en serpiente, “se entierra, se enrosca. Allí se barrena y se va para abajo, hace agua, hace noria y ahí queda, ahí le llueve y queda agua” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2014).



Foto 23. *Na'amu ba'akot*, la culebra de nube o culebra de agua I. Navobaxia, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2013.



Foto 24. *Na'amu ba'akot, la culebra de nube o culebra de agua II.* El Salitral, Etchojoa Sonora. Diciembre, 2018. Fotografía: Tomasita Yocupicio.

Dentro de las elevaciones una enorme serpiente tiene su guarida: “en el cerro *No'men* está una culebra, un cerro grande de La Aduana para allá [hacia la sierra de Álamos], dicen que ahí está la culebra pero bien grande. En el lomo tiene acero, por eso [*Sujan*] no le hace nada, pero ya la tiene *noqueada*, le tiene quitado un ojo y un cuerno” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017). Un ser serpentino de forma parecida es el denominado *Temuutzze*, monstruo subterráneo que porta en la cabeza un casco metálico en forma de serrucho con el cual se abre camino desde el interior del cerro hasta el océano (Camacho Ibarra, 2017: 115 y 198).

Como vimos al principio de este apartado, la imagen de una serpiente cornuda se distribuye desde el suroeste de Estados Unidos hasta el norte y centro

de México, donde se recalca la importancia simbólica y ritual que tiene el ofidio en ambas regiones:

“[la serpiente] se vincula estrechamente con los cuerpos de agua incluyendo al mar. Los hopis dicen, al igual que en Mesoamérica, que en los manantiales y ríos viven las serpientes de agua [...] En las aguas subterráneas reside una serpiente cornuda, Kolowisi la llaman los zuñis [...] La deidad correspondiente de los hopis es Paalölöqangw, monstruo mítico de proporciones gigantes y con un cuerno en la frente. Esta deidad poderosa es el “Señor de los Océanos” quien suele portar un collar de conchas marinas. A él se le pide la lluvia y, en caso de sequía, puede hacer que el agua brote de los manantiales. Sin embargo, también tiene aspectos negativos y en este sentido puede ser causante de inundaciones y temblores [...]” (Broda, 2008: 247).



Imagen 2. “Dibujo de una serpiente en una cueva. Naráachi, Carichí, Chihuahua, 2007. Foto: Marco Vinicio Morales”. Fuente: Pintado, *et. al.* (2015: 43).

Ahora bien, ¿a qué se debe la cornamenta en este tipo de serpientes? Como se indicó, los enormes monstruos serpentinos –el que vive en el cerro *No'men* y el

denominado *Temuutzze*– tienen acero en su cuerpo, uno en el lomo y el otro en la cabeza en forma de casco y serrucho respectivamente. Al estar estancada el agua al interior de los cerros, es necesario llevarla hasta el mar para abastecer a la humanidad y regar los cultivos. Con estas herramientas (ya sea un cuerno, las astas completas o el lomo y casco de acero) la serpiente va abriendo una brecha para que el agua fluya desde el cerro hasta el océano en forma de río, por eso se dice que las culebras son las guardianas de estos sitios. Desde una vista aérea se puede observar cómo los afluentes tienen este carácter ondulante que evocan al cuerpo de una serpiente gigantesca.

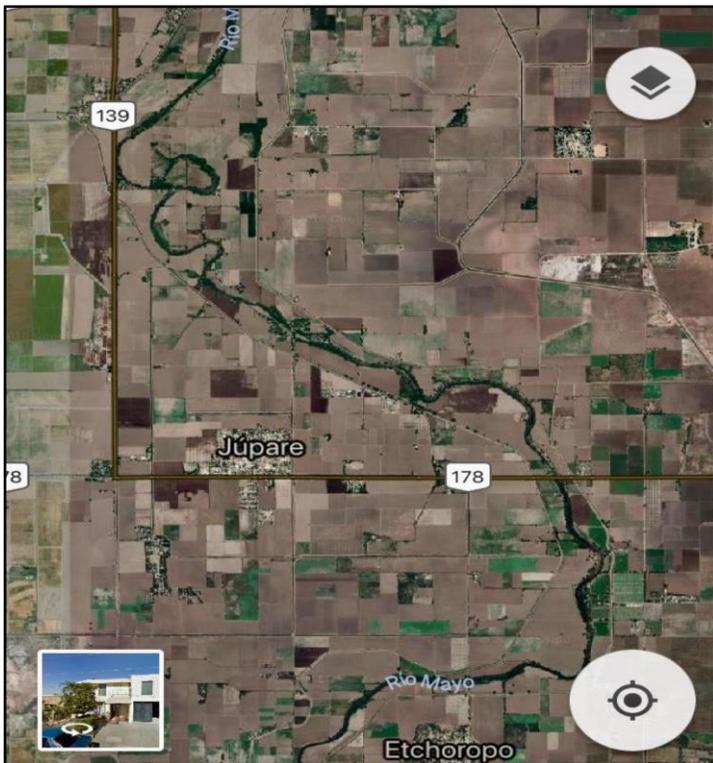


Imagen 3. El río Mayo en forma serpentina. Fuente: Google Maps. 13 de marzo del 2018.

En este sentido, “también se concibe que, caídas las aguas sobre la tierra, forman una gran serpiente provista de un cuerno. El animal utiliza esta protuberancia para romper la tierra, formar los cauces y llevar las corrientes hasta su desembocadura en el mar” (López Austin y López Luján, 2009: 156). Por otro lado se menciona que:

“Hay una creencia mayo bastante generalizada en torno a una especie de serpiente negra (*bákot*, *bá'bakot*), con cuernos como de carnero, que manda sobre las aguas. Estas serpientes viven en pozas de agua que nunca se secan. Cuando salen por las pozas y se van por los ríos, hacen que éstos crezcan e inunden el territorio circunvecino. Esto causa grandes daños, aunque también tiene resultados benéficos porque después de la inundación es seguro que las cosechas serán buenas. Las serpientes se vuelven todavía más grandes tras llegar al océano (Beals, 2016: 315 y 316).

Se puede afirmar que la serpiente es el mismo río que viaja desde la sierra hasta el mar, incluso los accidentes geológicos como los cerros y cordilleras son concebidos como una sierpe de enormes dimensiones que conforman las montañas en el eje noreste-suroeste al norte del río Fuerte en Sinaloa (Crumrine, 1973: 1145); la sierra del *Baakateebe* en territorio yaqui con la petrificación de la mítica serpiente (Lerma, 2011: 51), o la decapitación y el cercenamiento de la cola del reptil que dió origen a los cerros el *Bayáorit* y el *Gobi* o *Bobi* en el valle del río Mayo (Camacho Ibarra, 2017: 116). De este modo,

“la serpiente es flujo, camino, conducto, vehículo y carga. Es tanto curso como cauce: se erige como la vía que comunica los distintos espacios cósmicos (...) también recorren el firmamento y el mundo de los muertos de un lado a otro, que transportan los meteoros y que, a partir del Monte Sagrado, se extienden en forma radial, cavando los túneles y los ríos que llevan el agua al mar” (López Austin y López Luján: 2009, 152 y 153).

Podemos afirmar que la serpiente no solo es lluvia, río o cerros, sino que también tiene la categoría de gente, como lo he tratado de mostrar. Por otro lado y como veremos en el siguiente apartado, se trata de un ser que anteriormente fue un humano o *exhumano*. Finalmente, en el Alto río Mayo los guarijíos afirman que éste se formó a partir de una mujer que fue envenenada por su marido, quien le dio de tomar un té de *chiricote* –una planta muy tóxica– provocándole hinchazón en el cuerpo. La mujer comenzó a retorcerse y a arrastrarse por el suelo hasta transformarse en una serpiente grande. Este reptil gigante es llamado *wajura*, el cual navega a lo largo del río transformándose en hombre o mujer. Tiene los ojos de color amarillo y en lo alto de su cabeza lleva incluida una cornamenta de toro (Harriss y Rodríguez, 2015: 65). Así, la imagen de la serpiente está ligada a tres niveles cosmológicos: “el aéreo, cruzando el cielo como nubes de lluvia; el terrestre, donde forman los flujos de los ríos y los arroyos, y cuidan que los hombres hagan buen uso del agua, y el subterráneo, horadando canales” (López Austin y López Luján, 2009:156).

En otro sentido, la figura de este enorme reptil se asocia con el venado, principalmente la denominada *mazacuata* o *venado-serpiente* (*Boa constrictor*), la cual tiene los cuernos característicos del cérvido.⁹⁵ También es posible que una diminuta culebrilla se aloje al interior del bezoar del cuadrúpedo, la pequeña piedra depositada dentro de sus intestinos, que al ser encontrada entre las vísceras, el cazador obtendrá buena suerte en sus futuras expediciones. Las vibraciones de esta piedra producen electricidad y le proporcionan una fuerza descomunal a su

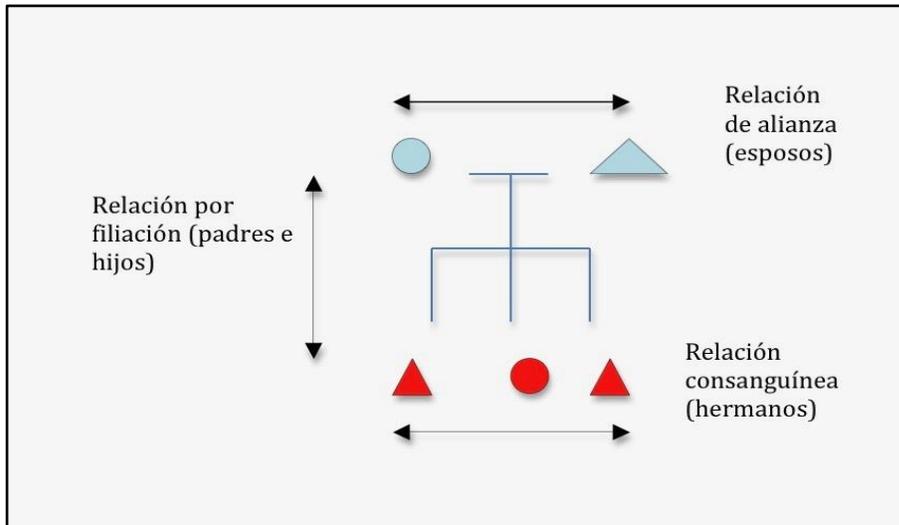
⁹⁵ Guilhem Olivier (2015) realiza un detallado análisis entre la serpiente, la lluvia y el venado, el cual lo remite al nombre del dios Mixcóatl, el dios flechador llamado “Serpiente de nube”. El nombre en náuatl de la mazacuata deriva de *mazatl* “venado” y *cóatl* “serpiente”.

propietario. A la vez, el bezoar “atrae los rayos en verano [...] pierde todas sus virtudes si se lava o limpia de cualquier manera [por lo que] no se debe llevar esta piedra en temporada de lluvias, so pena que a su dueño le caiga un rayo” (Beals, 2016: 109 y 111).

Ahora bien, a fin de no agotar el tema de la serpiente hasta aquí, veremos que, en adelante, el ofidio al igual que el coyote es el resultado de un castigo a consecuencia de la transgresión sexual y alimenticia. Ante esta premisa, aventuro la hipótesis que la serpiente se encuentra en una lucha de carácter cósmico en donde interviene un personaje de cualidades ígneas, por lo que esta batalla sugiere así, una circulación de sustancias, energía y materia, aspectos de propiedades cosmológicas que podrían apuntar hacia un movimiento-convergencia de fuerzas contrarias (Bonfiglioli, 2008).

3.5. El incesto como condición de la animalidad

Uno de los aspectos fundamentales que aborda el estudio del parentesco, es la relación entre los términos *consanguinidad*, *filiación* y *alianza*. El primero indica el vínculo existente entre hermano y hermana, el segundo hace referencia a la relación padres e hijos, y el tercero a la proximidad entre esposa y esposo (Lévi-Strauss, 1987 [1958]: 90).



Esquema 1. Sistema de parentesco en el núcleo familiar.

En dos tipos de relación existe una regla que, a la vista de varios estudiosos sobre el tema, resulta ser universal y tajante: el carácter punitivo de la prohibición social del incesto.⁹⁶ Esta práctica se trata a fin de cuentas, de relaciones sexuales y matrimoniales que involucra a parientes cercanos, ya sea dentro del parentesco por filiación (padres e hijos) o por consanguinidad (entre hermanos). No obstante, el incesto también comprende aquellos parientes consanguíneos colaterales en segundo grado, es decir, entre primos por un lado, y tíos-tías con sobrinas-sobrinos por el otro.

⁹⁶ Uno de los más conocidos es Claude Lévi-Strauss (1998 [1969]:45).

estos últimos se les conoce como “pecadores”.¹⁰⁰ Ahora bien, se afirma que quienes cometen esta práctica incestuosa, su cuerpo y su alma serán convertidos en coyote o serpiente. Pero el efecto de vivir como animal y transformarse en él es diferente, ya que el hecho de experimentar esta mutación no sólo acarrea consecuencias de orden ontológico (la metamorfosis del *ser*), sino también de un aspecto cosmológico que dialoga con el mundo de los animales y el mundo de los humanos, la ancestralidad, el sistema mitológico y religioso; lo que ayuda a explicar y a comprender las relaciones que ellos sostienen con otras entidades, por lo que el propio concepto de incesto como una *prohibición universal* (Lévi-Strauss, 1998 [1969]), no procede en nuestro caso.

En el *yoremnokka* no existe un término que sea compatible con las relaciones prohibidas para ésta práctica. A este tipo de situaciones los yoreme las refieren como “meterse” con algún pariente, ya sea consanguíneo o espiritual. A principios de los años treinta del siglo pasado, el matrimonio que involucraba a primos en segundo grado estaba permitido siempre y cuando los contrayentes tuvieran un apellido diferente (Beals, 2016: 165).

De este modo, la prohibición del incesto se da principalmente a causa de las relaciones extramaritales entre “primos paralelos y cruzados, así como sobre aquellos individuos con quienes se han establecido lazos de parentesco espiritual, esto es, compadres, padrinos y ahijados” (Olavarría, 2003: 186). Efectivamente, tanto para estos pueblos como para los guarijíos por ejemplo, la prohibición de

elemento que le da al individuo la noción de *persona cristiana*.

¹⁰⁰ Aunque en el Diccionario yaqui de bolsillo el término “pecador” está señalado con el vocablo *jiojibekame* (Buitimea, *et. al.* 2016: 62), los interlocutores que me proporcionaron estos datos al respecto, mencionaron que la palabra para “pecador” es la misma con la cual se designa a quien no está bautizado o bautizada, es decir, el ya mencionado *ka'bato'ri*.

esta transgresión no encaja como un modelo universal al considerar “la importancia de los matrimonios entre primos hermanos, al grado de ser comunes y hasta aceptables” (López Aceves, *et. al.* 2010: 198). Sin embargo, es un aspecto que genera por obvias razones, el señalamiento social y el castigo divino.

Podríamos considerar que el incesto es una práctica que tiene como consecuencia severas implicaciones cosmológicas y sociales, como el estigma y destierro de la comunidad, o la lucha entre seres celestes y acuáticos. Se menciona que en épocas pasadas, las relaciones maritales entre parientes se realizaba con fines específicos, sobre todo en comunidades “más tradicionales y recelosas como el Carrizal”, un pequeño poblado ubicado tierras adentro del municipio de Etchojoa. Esto, según la opinión de un testimonio, debido a que la gente no se quería “mezclar con los yoris y pretendían mantener su sangre indígena lo más natural posible”. No obstante, otro interlocutor refiriéndose a la misma comunidad, sostiene que las relaciones prohibidas fueron practicadas para “asegurar la sucesión de la tierra como producto de una herencia entre los miembros del núcleo familiar”.¹⁰¹ Por otro lado, el incesto también contiene otro tipo de opiniones que permiten percibir un carácter ontológico con relación a la transformación de los cuerpos. Una narración describe cómo dos hermanos – hombre y mujer– quedaron huérfanos y cometieron pecado al irse a vivir juntos:

“Con el tiempo, los hermanos se dieron cuenta que los vecinos ya sabían del gran pecado que estos estaban cometiendo. Avergonzados y por temor, estos hermanos decidieron marcharse antes del amanecer rumbo al río. Y cuentan que de día no se atrevían salir fuera, y de esta manera permanecían encerrados dentro de su casa. Pues

¹⁰¹ Omito aquí el nombre de los testimonios, pues pidieron que no aparezca.

era grande el temor al mirar sus piernas que entre más pasaban los días, más y más sus piernas se estaban pegando entre sí (...) hasta parecer la cola de una gran culebra. Y dicen que se metieron a un estanque de agua y que ahí permanecían de día (Cruz, 2012: 40)

Entre los yoreme, es muy difundida la idea de que cuando dos parientes cercanos de género opuesto mantienen relaciones sexuales, se van pegando los cuerpos hasta parecer uno solo, y así, terminar transformados en una enorme culebra con cabeza humana. Este hecho también es una característica etológica que describe el comportamiento de estos reptiles: “Los animales ápodos y largos, como la serpiente y la morena se aparean entrelazándose vientre con vientre. Las serpientes en particular, se enroscan entre sí tan estrechamente que parecen formar el cuerpo de una sola serpiente con dos cabezas” (Aristóteles, 1992: 243).

Ahora bien, como señaló un músico cantavenado al referirse a estas enormes serpientes *yoremba'akot*, “allá arriba [en el cielo] te ponen un cuero de culebra y unos cuernos grandotes a martillazos, *pero sigues siendo gente*” (Don Mariano Anguamea, *masobuikle'ero*. Loma del Etchoropo, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2014). Es decir, lo que transmuta es el cuerpo, no el alma; en otro sentido, podría considerarse un “cambio de ropa” (Viveiros de Castro, 2010). Este tipo de culebras, como señala una fiesterera, tiene varias cabezas pero la principal es de apariencia humana: “Mi papá así nos platicaba; ¿y eso era verdad!? Le decíamos nosotros, en la tarde; peor cuando hacía frío, hacía una lumbrada y nos empezaba a platicar cosas de esas”. Continúa la fiesterera:

“Pues mi papá así nos platicaba esa historia [...] Porque dice que su abuelito le platicaba. Un hombre cayó al mar, cuando andaba pescando, se lo iban a comer los animales que hay en el mar, y ese hombre agarró una tabla de donde se cayó de la canoa [...] y en eso dicen que le llegó un animal grande con muchas cabezas [...] Dice que ese animal le habló, pues se asustó mucho el hombre. “No me tengas miedo *yo soy gente como tú*, pero yo me convertí en esto porque... al rato te voy a platicar allá en mi casa”, que le dijo el animal. “Súbete aquí y agárrate bien de los cuernos” que le dijo [...] Y un pedacito nomás caminó y a todos esos animales les pegó con la cola, y aquéllas olas grandotas que lejos los aventó con la cola aquél animal grande. Dicen que son bien grandes. Y ya que se fue: “cierra los ojos un rato” que le dijo al hombre, ese, el animal pues, la culebra. [...] Y que sí cerró los ojos, “ahora sí ábrelos” que le dijo, y ya estaba abajo, por allá sabe dónde, y ahí había muchos cascarones de culebras, y estaban como unas paredes [...] y había mujeres también, *tenían su casa yo creo como nosotros tenemos en las casas*, así. Pero que había mucha comida, pero puro pescado. “Vas a comer” que le dijo el animal al hombre [...] y había chamacos no sé qué serían, también serían de esos, no se. Y que le sirvieron unas cazuelas pero grandotas de pescado, aquéllas mujeres, pero muy... sabe cómo las mujeres, que cargaban escamas así; *pues eran animales pero haciendo comida*” [...] ¡Él cómo aconsejó al hombre que se llevó para allá!, ese animal le dijo: “¡nunca andes haciendo lo que yo hice!”, que le dijo. “¿Y qué hiciste?”, “pues yo me metí con mi hermana y con una comadre, por eso yo así me convertí en lo que soy ahora [...], yo ahora... no sé hasta cuándo iré a andar así... hasta que ya otra vez me vuelvan a matar... entonces me voy a ir hasta que pague todo”. Así que le dijo aquél animal, la culebra al hombre. Y así, por eso dicen que es malo [meterse con parientes]” (Doña *Jandina*, fiesterera de El Júpare. Las Flores, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012).¹⁰²

Las reuniones familiares en torno a la fogata durante la época de frío, no sólo son para narrar relatos sobre grandes animales peligrosos, sino para mantener las

¹⁰² Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

relaciones sociales que ponen de manifiesto las normas y reglas de la comunidad por medio de pláticas, experiencias o referencias míticas. Al final del relato, la culebra aconseja al hombre para que éste no cometa el mismo pecado. La culebra antes de permanecer en este estado, era un ser humano que al sostener relaciones sexuales con su hermana y comadre, se convirtió en una enorme serpiente con cuernos que vive en el océano; al morir nuevamente, su alma dejará de pagar la penitencia. Tal y como afirma R. Beals a propósito de estas enormes serpientes marinas, “se trata de las almas condenadas de quienes tuvieron amores ilícitos con sus compadres; son liberadas después de servir 100 años en el océano” (Beals, 2016: 316). En un intercambio de perspectivas, en el relato se menciona que el lugar a donde la enorme serpiente llevó al humano, era una cueva en la cual había mujeres y niños serpientes viviendo tal y como lo hacen los seres humanos en una estructura socio-animal, incluso preparan alimentos cocinados.

Otro relato hace referencia a las relaciones sexuales entre una pareja de primos quienes tuvieron un hijo que –según afirma el testimonio–, tenía el cuerpo de forma serpentina: “no podía caminar, se arrastraba como culebra y le daban de comer carne cruda”. Los padres del niño no padecieron la transformación característica de quienes cometen el ya referido incesto; sin embargo, el pecado vino a recaer en el primogénito. Al morir el padre a lo largo de los años, “el niño dejó de ser culebra”. La muerte de aquél, según lo narrado por el testimonio, fue a causa de un personaje que mata a las *yoremba’akot* conocido como *Sujan*:

“Pues dicen que [en su casa] tenían un portal, como una ramadita, y que ahí en la pura esquina bajó ese, el que mata a las culebras, *Sujan*. Que se bajó en una esquina,

entonces él [el padre del niño] se asustó con eso y se enfermó. Yo creo que el *Sujan* llegó allí para matarlo (Doña Gloria, El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2014).

Sobre las relaciones de analogía entre el mundo animal y el mundo humano recién referidas, me interesa destacar dos cuestiones que considero fundamentales: la comida y la muerte. El primer relato señala que al hombre le dieron de comer pescado que estaban preparando las mujeres-serpientes en unas cazuelas grandes, lo que muestra que el alimento es *cocinado*. Por su parte, la enorme serpiente le dice que quizás hasta que lo vuelvan a matar regresará a su condición humana.

En el siguiente testimonio, se indica que al *niño-culebra* lo alimentaban con carne cruda, y al morir su padre –también considerado *tío*, pues era primo de la madre– la condición animal desapareció. Bajo esta lógica, en el primer caso, el hombre quien acompañó a la culebra hacia su recinto que no había cometido incesto, sólo se encontraba pescando en el mar; por tanto, disfrutó de comida cocida. En el segundo caso, el niño resultó afectado por el pecado de sus padres, transformándose en mitad culebra y mitad humano de manera indirecta, a quien lo mantenían a base de carne cruda.

Cabe recordar que las serpientes *yoremba'akot* se nutren tanto de gente como de ganado –reses y cabras–, es decir, alimento crudo o sin cocinar. La presencia del individuo en el recinto animal, señala la proximidad cultural al evidenciar un modelo de estructura similar a la humana, tanto en la preparación de los alimentos como en la organización social: esposo-madre-hijos. A la inversa, la presencia del animal por medio del “niño-culebra” en el mundo humano, muestra

un suministro a base de carne cruda, tal como lo hacen las serpientes en su hábitat.

Ahora bien, la práctica del incesto en el parentesco espiritual, afecta la transgresión sexual entre el *máistro* rezandero y las fiesteras, o en tiempos más remotos, a las cantoras, quienes los secundaban en las alabanzas y rezos. En la medida en que las diversas actividades religiosas como los responsos, las fiestas tradicionales, o cualquier otra que se llevara a cabo durante la noche, entre el *máistro* rezandero, las fiesteras o las cantoras, era factible que acontecieran las relaciones de carácter sexual dentro del propio parentesco espiritual.¹⁰³ Por lo que el alma de este especialista junto con las fiesteras y cantoras involucradas en tal prohibición, también pudiera ser proclive a convertirse en *yoremba'akot* o en *yoremgo'i*.

“Cuando el *máistro* quedaba mal con la fiestera o con la cantora [cuando tenían relaciones sexuales], o si los fiesteros no acabaron de cumplir su compromiso con el santo, se transforman en culebras. Cuando mueren, se les *pintan* [marcan] los rosarios en el pecho. Antes decían que el rosario se quedaba pintado en el cuerpo, ahora no. Ahora se van para allá [hacia el océano] transformados en culebras. Si la fiestera era *alawasin*, aquí [en la cintura] se le *pintaba* el gato, como dibujado. Ahí se le quedaba marcada la figura.” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

En otro sentido, durante los responsos de cabo de año o de cuerpo presente, el *máistro* rezandero se encarga de presidir los rezos a lo largo de toda la noche

¹⁰³ Hugo López Aceves, comunicación personal. Ciudad Obregón, Sonora. Abril, 2015. Hoy en día la existencia de las cantoras ha disminuido drásticamente, por lo menos en las comunidades cercanas al municipio de Huatabampo.

acompañado por los familiares del fallecido, amigos y vecinos. Se preparan alimentos que los dolientes brindan a los asistentes, incluyendo al *máistro* rezandero. Algunos interlocutores afirman que este especialista ritual está ligado al coyote *yoremgo'i*, pues al comer en el responso, es probable que, tras su deceso, el alma sufra las consecuencias de la transfiguración en este animal. La posibilidad que dicha mutación cobre sentido, se debe al considerar que, como *especialista ritual*, se encargue de llevar a cabo los rezos para que el espíritu del difunto alcance la Gloria. De esta forma, si se trata de una persona que en vida estuvo llena de pecados –entre ellos las transgresiones sexuales–, el *máistro* rezandero intercede por el difunto ante Dios.

“También los máistros se convierten en animal porque ellos les rezan a muchos difuntos que tienen pecados y se les quedan a ellos [los *máistros*]. Antes decían en la lengua: “ahora sí se va a hacer animal, se va a hacer *yoremgo'i* porque esa mujer [difunto] tiene muchos pecados pesados y le está rezando, le está lavando el cuerpo [por medio de las plegarias] y a él le va a quedar todo ese pecado” (Doña *Jandina*, fiestera de El Júpare. Las Flores, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017).

A pesar de ello, a decir de un *máistro* rezandero, no es posible que ésto suceda, ya que como portadores de este oficio, están muy cercanos a la iglesia y a los santos. Por otra parte, como hijos de Dios gozan del sacramento bautismal, contrario a los no bautizados o *ka'bato'ri*, quienes sí están destinados a tal transformación. Al respecto, consulté con dos rezanderos sobre una posible transgresión entre ellos y el fallecido por medio del alimento que les ofrecen los afligidos, pero ninguno mencionó que esto sea posible. No obstante, esta infracción se puede entender desde otro ángulo analítico al reflexionar sobre la

siguiente relación hipotética: si como apunté anteriormente, el *yoremgo'i* se alimenta de los niños no bautizados cuando los desentierra de su tumba, por su parte, el *máistro* rezandero se nutre de carne cocida (*wakabaki*, menudo o barbacoa) durante los responsos. En este sentido, la comida es pensada como el cuerpo del difunto, y consumir los alimentos en el velorio equivaldría entonces a comerse una parte de él; mientras que el *yoremgo'i* –personaje incestuoso y devorador por excelencia– se alimenta de materia cruda y putrefacta: el cadáver de los niños.

En este orden de ideas, se puede deducir que la acción de ingerir los alimentos preparados en el velorio, es el equivalente a la de cometer una prohibición social como la del incesto, pero ahora pensada desde el alimento y la idea de lo que podríamos denominar como un posible *canibalismo ontológico* o, en términos de Viveiros de Castro, *ritual*, el cual ya me referí cuando analicé el caso de la tortuga Mateo (ver *supra* 3.4.1.). En este sentido, como explica este autor, los tupinambá del siglo XVI practicaban laboriosos rituales en torno a la guerra, donde el vencedor se apropiaba de la alteridad de su adversario por medio de “un proceso de transmutación de perspectivas”, según el cual, consiste en adquirir el punto de vista del enemigo por medio de su ingesta ritual (Viveiros de Castro, 2010: 143 y 144).

Tenemos entonces que a la transformación como consecuencia de una prohibición social, corresponde una de tipo alimenticio y sexual para el coyote *yoremgo'i*, personaje hambriento y devorador; vinculado al placer, la lujuria y de una hipersexualidad acentuada, y otra exclusivamente sexual para las serpientes

yoremba'akot, animales que al aparearse, asemejan un solo cuerpo, como sucede de igual manera en la cópula entre un hombre y una mujer.

Don Vicente, *laute'ero yowe* o flautero mayor –uno de los jefes del grupo de los fariseos en tiempos de Cuaresma–, comentaba que durante los responsos el difunto “se encarna” en los platillos del velorio, es decir, la cabeza de la res, su carne y el menudo, son el equivalente a la cabeza, el cuerpo y las vísceras del recién fallecido.¹⁰⁴ En este sentido, hay una circulación de materia y sustancia entre el cadáver humano y el de la res en el banquete ritual mortuorio:

“Los familiares del finado tienen algunas restricciones: por ejemplo, no pueden comer la carne ni el pescado que se ofrece a los invitados, pues se cree que se estarían comiendo la carne del familiar. Tampoco deben preparar los platillos; labor que corresponde a los padrinos. Si un familiar hace los alimentos, la carne no se cuece bien aunque pase mucho tiempo al fuego. Además deben taparse los oídos para no quedarse sordos y no deben cargar el cuerpo ni enterrarlo” (CGEIB, 2006: 75).

En otras palabras, lo que se consume es la fuerza anímica tanto del fallecido como del animal. Por otro lado, el *estatus ontológico* de los familiares afligidos y del difunto, podría vincularse con el de los cazadores-chamanes y las esposas venado que examinamos anteriormente con Beals (ver *supra*, 3.4.3.), en tanto que la prohibición alimenticia que comprende el *canibalismo ontológico* les impide comer por una parte, el banquete ritual mortuorio, y por otra, la presa cazada, pues se estaría ingiriendo tanto al difunto *encarnado* en el *wakabaki* o menudo, como a la esposa venado *encarnada* en la cónyuge humana. No obstante, Ralph Beals

¹⁰⁴ Don Vicente Valdez, La Ranchería, Huatabampo, Sonora. Notas de campo, marzo, 2005. Entre los rarámuri o tarahumaras, se dice que las *arewaka*, es decir las fuerzas vitales como parte constitutivas del cuerpo, son sustancias homologadas a los alimentos (Bonfiglioli, 2011: 70).

señala que la actividad del canibalismo entre los antiguos cahítas estaba asociada a la guerra y tenía el carácter eminentemente ritual y ceremonial (Beals, 2011: 247 y 249).

Así, tanto en el canibalismo como en el incesto está presente una lógica de la circulación del alimento, pero también la distinción entre la animalidad y la humanidad, tomando en cuenta que el cuerpo de quienes cometen esta prohibición sexual es una *carne prohibida*.¹⁰⁵ Estas relaciones también dejan entrever la circulación de materia entre el yoreme y el no indígena, éste último como anoté en otro momento (ver *supra*, 3.4.1.), está vinculado a la figura del *cochi*: “El cochi [cerdo] también es gente y lo comemos, nosotros mismos lo estamos comiendo. Has de cuenta que si alguien muere yo lo estoy comiendo a él, la carne, chicharrón, lo que sea” (Don Julio Valenzuela, *labele’ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

“Con respecto a la carne de cerdo, al haber sido alguna vez carne humana, se establece un tabú. Sobre la prohibición de comer carne de cerdo también se afirma que cuando Jesús montó en ira y expulsó a los mercaderes del Templo, los convirtió en cerdos, por lo que el consumo de este producto es un acto equivalente al canibalismo. Existe pues, una continuidad entre el cerdo y el humano por haber compartido la misma sustancia corporal” (Olavarría, 2007: 19).

¹⁰⁵ Antonella Fagetti señala algo similar en esta relación entre el canibalismo y el incesto: “Una anciana, al hablar de los gentiles, me dijo que al comer a sus hijos, su propia carne, cometían un pecado mortal, tan grave como la falta en la que incurre quien comete un incesto. El endocanibalismo de los gentiles coloca a los infractores en el plano de la animalidad” (Fagetti, 1997: 61). Los gentiles, hombres y mujeres de gran tamaño, eran los antiguos habitantes de San Miguel Acuexcomac, localidad donde Fagetti realizó su investigación.

Ahora bien, ¿podría decirse que lo que se ingiere es *el punto de vista del otro*? Si esto fuera el caso, ¿por qué se dice que quienes consumen la carne en un velorio se transforman en *yoremgo'i* y no en la res? ¿Por qué *apropiarse* –si cabe decirlo así– de la corporalidad del coyote y no del toro o la vaca? Podríamos argumentar que en la medida en que el cánido y la serpiente se encuentran dentro de la cueva, según relata el mito de *Bäiruby* y *Birisewa*, personajes que dan origen al cerro del *Bayájuri* y al *pajcola* (Borbón y Buitimea, 2016), el hecho de adquirir particularmente esa corporalidad sería para apropiarse de su punto de vista, pero de manera más específica, para obtener la condición de antepasado, o en el mejor de los casos, de ancestro, pues al transformarse en estos dos entes –el coyote y la serpiente en su advocación de *yoremgo'i* y *yoremba'akot* respectivamente–, regresan al ámbito de *Juyya Ánia*. Si bien este aspecto podría valer para el caso de quienes cometen incesto –pues como vimos, ellos o su alma se transforma en coyote o serpiente–, me parece más acertado que la condición de *ancestro* recaiga principalmente en los oficios o en los curanderos tradicionales, como veremos más adelante, pues el objetivo de la transformación del alma de los transgresores sexuales en aquellos animales no es el regreso a la ancestralidad, sino la consecuencia de un castigo divino y social donde la condena es precisamente, vivir transfigurado en la condición animal hasta saldar la culpa.

Retomando la cuestión del incesto, el sistema de transgresiones y transformaciones lo encontramos por otra parte, en el relato mítico a través de personajes rituales y religiosos como el danzante de *pajcola* y la Virgen María:

“Un día la Virgen estaba buscando Pascolas para una fiesta y luego que los halló les empezó a dar de comer. La Virgen era muy bonita y uno de los Pascolas no quería

comer. La Virgen le preguntó que por qué no comía y le dijo que porque quería hablar con ella. La Virgen le contestó que se fuera adonde el mezquite y que allí la esperara. El Pascola obedeció y después de llegar la Virgen, le pidió que se acostara en el suelo boca abajo. El Pascola lo hizo y entonces la Virgen empezó a caminar sobre él, iniciando por los pies; cuando llegó a la cabeza, *el pascola se convirtió en serpiente*, la Virgen le dijo que viviría arrastrándose por haber tenido un mal pensamiento con ella. Por eso los Pascolas deben ser respetuosos con la Virgen y van gritando de gusto por ir con ella. Por eso bailan un tramo de su baile y regresan a pedir permiso para seguir bailando” (Olavarría, 1991: 257; 1992: 35. Cursivas mías).

La transgresión sexual por parte del *pajcola*, contiene un trasfondo cosmológico que pone en juego dos ámbitos particulares: el cielo y la tierra. Como se ha documentado ya (Olavarría, 1990; Sánchez, 2011; Borbón y Buitimea, 2016; Camacho Ibarra, 2017), el *pajcola* es un ser que presenta características terrestres vinculadas con el plano subterráneo por medio de la cueva, las culebras en su vestimenta, la máscara de chivo, entre otros elementos. En contraposición, la Virgen es claramente una divinidad perteneciente a la esfera celestial. Así, como veremos enseguida, “con la derrota de los seres ctónicos, el espacio cósmico es recorrido en dirección descendente” (Bonfiglioli, *et. al.* 2004: 83). Estamos hablando de una lucha astral, tomando en cuenta ahora a otros personajes.

3.6. *Suáwaka*: el flechador de culebras

Anteriormente señalé que la muerte de quienes se ven en una relación prohibida, es un condicionamiento para pagar la falta cometida, es decir, que con su deceso la transgresión queda de algún modo saldada y el alma es liberada del cuerpo

serpentino o del coyote. Ahora bien, quien tiene la tarea de matar a estas imponentes serpientes es una estrella que corre por el cielo, aparentemente de figura humana conocida como *Suáwaka*, *Sujan*, Cupido, San Miguelito o Juancito, el flechador de culebras.

R. Beals (2011: 276) menciona que, en su acepción de *Suáwaka*, se trata de un enano negro que mata a la enorme serpiente cornuda de agua cuando las tormentas o las inundaciones son peligrosas para la humanidad.¹⁰⁶ Éste lleva consigo un arcoiris que utiliza como arma para flechar al inmenso reptil, o bien, les dispara con un rifle cuyas descargas provocan los truenos (Beals, 2016: 316). Al igual que los humanos, *Suáwaka* forma parte de una estructura social al ser “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” (Moctezuma, 2014: 1144).

Su fisonomía se asemeja a la de un niño de baja estatura, “anda *vichi*”, es decir, desnudo, lleva consigo una lanza de fuego horquetada y una piedra muy brillante que utiliza para encandilar los ojos de las *yoremba’akot* con la cual las caza fácilmente.¹⁰⁷ Vive en el cielo junto con su esposa e hijos, todos ellos de talla pequeña. El techo de su morada está elaborado con la piel de las enormes culebras que mata; “es como un petate”. Se alimenta de la carne de estos ofidios una vez que las ha desollado. Cuando baja a la tierra a cazar culebras, lo hace a través de un lazo o un “hilito blanco”, el cual quizás sea precisamente, el rayo o el

¹⁰⁶ También es escrito como Zuaguaca (Fabila, 1978: 254).

¹⁰⁷ Recordemos que el bezoar del venado si es lavado, atrae a la lluvia y a los rayos, aspectos ligados al elemento acuoso, al igual que la *yoremba’akot*.

relámpago. De ahí que quienes cometieron incesto se vean imposibilitados a salir cuando está lloviendo, porque les caen los rayos en su advocación de *Sujan*.

Entre los rarámuri se dice que en temporada de lluvias, “la gente deja sus labores y se mete a sus casas para no llamar la atención de los rayos que pueden caer entre ellos”. Para contrarrestar nefastos eventos, realizan “la curación del *rimuwaka*, que consiste en cortar los hilos imaginarios que salen de la mollera del rarámuri (...) para protegerse del rayo” (Pintado, *et. al.* 2015: 51 y 52). Estos hilos más que ser “imaginarios”, son reales, en tanto que indican una comunicación entre el cielo y la tierra por mediación de los seres que allá habitan y los humanos, a manera de caminos o cuerdas, tal y como sucede con los mexicas: “Mendieta relata que Tezcatlipoca bajó del cielo valido de una cuerda fabricada con tela de araña” (González Torres, 1975: 35). Por otro lado, se menciona que Tezcatlipoca y su pie arrancado por el monstruo de la tierra se vinculan a la constelación de la Osa Mayor y la Osa Menor respectivamente (Olivier, 2004 [1997]: 414). Es decir, se trata de un ser que al igual que nuestro personaje *Sujan* o *Suáwaka*, corresponde al orden celeste, el cual libra una batalla con el monstruo terrestre. Recordemos también que en el caso yoreme, a la enorme serpiente, es decir, el monstruo subterráneo que vive en el cerro *No'men*, *Sujan* “le tiene quitado un ojo y un cuerno”, “la tiene noqueada” como dice Don Julio Valenzuela. Nos hallamos de esta manera, ante una lucha entre seres con calidades y fuerzas contrarias, aspecto que analizaremos más adelante. Continuando con *Sujan*, se dice que:

“[Es] una estrella grande que corre y yo creo que cuando cae por allá, a mí me ha tocado oír que trueno bien recio, a lo mejor cuando les cae el Cupido. Dicen que carga unas flechas, dicen que mata a esos animales. Dicen, no sé [si] será verdad. Dicen que estaba

un cerro, y ese animal [la culebra] dicen que... ¿te imaginas?, son tan fuertes yo creo. Ese animal allí hizo nido, hizo cueva. Y dicen que pasó el cerro y lo partió, y ahí quedó el animal, ahí lo mataron” (Doña *Jandina*, fiestera de El Júpare. Las Flores, Huatabampo, Sonora).¹⁰⁸

Sus rasgos ígneos y celestes no siempre fueron una cualidad que lo caracterizaron, pues un relato mítico lo ubica como un ser que tuvo su origen debajo de la tierra. De cualquier manera, se evidencia una riña entre seres antagónicos. La narrativa cuenta que el padraastro de *Suáwaka* fue el Diablo, un personaje con apariencia de vaquero, con buenas espuelas, caballo y mucho dinero. Éste enamoró a una mujer casada y embarazada a quien llevó a su refugio en una cueva rumbo a la sierra. Durante el camino la mujer comenzó a sentir los dolores del parto, dando a luz sobre la orilla del río.

El Diablo le sugirió a su mujer que dejara al niño, pues éste no lo quería y el camino era largo para cargar con los dos. La esposa le dijo que no pretendía dejarlo solo, pues era apenas una criatura recién nacida. Al negarse, el Diablo insistió que lo enterrara en la arena. Al terminar de cavar el hoyo, el esposo depositó el cuerpecito detro de él y continuaron el camino hasta llegar a su destino. A los tres días llegó el niño con su mamá, un día que no estaba el Diablo, convenciéndola de que él era el hijo que había enterrado en la arena a la orilla del río. Cuando llegó el Diablo a su casa, se dio cuenta que ahí estaba el chiquillo, pero éste rápido se escondió al interior de la cocina. Al entrar, el Diablo recibió un flechazo en el pecho y se murió convertido en culebra.

¹⁰⁸ Entrevista realizada junto con Fidel Camacho Ibarra.

“A los tres días el chamaco se fue, no lo volvió a ver su mamá. Ya no vive, no se cuenta en este mundo, andaba el espíritu nadamás, no andaba como nosotros [con cuerpo], porque allá estaba enterrado en el arenal, nomás el espíritu salió y se fue a buscar a su mamá, por eso supo dónde estaba. Ahorita nosotros lo vemos de día y de noche que corre en el cielo, para allá o para acá. Esos animales que van saliendo o que van sacando la cabeza, en el mar, en el estanque, por ahí, ése viene, cae encima de ellos y ya se esconden, ya se van para abajo, o los mata. Así tiene la obligación ese que anda arriba. Por eso se nombró así, porque mató al Diablo, has de cuenta que se sacó un diez, Dios lo quiso, así lo nombró y se lo llevó. Tiene poder muy chingón, el chamaco fue chingón, por eso ese cargo le dieron porque no tenía miedo a nadie. Los yoremes le decimos *Suáwaka*; *Sujan* lo nombraban los antiguos; y los *yoris* le dicen *Cupido*, más fácil.” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Como se indica, la madre del niño cometió dos faltas graves; en primer lugar, el hecho de tomar al Diablo como amante aún estando embarazada y casada con otro hombre; y segundo, el haber aceptado que su nueva pareja enterrara al hijo recién nacido. Por otra parte, el testimonio señala lo que ya se ha dicho con relación a los componentes de la *persona*: el espíritu o el alma salen del cuerpo al momento de fallecer, mientras que éste permanece inerte en la tierra. Finalmente, hay una correspondencia entre los animales –las enormes culebras que viven debajo de la tierra o en los ríos– que se asoman a la superficie terrestre para devorar gente, y las personas transgresoras que se ven imposibilitadas de salir cuando está lloviendo, como ya referí al inicio de este apartado. Ambos –los animales y quienes cometen incesto–, son acechados por *Suáwaka*, quien en forma de rayo o valido de sus flechas, cae sobre ellos causándoles la muerte.

“Estas culebras comenzarían a comerse a los humanos y de no ser por el Juan Sujjan que vino del cielo quien les quitó la vida. Sí, dicen que vieron una gran luz (...) como una estrella que venía del cielo y cayó rumbo al río sobre las culebras y les quitó la vida para que no hicieran daño a las personas, el Juan Sujjan” (Cruz, 2012: 40).

El origen de *Suáwaka* se relaciona no con el plano celeste sino con el terrestre, incluso con el agua al haber nacido junto al río. Elemento que en el relato se invierte al matar al Diablo y éste se transforma en serpiente, la cual como ya hemos visto, es los cerros, el océano, el mismo río y las trombas de agua. Esta inversión resulta significativa cuando, una vez estando en el cielo, *Suáwaka* adquiere sus propiedades incandescentes al momento en que su corporalidad se transforma en meteoro, rayo o estrella. Así, al adquirir las propiedades celestes y candentes, da muerte a las enormes *yoremba’akot* –animales acuáticos y de esencia fría– con sus ardientes flechas para luego arrojarlas sobre el mar o los cerros, lo cual, nos remite a un posible *conflicto cosmológico* o *lucha astral* (Bonfiglioli, et. al. 2004) entre seres con fuerzas anímicas opuestas pertenecientes al plano de lo alto y lo bajo por un lado, y a la calidad fría-caliente por el otro.

Esto queda ejemplificado cuando *Sujan* se lleva al cielo el alma de los infractores sexuales en forma de ofidio para después lanzarla sobre la sierra, lo que provoca un fuerte rugido entre las elevaciones quedando marcadas con el cuerpo de la serpiente. Dentro de este conjunto de transformaciones, los espacios cosmológicos y territoriales se conjugan por medio de tres entidades: *Suáwaka*, *yoremba’akot* y el *yoremgo’i*.

ENTIDAD	ESPACIO COSMOLÓGICO
<i>Suáwaka</i>	Tierra / Cielo
<i>Yoremgo'i</i>	Tierra
<i>Yoremba'akot</i>	Río / Mar / Sierra

Tabla 3. Comparación semántica en tres entidades cosmológicas.

Como he tratado de mostrar, existen relaciones de equivalencia entre el hombre y el animal, en donde los seres extrahumanos tienen una organización social similar a la de los humanos; por ejemplo, la cocina y los niños-serpientes de la guarida de la *yoremba'akot*, o la cacería y la familia de *Suáwaka*. Estos argumentos tienen una coherencia lógica, ya que esta variedad de seres fueron otrora exhumanos, y por lo tanto *continúan siendo gente*.

Por otro lado, el aspecto cinegético es una actividad que se practica ya sea con arcos y flechas o con rifle, y se tiene que negociar para pedir permiso al dueño de los venados, como vimos con los cazadores-chamanes y el jefe de estos mamíferos llamado *Kambúha* (Beals, 2011: 218). En otro sentido, *Suáwaka* o *Sujan* resulta ser un cazador cuya tarea principal es dar muerte a las gigantescas *yoremba'akot* armado de arco, flechas y una piedra brillante; aunque también con un rifle, según la apreciación de Beals (2016: 316). Bajo esta lógica relacional, encontramos correspondencias entre los cazadores-chamanes y *Suáwaka* no sólo al nivel de la cacería, sino también por sus armas y el aspecto semántico que éstas despliegan. Ralph Beals afirma que durante las partidas de caza se incendiaban matorrales y se creaba un anillo de fuego para atrapar a los animales que irrumpían fuera de él (Beals, 2011: 215). En este sentido, el fuego, ya sea que

provenza del rifle o que sea provocado, es un elemento necesario para cazar principalmente a los venados, animal que, podríamos afirmar de manera cautelosa, está vinculado con las culebras y las lluvias a partir del bezoar depositado en sus intestinos, y por las cornamentas que ambos animales portan.

Por otro lado, el carácter flamígero de *Suáwaka* está connotado por el meteorito o la “estrella que corre”, por la piedra que le sirve para cegar los ojos del reptil, y por sus flechas que, a manera de rayo, caen para insertarse sobre el cuerpo de la serpiente, la cual al estar vinculada con el agua y las oquedades, posee una calidad fría. Comparadas con el Sol, las saetas y la luz que despiden la piedra que utiliza el meteorito *Sujan*, podrían ser flechas de fuego, si consideramos que una de las calidades de este personaje consiste en ser un rayo seco, o más precisamente, un rayo de fuego. Podríamos tomar en cuenta por otro lado, que “los rayos que despiden el Sol, el fuego y el planeta Venus se toman por flechas” (Seler en Olivier, 2015: 97).¹⁰⁹ Esta relación antagónica entre el fuego y la gran serpiente la observamos de igual manera, en un mito que relatan los rarámuri sobre un enorme reptil que vivía en un aguaje muy grande, el cual se alimentaba de niños. Fastidiados de tal suceso, los rarámuri acordaron llenarle el hocico de estos infantes una vez que apareciera para devorarlos. Al abrirlo, se lo llenaron por el contrario de rocas ardientes que habían puesto a calentar previamente al

¹⁰⁹ Varios son los elementos que comparte *Suáwaka* con algunos astros y dioses de la tradición mesoamericana, como vimos anteriormente con Tezcatlipoca. No obstante, existen otros que mencionan a las estrellas protectoras de los humanos frente a criaturas monstruosas como el jaguar, o la desnudez de Serpiente de Nube o Mixcóatl y Venus, deidades flechadoras (Olivier, 2015: 90-100). Por otra parte, entre los wirárika o huicholes “la cacería significa la asociación con el orden solar. Algunos wirárika consideran que el venado es como una estrella, el lucero del amanecer que el Padre-Sol cazó con sus flechas” (Gutiérrez del Ángel, 2002: 113). De tal modo que se flecha tanto al venado entre los wirárika, como a las *yoremba’akot* entre los yoreme, ambos emparentados con la figura de *mazacóatl*, la serpiente-venado.

fuego. De esta manera dieron muerte al gran monstruo (Rodríguez López, 2017: 128; Pintado, *et. al.* 2015: 54).

Finalmente, el sistema de transformaciones trastoca las correspondencias que se expanden en una relación entre perseguidores y presas: los chamanes-cazadores y *Sujan* / el venado, la *yoremba'akot* y las personas que transgreden las normas sociales de la sexualidad, a quienes se les da caza por medio de flechas y rifles, ambas armas con características incandescentes. En el caso de las personas humanas, les caen los rayos sobre sus cabezas durante la temporada de lluvias. Así, tenemos dos variantes de armas con las que se da muerte a los transgresores: rayos en forma de flechas para las *yoremba'akot*, y rayos en forma de hilos para el caso de los humanos. De esta manera, en torno a la muerte hay también una serie de prohibiciones en donde los difuntos tienen de igual modo, intencionalidad, como veremos a continuación.

3.7. *Jume mukiram*: los difuntos

Cuando alguien fallece se dice que “el alma se fue” o que “el alma salió” del cuerpo: *jiapsi yeusi'ika*, y como ya he adelantado, el cuerpo se queda en la tierra, mientras que el espíritu tiene dos posibilidades para continuar su existencia: dirigirse a la Gloria o quedarse para ocupar un cuerpo diferente en la tierra. El alma por su parte, subsiste en *Juyya Ánia*, si el difunto fue un oficio o curandero.

“La gente no se muere, el espíritu cambia nomás, el cuerpo se tira como un cascarón, el espíritu se va, lo hacen nuevo. Cuando muere una persona que tiene nombre [es decir, *que está bautizado*], por allá va a nacer, allá va a salir. Por eso el día de los muertos se echan la vuelta para acá, no se mueren, no morimos nosotros. Ahorita todo el mes de

noviembre [los difuntos] van a estar aquí, *ellos nos están viendo, pero nosotros no los podemos ver* (...) Cuando una persona muere le quitan el motor y se lo ponen a otro, y nace el chamaco por allí con los nombres que tú tienes, por allá va a nacer [en otro lado]. Por eso cuando muere uno, pues se va, pero al año o a los tres años [de fallecido] viene a dar la vuelta, pero si es recién fallecido no lo dejan venir porque es nuevo, no le dan vela en el panteón porque tiene ratito que se fue, todavía no la necesita, hasta el otro año [se va a guiar con esa vela y] viene a comer acá [a la tierra]; el espíritu es el que viene.” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).¹¹⁰

Al respecto, entre los yoeme, al término del novenario del fallecido su espíritu va al cielo permaneciendo al resguardo de la entrada hasta el 2 de noviembre del año siguiente, pues “Dios recibe a las almas de los difuntos que murieron ese año. Las que *se quedaron en guardia* tienen que esperar hasta el otro año para poder *bajar*” (Olavarría, *et. al.* 2009: 77. Cursivas en el original). Los muertos llegan en la *novena* a partir del 24 de octubre para ser celebrados y recordados el 1 y 2 de noviembre. Todo este mes están en la tierra con sus respectivos familiares, o por lo menos, quienes los honran con el denominado *tapanko* poniendo en su cima el alimento y degustaciones que el difunto disfrutó en vida.

¹¹⁰ Algo parecido sucede entre los inuit, grupo nativo de Alaska cuando señalan que los hombres fallecidos renacen en un infante, llevando a la vez, el nombre que tuvo en vida el difunto para que la identidad de éste se personifique en el recién nacido (Martínez y Mendoza, 2017: 92). Al respecto, Marcel Mauss ya había mencionado que entre los Zuñi, un pueblo del suroeste de Estados Unidos, el nombre de la persona es de suma importancia, y en este sentido, “lo que está en juego más que el prestigio y la autoridad del jefe y del clan, *es la existencia conjunta de éstos y sus antepasados que se reencarnan en sus herederos, que viven en el cuerpo de quienes llevan su nombre* y cuya perpetuidad queda asegurada” (Mauss, 1979: 316. Cursivas mías).

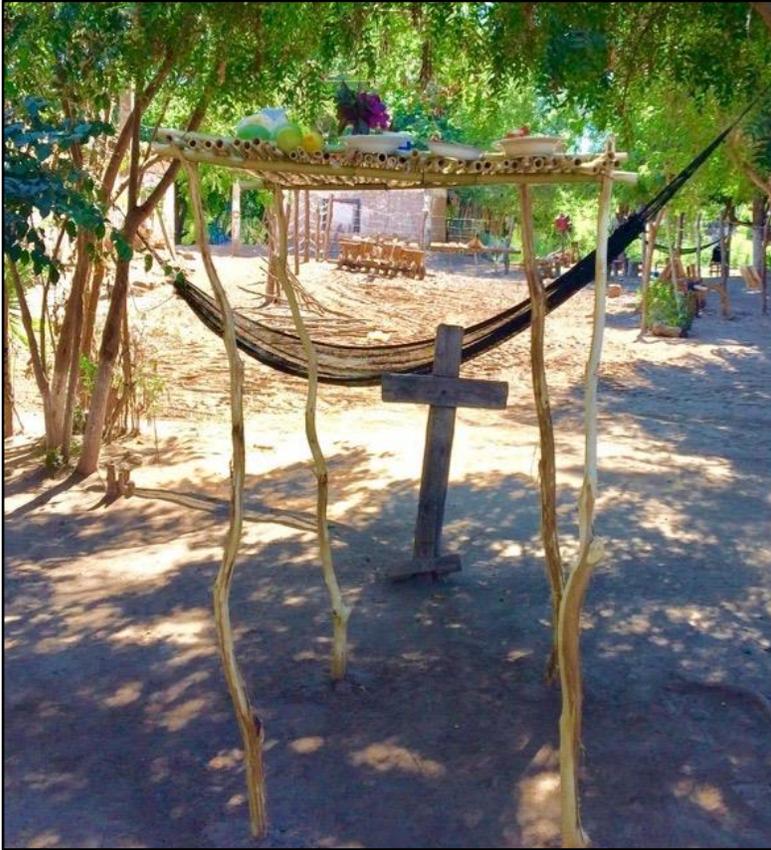


Foto 25. *Tapanko dedicado a los difuntos.* Las Flores, Huatabampo, Sonora.
Noviembre, 2016.

Ellos se alimentan de esencias o del vapor que despiden los alimentos preparados dispuestos en este altar. Tanto sus troncos como las varas de carrizo y el tapete o *tapesti* que se colocan en la cima, deben de ser recién cortados y recién elaborados, pues de esta manera los difuntos se guían con el aroma fresco que despiden. El día de *todos santos* la gente le da de comer a sus muertos poniendo como ofrenda comida cocida. Hay quienes les colocan semillas de frijol, trigo o maíz para que las siembren en el lugar de su morada y estar provistos de alimento durante todo el año (Virgilio Vega, músico *arpale'ero* o arpero. La Bocana, Etchojoa, Sonora. Enero, 2019).

Del cielo a la tierra hay tres veredas: una en medio y dos en ambos extremos; los difuntos yoreme transitan por el camino central, mientras que los no indígenas permanecen sentados en las orillas. El día primero y último de noviembre los difuntos emprenden su viaje del cielo a la tierra y viceversa; durante todo el mes bajan a ésta para comer lo que hay en el *tapanko*, llegado el último día, lo que sobra se lo llevan cargando en *güaris* o cestos, “acarrear su *lonchi* hacia la Gloria”. Un año les dura su comida. El difunto no indígena por su parte, pasa mucha hambre pues no lleva nada de comer, ya que sus familiares no acostumbran poner el tradicional *tapanko*. Es por ello que en su camino de regreso hacia el cielo, “van cargados de puras flores” las cuales pretenden intercambiarlas por comida que llevan los difuntos yoremes. Los otros dos caminos son por donde transita el mal, el Diablo y la oscuridad. Los difuntos que se casaron por la iglesia siguen el camino del centro, los que no, se van por uno de las dos orillas. Lo mismo sucede con las personas pecadoras y las que no fueron bautizadas, los ya conocidos *ka'bato'ri*.

Los difuntos son gente que ya no *pertenece* al interior de la casa, por eso se coloca el *tapanko* en el solar, en el exterior del hogar, el lugar donde además, el fallecido es velado. Durante la novena, desde el 24 de octubre hasta el 2 de noviembre los *pajkome* o fiesteros dedican alabanzas, cantos y rezos a los difuntos. Al interior de la iglesia de El Júpare colocan una pequeña mesa con una especie de ataúd o *tumba* cubierta con un manto negro en donde son depositadas veladoras, flores, frutas, comida y bebidas (Doña *Jandina*, fiesterera de El Júpare. Las Flores, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017). Cabe recordar que un tipo de altar similar –la mesa con la pequeña “tumba” encima– también es elaborado

durante el cabo de año y en el responso de los ocho días (ver *supra*, fotografía 5). Ahora bien, el Cristo Grande de la iglesia de Navobaxia, como un ser que ha sido muerto y crucificado, es considerado un difunto el cual debe tener sus propios padrinos al igual que el cuerpo de los humanos fallecidos. Incluso, el reino al que pertenece es semejante a la organización social de estos. Al ser considerado Hijo de Dios y de la Virgen, juntos conforman la Sagrada Familia en donde el patrón humano es regulado por el divino (Crumrine, 1973: 1130).¹¹¹ Este Cristo es sacado de la iglesia por sus padrinos durante el primer y último *konti* o procesión de Cuaresma y Semana Santa. Cuando los fariseos y Pilatos lo crucifican el Viernes Santo, los padrinos –quienes se componen de 5 o 6 personas– se posan junto a la urna donde lo colocan una vez que haya sido quitado de los tornillos que lo fijan a la cruz. El Sábado de Gloria, día en que Jesús resucita, los padrinos lo sacan de la urna o tumba para volverlo a situar en la cruz y postrarlo en el altar de la iglesia (Doña *Jandina*, fiesterera de El Júpare. Las Flores, Huatabampo. Sonora, noviembre, 2017).¹¹²

En el caso de un difunto, los padrinos son quienes lo asisten durante toda la noche y el tiempo que dure su velorio. Éstos deben ser los de bautismo y otros seis más: tres mujeres y tres hombres. Los familiares dolientes se encomiendan a escogerlos. A su vez, quienes lo apadrinan se encargan del cuerpo y estar junto a él para limpiarle las secreciones, prenderle veladoras cuando éstas se apagan,

¹¹¹ De hecho, se considera que San Juan Bautista es el *nino* o padrino de Jesucristo, pues éste recibió el sacramento bautismal de aquél. En ocasiones también se le reconoce como su gemelo (Camacho Ibarra, 2017: 208). Para un mayor detalle sobre el parentesco entre los santos, véase por ejemplo el trabajo de Félix Báez-Jorge (1999) o el de Salvatore D’Onofrio (2014). Este último autor no sólo aborda el tema aquí referido, sino que lo lleva más allá al identificar una práctica incestuosa entre ellos.

¹¹² Para más detalle a cerca de la Semana Santa véanse los trabajos de Crumrine (1974); Figueroa (1994); Sánchez (2008; 2011); Camacho Ibarra (2011) y Moctezuma, *et. al.* (2016).

acomodar los arreglos florales alrededor de la tumba, etc., pues se considera que si un familiar cercano realiza estas actividades, la muerte acontecerá de nueva cuenta en alguno de ellos. En los *cabos de año*, los padrinos depositan el luto en forma de moño negro sobre un plato de barro para quemarlo. Posteriormente, las cenizas son colocadas dentro de un pequeño hoyo que cavaron en la parte trasera del arco de carrizo donde se encuentra el pequeño ataúd o “tumba” del difunto. Señal de que el luto ha sido levantado y es cuando se despide de manera definitiva al familiar.

Cuando alguien expira, su espíritu todavía no está listo para irse al cielo sino hasta después de realizado el ritual de cabo de año. Durante una semana se dedica a recorrer los lugares por donde anduvo en vida para recoger o juntar sus pasos, incluso desde antes de morir. Hay quienes aseguran haber visto a la persona en vida en un determinado lugar cuando en realidad se encontraba en otro. En ocasiones alguien puede presentir su propia muerte al comportarse de una manera que está fuera de lo común. Es precisamente cuando se dice que “anda *nayuteando*” y pronto irá a morir, pues a la persona se le ve triste, decaída o llorando sin motivo aparente (ver *supra*, 3.4.2.).

A partir de los ocho días después de la muerte, la entidad anímica del difunto va recogiendo las partes de su cuerpo que fueron desprendidas a lo largo de su vida, como cabellos, uñas, saliva, lágrimas, etc. En el caso de estas dos últimas, es “más trabajoso recogerlas para el espíritu porque la saliva y las lágrimas se secan y no se pueden encontrar. También porque [éstas] se van con la lluvia” (Tomasita Yocupicio. La Bocana, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018). De ahí que la estancia del espíritu en la tierra se prolongue hasta lograr reunir todas las partes

y secreciones del cuerpo, con lo cual, es despedido definitivamente en el cabo de año. Cuando la muerte acaece sobre alguien que tuvo algún cargo ritual como fiestero, *pajcola*, venado, músico, fariseo, entre otros, durante el velorio al difunto le hacen una *pajko*, es decir, la fiesta tradicional. Si se trata de algún músico, la ceremonia mortuoria también la realizan en el responso de los ocho días y en el cabo de año. Si fallece un fiestero o *máistro* rezandero, los demás compañeros tienen la obligación de asistir, incluso se invita a fiesteros de otras comunidades. Por otro lado, cuando la muerte de un fariseo ocurre fuera de los tiempos cuaresmales, los demás compañeros rituales acuden sin su máscara y vestimenta tradicional que los caracteriza.



Foto 26. Cabo de año de un fariseo en compañía de sus colegas rituales.
La Bocana, Etchojoa, Sonora. Febrero, 2019. Fotografía: Tomasita Yocupicio.

En cambio, si el ritual mortuorio es un cabo de año de alguna persona sin cargo, los familiares suelen realizarle una *pajko*, contratando a danzantes de *pajcola*, venado y músicos. En este caso, los oficios, el *máistro* rezandero, familiares, amigos y visitantes velan la pequeña urna o ataúd colocada sobre la mesa. A las doce de la noche todos ellos realizan el *Jinanki*, una ceremonia ritual que consiste en ir, junto con la mesa del difunto, al encuentro de tres ángeles o Tres Marías quienes llegarán desde el cielo hasta la cruz de madera que resguarda la entrada al solar. “Mandan de allá arriba [en el cielo] una comisión para que vean en esa casa qué es lo que la gente va a hacer; vienen para acompañar, a ver la fiesta. Al otro día se van a ir y lo van a contar allá [nuevamente en el cielo]” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017). Los *pajcolas* junto con el venado son los primeros en dirigirse hacia la cruz. Ahí cada oficio truena cuatro cuetes. Regresan al arco de carrizo, le dan una vuelta antihorario y los padrinos junto con los familiares del difunto cargan la pequeña caja para ir hacia la cruz. Al llegar la demás gente, la rodean en sentido levógiro.



Foto 27. *Pajcolas tronando cuetes.* Colonia La Unión, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012.

Una vez que fueron por los tres ángeles –quienes ya se encuentran esperando en la cruz–, “los arriman al altar” del arco de carrizo junto con la mesa y la pequeña tumba del difunto. Cuando se encuentran ahí, de nueva cuenta rodean en sentido antihorario.



Foto 28. *Altar del difunto.* Celebración de un cabo de año. Colonia La Unión, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012.

Al otro día en la mañana –aproximadamente entre nueve y diez–, despiden a los ángeles con otro *Jinanki* de la misma manera como cuando arribaron la noche anterior.

“Todo lo que vieron en la fiesta, esas Tres Marías lo van a ir a presentar allá [con Dios], van a decir lo que hubo, lo que hicieron [los familiares del difunto]. En la mañana ya los van a despedir allá en la cruz a donde fueron por ellos. Le dan vuelta [a la cruz] y se van a devolver al cielo. Llegando a la cruz se toca un son y terminan la fiesta” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).



Foto 29. *Jinanki hacia la cruz del solar.* Colonia La Unión, Huatabampo, Sonora. Diciembre, 2012.¹¹³

Existe en torno a la defunción y al difunto mismo una serie de prohibiciones que recaen principalmente en sus familiares, y en menor medida, en el *máistro* rezandero. Como dije, los padrinos están al pendiente de todo lo que haga falta con relación al fallecido, en cambio, los dolientes no deben prender las veladoras que rodean al ataúd, ni cargarlo cuando lo llevan hacia la iglesia o al cementerio, únicamente los padrinos o la misma gente de la comunidad que se ofrece para hacerlo. Tampoco deben de cocinar los alimentos o realizar alguna labor doméstica, como barrer, lavar los utensilios de cocina, e incluso bañarse o comer carne durante los ocho días que aconteció el deceso, pues de otro modo, podrían morir otros miembros familiares.

Durante el velorio, algunas personas que asisten para acompañarlos no comen de los alimentos brindados por éstos, pues aseguran que el espíritu del

¹¹³ La pequeña caja blanca representa al espíritu del difunto, la cual está acompañada de una figura en forma de pequeña paloma blanca (ver *supra*, fotografía 5).

difunto se levanta para lavarse las manos en las ollas de comida. Lo mismo sucede en el responso de ocho días y en el cabo de año. Se recordará que anteriormente señalé que el cuerpo *se encarna en los alimentos*, por lo que podría corresponder la ingesta del guisado a la del pariente fallecido (ver *supra* 3.5.). La restricción alimenticia recae con mayor rigor en los familiares dolientes. Por otro lado, la muerte como una sustancia volátil acarrea consecuencias a las demás personas cuando el denominado *mal aire* logra entrar por las coyunturas o puntos clave que son el acceso al interior del cuerpo, por ejemplo, los oídos, orificios nasales o lo alto de la cabeza. Las personas durante el velorio procuran taparse con algodones estas cavidades y cubrirse la cabeza con un rebozo o paño, ya que el aire del difunto al penetrar, genera dolor de oídos, cabeza o dientes. Si se come del banquete ritual mortuario, en específico si se trata de un platillo hecho a base de carne, los dientes tienden a caerse y los oídos a reventarse. Cuando los afligidos asisten al panteón para velar y dejar flores en la tumba de sus familiares fallecidos, deben de sahumar su propio cuerpo con ramas de mezquite (*Prosopis juliflora*) y citabaro (*Ballesia glabra*), porque se considera que los muertos quitan fuerza al dejarlos débiles y con sueño (Doña Gloria, La Bocana, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

Veremos en el siguiente apartado, que al igual que los difuntos, el sol, la luna y en específico los eclipses, son causantes de enfermedades mortales y devoradores de seres humanos, plantas y animales, por lo que están en constante acecho, aunque por otro lado, se conciben como padre y madre –en el caso del sol y la luna– de los humanos, y seres con gran fuerza vital.

3.8. El sol, la luna y los eclipses

Como sucede con los animales y las plantas, los astros de igual manera tienen alma, por lo que comparten con ellos la categoría de gente o persona. En el contexto yoreme, el Sol (*ta*) es Nuestro Padre Viejito *Itom Atchay O'ola* o *Ta'ta O'ola*, y la Luna (*Meecha*) Nuestra Madre *Itom Ayye*, o *Ma'ala Meecha*. Ambos son esposos y suelen hacer tanto el bien como el mal a otros seres vivos, y en este sentido, son entidades depredadoras que ven a los animales, plantas y humanos como su alimento, en específico, los brotes tiernos o los recién nacidos. El sol con el calor incómodo que provoca, es perseguido por el satélite a través de la bóveda celeste para que deje de emitir tanta radiación al pueblo yoreme. Por eso la luna siempre va detrás del él, lo va persiguiendo, y lo está vigilando.

“El hombre [el sol] es el más bravo pues, la Virgen [la luna] a todos quiere. A todos los tiene abrazados, nos quiere mucho. Por eso dicen que está cansada porque corre día y noche, día y noche. Anda tras de él para que no haga sus cosas; lo anda siguiendo” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Diciembre, 2018).

Esta idea de los astros que van uno detrás del otro puede ser entendida a partir de la mitología de varios pueblos amerindios desde Alaska hasta Sudamérica. Lévi-Strauss analiza algunos mitos que relatan un viaje en piragua en el cual, aparecen dos personajes, uno sentado a proa y el otro en popa con los símbolos del sol y de la luna pintados en los dos flancos de la canoa (Lévi-Strauss, 2003 [1970]: 109, 110 y 111). Por otro lado, en el noroccidente mexicano, en un mito cora sobre el diluvio se narra el viaje de los dos astros a bordo de un tronco ahuecado que les sirve de embarcación. “El hombre se mete en el interior [del tronco], llevando

consigo el fuego (...) La diosa [Takutsi Nakave] se sienta encima del tronco y se encarga de la navegación. El viaje se realiza en el firmamento nocturno. Por eso quien conduce es la diosa de la Luna” (Preuss, 1998: 325).

La narrativa yoreme menciona al sol como un viejito que trabaja todo el día, con una mano detiene el cielo y la tierra, mientras que con la otra se va arrastrando. Cuenta con dos piernas pero “una la tiene mocha”, hasta la altura de la rodilla, por eso el aparente desplazamiento del sol por la bóveda celeste es lento. El sol también camina de noche pero lo hace por debajo de la tierra, cuando la luna comienza a caminar hacia la salida del astro, rumbo al este. “A las tres de la mañana ya caminan para acá [hacia el oeste] y ahí se queda la luna, y el sol se queda aca [en el este]” (Doña Emiliana Valenzuela (q.e.p.d.). Curandera tradicional. El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Enero, 2019).

Es interesante mencionar que entre los otomíes, la “carencia” del pie está asociada tanto al astro solar como al sexo masculino, tal y como lo muestra Jacques Galinier (1990). Un relato refiere que en la creación del Sol y de la Luna hay de trasfondo una lucha cósmica entre Dios y el Diablo, en donde posterior al santo sepulcro, Jesús ascendió al cielo y es alcanzado por una flecha disparada por aquél acertando justo en un pie, del que manan tres gotas de sangre. En el lugar donde éstas caen, nace una nueva variedad de chile picoso. El autor lo interpreta como “la fertilización cósmica por el sacrificio del pie, en su carácter de pene” (Galinier, 1990: 628).

La castración masculina en un personaje cojo, “es objeto de creencias relacionadas con las prohibiciones de los periodos de eclipse: esta anormalidad es la marca corporal de la fertilidad cósmica. Las malformaciones del pie, lejos de ser

vistas como un defecto físico, son un signo de gran potencia sexual” (Ibídem: 630 y 631). No obstante, la carencia de la extremidad en el caso del Sol, también alude a los pecados sexuales, y al incesto mítico (Camacho Ibarra, 2017: 189),¹¹⁴ vistos aquí, entre el astro y el satélite lunar, pues si bien la mayoría de los interlocutores señalan que son esposos, así mismo se dice que son madre e hijo, incluso hermanos.

De acuerdo con algunas opiniones, los eclipses suceden porque el sol y la luna “andan enojados” entre ellos. Durante estos eventos meteorológicos, ambos llegan a comer alguna parte de las plantas, animales o de los humanos, principalmente cuando se trata de seres con cualidad tierna, como los recién nacidos, los frutos o retoños, pues sus cuerpos aún son delicados y frágiles. En estas interposiciones, la luna seca a los retoños y pequeños frutos de los árboles cuando les “pega la luz de la luna”. Se considera que los eclipses “traen pura enfermedad”. Cuando el sol tarda tiempo en “componerse”, cuando “le dura mucho la oscuridad” y si ésta cae sobre alguna mujer con cabello largo, éste “le revive en forma de culebritas” (Doña Gloria. El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017).

La luna eclipsada daña a las mujeres embarazadas, afectando una parte corporal del feto. Para contrarrestar esta acción, tanto a ellas como a las plantas se les pone un listón rojo sujeto en una parte del cuerpo o en una porción de la rama. También es común que se coloque algún objeto brillante como llaveros, pulseras, aretes, etc. Igualmente sirve ponerse sobre el vientre tijeras, espejos u

¹¹⁴ De igual modo, Camacho Ibarra identifica una castración de personajes vinculados con el sol, como Cristo, el Toro, o los fariseos (2017: 179 y ss.).

objetos metálicos “para que la Luna “juegue con ellos”” (Olavarría, 1996: 276). Con el fin de que la luna se separe del sol, se debe quemar basura, prender veladoras o se hacen repicar las campanas de la iglesia. Otra alternativa consiste en recorrer la casa tres veces en sentido levógiro haciendo ruido con ollas o cacerolas y echando agua a la cruz de mezquite de la entrada del solar, pues la luna permanece en una especie de muerte temporal cuando está eclipsada; de ahí que se denomine *me’echa mukila*, es decir, “luna muerta”. Con el ruido de las cacerolas la luna revive, se evita que “no le dure mucho la enfermedad” –lo eclipsado–, se compone y “agarra su color otra vez”, es decir, “se despegas del sol” (Doña Gloria, El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2014)

El hecho de propiciar el ruido para que “la luna se componga” o para que “el sol y la luna se despeguen”, quizás tenga su relación con la conjunción de dos polos opuestos pero también anómalos, tal y como se celebran los matrimonios en la denominada *cencerrada*:

“Esta práctica consiste en que la comunidad entera provoca un gran ruido con cacerolas y trastos al frente de la morada de parejas de recién casados que representan una anomalía de las reglas de alianza. Se sancionan los matrimonios entre individuos que a pesar de estar naturalmente separados entre sí –ya sea por la edad, el estado civil, la conducta durante el celibato o la posición social– se unen por afinidad. Estas alianzas anómalas provocan que un elemento dentro del ciclo del intercambio matrimonial se deje fuera (el cónyuge preferencial) mientras que dos elementos asimétricos se unen peligrosamente. Así, pues, el eclipse se presenta como equivalente, en el plano cosmológico, de la subversión de los vínculos de alianza que son sociables” (Olavarría, 1996: 277).

El eclipse puede considerarse como la unión de dos elementos que no deben estar juntos debido a su naturaleza misma: el día y la noche, la luz y la oscuridad y por supuesto, el sol y la luna. Igual situación sucede con los dos personajes de las embarcaciones anteriormente citadas, encontrándose en dos posiciones que los separan: proa-popa de la piragua por un lado, y adentro-encima del tronco por el otro. Por lo tanto, los miembros de estas dos parejas no pueden estar unidos.

“lo que la piragua distancia son la conjunción y la disyunción mismas. Si el día y la noche, la conjunción y la disyunción, estuvieran demasiado cerca, se asistiría al incesto del sol y de la luna, a los eclipses, a la subversión de la periodicidad cotidiana, fenómenos que corresponden en el plano geográfico a la pérdida de la oposición entre lo cercano y lo lejano” (Lévi-Strauss, 2003 [1970]: 159. Cursivas en el original).

De tal manera que el eclipse daría paso a la acción de comerse el uno al otro y a la idea del incesto mismo. El tema del incesto entre la Luna y el Sol es más explícito en el siguiente fragmento de un mito que examina Lévi-Strauss proveniente de la región esquimal en el Estrecho de Bering:

*“En un pueblo de la costa vivían en otro tiempo un hombre y su mujer. Tenían dos hijos, una niña y un niño. Cuando los niños se hicieron grandes, el chico se prendó de su hermana. Como no dejaba de perseguirla con sus asiduidades, acabó ella por refugiarse en el cielo, y allí se volvió la luna. Desde entonces el muchacho no ha dejado de correr tras de ella, con la forma del sol. A veces la alcanza y consigue estrecharla, causando así un eclipse de luna. Luego de ser abandonado por sus hijos, el padre se volvió sombrío y lleno de odio hacia la humanidad. *Se fue por el mundo, sembrando las enfermedades y la muerte, y las víctimas de las enfermedades le servían de alimento; sin embargo su voracidad aumentó hasta el punto de que no lograba satisfacerse. Entonces se puso a**

matar y comerse también a la gente sana” (Lévi-Strauss, 2005 [1964]: 292. *Cursivas mías*).

Al ser considerados de mal augurio, en los eclipses solares fallecen los hombres, si se trata de un fenómeno lunar, fallecen las mujeres (Doña Gloria, El Capúzarit, Etchojoa, Sonora. Noviembre, 2017). Para reforzar esta idea, María Eugenia Olavarría señala lo siguiente:

“La acción de la luna *maala meecha* es de calidad fría, de manera que al hacer conjunción con el sol durante los eclipses, los varones pierden calor, y si se exponen a su energía, corren riesgo de quedar estériles, *se secan*. En cambio, la acción de la luna sobre las mujeres, en particular las vírgenes, es la de intensificar su frío, convirtiéndose incluso su rostro en un espejo de la misma luna al aparecerle una mancha oscura” (Olavarría, 2007: 25. *Cursivas en el original*).

Desafortunadamente, un buen amigo de oficio *pajcola* falleció poco después de que un eclipse solar aconteciera en agosto del 2017. Tras su muerte, fueron varias las personas quienes mencionaron que fue a causa de la exposición de los rayos solares. El *pajcola yowe* o mayor se encontraba trabajando en las tierras de cultivo junto con su esposa cuando aconteció el evento astronómico. Al parecer, *Chano* – como le nombraba la mayoría de la gente–, “ya iba malito y le faltaba un pedacito de tierra para terminar cuando comenzó a sudar”. Su mujer le dijo que dejara así la labor para que se protegieran del eclipse; sin embargo, el *pajcola* se quedó a terminar la tarea. “Los rayos que despedía el eclipse fueron los que lo quemaron; a parte, cuando llegó a su casa se bañó con agua fría”. A su esposa no le sucedió nada, pues ella se protegió bien:

“no le pegaron los rayos esos, y él estaba así [sin protección], sin nada; le pegó en la cara pues. Debió haber cargado cachucha, y él como ocurrencia se destapó todo el paño [pañuelo o paliacate], y ya en ese momento cuando iba pasando lo más fuerte de la enfermedad que despide el eclipse, le pegó” (Don Catarino *Lino Vázquez*. El Buiyarumo, Huatabampo, Sonora. Noviembre, 2017).

Los eclipses son una desgracia. Las hembras de los animales domésticos como caballos, borregos u otros, cuando tienen uno o dos meses “cargadas”, “echan para afuera el producto si no están en la sombra y les pega la luz del eclipse” (Don Catarino *Lino Vázquez*. El Buiyarumo, Huatabampo. Noviembre, 2017). A pesar de que la luna y el sol ven a los humanos como sus hijos, también los consideran su alimento, como sucede de igual manera con los pequeños brotes y criaturas animales.

3.9. Comentarios finales

La discusión expuesta inició planteando los diferentes modos de relación en donde intervienen varios seres pertenecientes a diferentes mundos: el mundo vegetal, el animal y el humano. Contrario al epígrafe de Charles Tylor que encabeza este tercer capítulo, la sociedad yoreme plantea que los animales no solamente tienen agencia o intencionalidad, sino que como vimos, también son gente, incluso exhumanos con un cuerpo transformado a consecuencia de las transgresiones sociales.

Así, a lo largo de este capítulo traté de mostrar y diferenciar el concepto de *gente* del de *persona*. Como vimos en los capítulos primero y segundo de esta

tesis, para ser persona se requiere del voto cristiano que es el bautismo, aunque también es necesario realizar el *tekipanoa*, es decir, el trabajo cotidiano y ritual durante toda una vida. A partir del bautismo, los colectivos se diferenciaron entre humanos y animales, pues así se indica entre los yaquis cuando los *surem*, sus antepasados mítico-culturales no lo aceptaron, yéndose a vivir al monte o al océano; mientras que quienes sí cumplieron con esta actividad religiosa, se quedaron a vivir en los pueblos, siendo a la vez, mortales. De esta manera, si bien el concepto de *gente* lleva implícito el poseer alma y el hecho de contener *jiapsutia*, la fuerza vital que tienen las especies para realizar alguna actividad, curar o hacer daño, también intenta diferenciarse del de *persona* a partir de varios elementos: 1) comprende a otros colectivos como los animales domésticos o las hormigas mochos; animales con cierto grado de potencialidad y exhumanos (*yoremes*) como la tortuga Mateo, el coyote *yorengo'i*, la culebra *yoremba'akot*, el meteoro o rayo de fuego denominado *Suáwaka* o los niños-cochis (no indígenas). Vegetales como el chiltepín, el álamo o el mezquite; y finalmente los astros como el Sol (*Itom Atchay ta'a* o Nuestro Padre) y la Luna (*Itom Ayee* o Nuestra Madre). 2) El *jiapsutia* o la fuerza vital de cada uno de ellos hace que tengan intencionalidad no solo para curar o hacer daño (como el caso del mezquite, el álamo o el chiltepín), sino también, para devorar a otras especies más débiles, como sucede con la luna o el sol durante los eclipses cuando comen una parte del cuerpo de los fetos (humanos o animales), o de los brotes tiernos de las plantas. 3) Como *gentes*, algunos de los seres con gran potencialidad intencional (como el venado *Kambúha*, la *yoremba'akot* y *Suáwaka*) tienen características que comparten con los humanos como la organización social, el matrimonio, la cocina

o la cacería. 4) La contraparte del bautismo (elemento que de alguna manera otorga humanidad), es el incesto, el cual confiere a los infractores animalidad y transformación ontológica del cuerpo en otro ser, pero tal y como lo afirmó un oficio cantavenado, “sigues siendo gente”. 5) Finalmente, el concepto de *persona* como una actividad cristiana de herencia jesuita desde el siglo XVII, contiene la entidad anímica del espíritu que en forma de una paloma blanca, al abandonar el cuerpo después de celebrar el cabo de año de un difunto, se dirige a la Gloria, mientras que el alma, de tradición indígena, tiene la forma de un ser alado que algunos identifican con un ave –la denominada *chichi*–, mientras que otros con un pequeño murciélago llamado *sotchik*. De esta manera, el alma de un difunto yoreme se queda en el monte o *Juyya Ánia*, más si el fallecido llegó a ostentar un cargo ritual como músico, danzante o curandero tradicional. De ahí que las almas de los yoremes se transformen en antepasados o ancestros regresando a la condición de serpientes o coyotes otorgando los conocimientos tradicionales de generación en generación. Así, podríamos afirmar en base a estos argumentos, que la *chichi* está vinculada a los no bautizados (*ka'bato'ri*) –y por lo tanto convertidos posteriormente en antepasados tal y como lo hicieron en su tiempo los *surem* de los yaquis–, y al concepto de *gente*; mientras que la paloma blanca se relaciona con el espíritu, los bautizados (*bato'ri*) y con la noción cristiana de *persona*.

Para concluir, todos estos seres que aquí considero *gente*, tienen la necesidad de nutrirse, en donde cada uno de ellos es depredador o presa. En este sentido, veremos que en el siguiente capítulo esta relación apunta a un sistema cosmológico alimenticio el cual podríamos señalar, comienza con las plantas no

comestibles a las que alude el *pajcola* al inicio de la fiesta para hacer referencia después, a los alimentos cocidos, crudos y podridos.

Capítulo 4

Conclusiones

Reciprocidad y rapacidad: apuntes sobre un modelo del sistema cosmológico de la alimentación

“La serpiente es enemiga de la comadreja y del cerdo: de la comadreja, cuando viven en la misma casa y se alimentan de lo mismo; del cerdo, porque éste come serpientes. También el esmerión es enemigo de la zorra, pues la golpea, le arranca los pelos y mata a sus crías, ya que es un ave de presa”.

Aristóteles, *Investigación sobre los animales*.

El objetivo de esta tesis ha sido analizar los conceptos de *cuerpo, gente y persona* desde la teoría nativa. Durante su recorrido, advertimos varios elementos que nos ayudaron a comprenderlos y a diferenciarlos, entre ellos las nociones de *espíritu, alma y jiapsutia o fuerza anímica*. Estas características están presentes en cada uno de los seres examinados. Por otro lado, el tema del alimento fue una particularidad en las relaciones de reciprocidad y rapacidad vinculada a estos tres conceptos. Si bien el alimento adquiere relevancia cuando pasa del carácter mítico y no comestible al interior de la enramada, faltó analizar el tránsito al alimento cocinado en las *casitas* o *cocinitas* de los fiesteros durante las fiestas tradicionales. Así, podemos plantear que se puede percibir una transformación del mismo si tomamos en cuenta otros contextos en los cuales aparece en su calidad de podrido y crudo, lo cual lo conecta con otra forma de ser consumido por otros

seres de carácter cosmológico. ¿Cuál es la finalidad de abordar el sistema alimenticio? Como señalé, la nutrición de los seres humanos, animales, plantas y personajes cosmológicos –*Suáwaka* o la *yoremba'akot*, por ejemplo– fue un elemento que apareció de manera constante dentro de la misma etnografía, por lo que su análisis no puede dejarse de lado. Por otra parte, como he sugerido a lo largo de este trabajo, todas las entidades examinadas tienen la categoría de gente o persona, y por tanto, la necesidad de alimentarse. Me parece que este es un rasgo característico de todo ser con intencionalidad, agencia o fuerza anímica considerado persona: el alimento. Así, la primera parte de este último capítulo es una aproximación analítica al tema del alimento entre seres depredadores y presas basada en la *reciprocidad* y la *depredación*. En el siguiente apartado, veremos la cuestión del alimento dentro de una fiesta tradicional, principalmente en la actividad del *rescate*, es decir, la repartición e intercambio de los bienes de consumo entre los fiesteros, aspecto que nos ayuda a comprender el concepto del trabajo ritual o *tekipanoa* vinculado al de la persona. Finalmente para concluir, volveremos a los conceptos de persona y gente retomando ciertas particularidades observadas en la etnografía con la finalidad de cerrar la tesis, mencionando a la vez, lo que se pudo alcanzar y lo que quedó pendiente o no fue posible de examinar. Comienzo pues, con el alimento y la noción del *rescate* en una fiesta tradicional.

4.1. El alimento en la *pajko* o fiesta tradicional

Uno de los grupos rituales encargados de realizar las fiestas tradicionales de cada poblado yoreme son los *pajkomem* o fiesteros, quienes están organizados de

forma jerárquica y constituidos de doce a dieciséis personas. Presididos por el *cubasle'ro* o *cubajule'ero*,¹¹⁵ en el rango más alto están los *Alpéz*, seguidos de los *Parina* y finalmente los *Alawasim*. Similar al grupo de *pajcolas*, cada uno de ellos tiene a un *yowe* o mayor auxiliado por un segundo, tercero, y así sucesivamente. Los fiesteros representan a la Santísima Trinidad: Dios Padre o *Diosta Atchay*, Dios Hijo o *Diosta Usi* y Dios Espíritu Santo. En cada celebración santoral, los fiesteros anfitriones invitan a otros de localidades más cercanas, de tal manera que se crean nuevos lazos sociales entre ellos. Algunas narrativas mitológicas ubican las actividades de los *pajkome* diferenciadas de las de los no indígenas:

“Dicen los más viejos, los antepasados, que Dios hizo las fiestas para los yoremes y el dinero para el yori. Que estaban discutiendo el yori y el yoreme, pues ninguno tenía dinero y no sabían cómo hacer fiestas. Entonces llegó Dios y les dijo que en aquella lomita les iba a poner lo necesario para que estuvieran contentos, pero que tenían que escoger cada quien una cosa, la que ellos quisieran. Dios puso en la lomita los bastones y las banderas de los fiesteros, y a un lado unas monedas de oro. Entonces Dios les dijo a los dos que corrieran hacia la loma. El yoreme agarró los bastones y la bandera, y el yori agarró el dinero. Desde entonces el yori es muy ambicioso y las fiestas las hacemos nosotros los *yoremes*” (Don Julio Valenzuela, *labele'ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora. Agosto, 2007).

¹¹⁵ Véase *supra*, 2.1.



Foto 30. *Pajkomem y cubajle'ero*. El Júpare, Huatabampo, Sonora. Enero, 2013.

El aspecto que implica la rotación año con año de los fiesteros en cada comunidad yoreme es el denominado *rescate*, en el cual se basa la circulación de los alimentos para asegurar la fiesta del año próximo con el amarre de los fiesteros entrantes.¹¹⁶ El cambio de los *pajkome* en la comunidad de Navobaxia se da durante la fiesta de la Santa Cruz a principios del mes de mayo. Aquí reciben el cargo los ahijados al salir sus padrinos. En la sociedad yoreme el compromiso que implica la *manda* para ostentar el cargo de fiestero, se realiza cuando el aspirante va a visitar al santo en el centro ceremonial al cual está adscrito, o a quien le otorgue más devoción. Otra de las modalidades para comprometerse con las fiestas es por medio del sueño en donde Jesucristo, la Virgen o cualquier otro santo se le hace presente a la persona, tal y como lo refiere el testimonio de un

¹¹⁶ El *rescate* es una especie de intercambio de enseres correspondientes a la canasta básica, como azúcar, aceite, harina, etc., comida guisada como atol, pozol, menudo o *wakabaki* (cocido de res), y utensilios de cocina como ollas de barro, platos, vasos, bandejas, entre otros. También incluye en algunas ocasiones, la mitad de un becerro destazado en canal.

fiestero *Alpéz*:

“Mi mujer estaba muy grave, estaba en cama y la enfermedad no se le quitaba con nada. Un día yo estaba dormido y en el sueño me vino a ver Jesús; quería que le hiciera una promesa pero yo no quería porque es mucho gasto ¿y de dónde iba yo a sacar dinero para la fiesta si tenía a mi mujer enferma? Así vino a verme tres días seguidos, ya el último día me dijo que si no cumplía con la manda, que si no le hacía fiesta a Él, mi mujer se iba a morir pronto. Me desperté llorando y fui rápido a la iglesia de aquí de Navobaxia, platiqué con Mi Señor y le dije que estaba bueno, que iba a cumplir con la manda para que se aliviara mi mujer, y así fue como salimos de fiesteros. Y ya mi esposa se alivió luego.” (*Alpéz Yowe o Mayor*. Navobaxia, Sonora. Julio, 2011).

Así, el *rescate* es un elemento central para culminar el ciclo ritual el cual es repartido por los fiesteros entrantes a sus padrinos, los fiesteros salientes.



Foto 31. *Pajkomem en la repartición del rescate*. Pueblo Viejo, Navojoa, Sonora. Junio, 2014.¹¹⁷

¹¹⁷ Los fiesteros salientes se ubican al lado derecho de la imagen, mientras que los entrantes (los ahijados) se colocan al lado izquierdo.

La reciprocidad que involucra el *rescate* se entiende como el intercambio de los alimentos que proporciona *Juyya Ánia* al ser considerada una entidad providencialista (López Aceves, 2013a; Moctezuma, *et. al.* 2015), pero también los que se consiguen con la voluntad de la divinidad, pues los yoreme se abastecen como dicen algunos, “con lo que Dios nos da”. Obviamente los recursos también provienen de las labores económicas que cada individuo desempeña.

Vale decir que la del *rescate*, es una actividad que se realiza cerca de las denominadas casitas o cocinitas, los espacios donde cada fiestero permanece durante el tiempo en que dura la fiesta, y los lugares en los cuales son preparados, guisados y servidos los alimentos. Es justamente en el espacio de las cocinitas, donde los alimentos pasan de un estado crudo a otro cocido por medio de las hornillas, la leña y el fuego. Como vimos anteriormente, en el contexto mítico los alimentos se encuentran dentro de la enramada o *jo'ta* donde bailan los *pajcolas* y el venado, en específico, dentro del arpa en cuyas cavidades están la rata, la iguana y las abejas. Ahora bien, bajo la enramada se dan dos aspectos que son fundamentales al iniciar la fiesta y que dan pie a la instauración civilizatoria del alimento: la evocación del primer hombre que no atizó su propia hornilla, y la siembra y cultivo de productos no comestibles. Como ya indiqué anteriormente (ver *supra* 2.3.3.), la melodía que abre la fiesta se le conoce como “el son del canario”, el cual no tiene nada que ver con esta pequeña ave:

“es el son que da cuenta del primer fiestero que no atizó las brasas para iluminar la fiesta por causa de su muerte, lo que en otras palabras indica que en su cocina faltó el fuego. Dentro del padrón musical yoreme, con este son principia la fiesta, pues está dedicado a conmemorar la ausencia de este fiestero. Es posible que el *pascola yowe* durante la

ejecución del son, recuerde a los difuntos yoremes para que los vivos procuren hacer la *pajco* como ellos la hacían. Al referirse a ellos, el *pascola mayor* dice *buitabetuc toocame*, “la gente que ya está acostada bajo la tierra”, es decir, los antepasados, a quienes se dedica en esencia el son” (López Aceves, 2013b: 8).

Si bien esta pieza musical se dedica a la remembranza de quien no hizo fuego, la ausencia de este fiestero está de alguna manera reemplazada por un lado, con la muerte de la zorra, o en ocasiones, la del gato montés (Camacho Ibarra, 2011: 329 y ss.; Sánchez, 2011: 147 y ss.), quien por medio de su deceso para dar la vida a los humanos, éstos comienzan a hacerle fiesta. Así, la zorra pide que *floreen su cuerpo*, es decir, que lo adornen con listones de colores, reúnan a la gente del pueblo y lo conmemoren en las fiestas tradicionales año con año. De esta manera, el cuerpo de la zorra quedó adornado tal y como lo carga el fiestero *alawasin*.



Foto 32. *Fiestera Alawasin.* Navobaxia, Huatabampo, Sonora. Julio, 2011.

La ausencia de este primer hombre también está reemplazada por el fiestero *alawasin*, quien se encarga de asistir a los oficios dentro de la enramada con café, agua o cigarros. Además, es quien lleva brazas de la fogata al interior de la enramada para que los oficios se resguarden del frío o afinen sus instrumentos, como el caso del *tambole'ero*. El *alawasin* es el portador del elemento flamígero y mediador entre los fiesteros / los oficios; el monte / la iglesia; y la enramada / las cocinitas (Sánchez, 2011; López Aceves, 2013b).¹¹⁸

¹¹⁸ Aquí resulta relevante recordar que uno de los elementos compartidos entre el coyote y el zorro, es precisamente el fuego (Olivier, 1999: 117).

ENRAMADA	COCINITAS
Alimentos no comestibles	Alimentos comestibles y cocinados
Animales míticos de <i>Juyya Ánia</i>	Animales domesticados
No se atiza, se trae el fuego (brazas)	Se atiza para cocinar los alimentos
Santos animales	Santos católicos

Tabla 4. Comparación semántica entre elementos de la enramada y las cocinitas.

Podemos distinguir que los alimentos transitan desde un contexto mítico que inicia en la enramada con alimentos no comestibles (choyas, cardos, etc.) y los que dan sustento a la humanidad (la iguana, la rata y las abejas). Los principales alimentos guisados que se preparan en las cocinitas de los fiesteros son el menudo, pozol y el *wakabaki*—comida ritual elaborada a base de carne y hueso de res acompañada de verduras—. ¹¹⁹ No obstante, si trazamos una línea imaginaria en cuyos extremos están estos dos elementos (los alimentos míticos por un lado y los cocinados por los *pajkome* en el otro), a lo largo de este transecto nos encontramos con que también hay comida a base de carne putrefacta, cruda o esencias de las cuales se alimentan otros seres, como ya hemos visto. Estos componen el sistema alimenticio cosmológico el cual analizaré en el siguiente apartado.

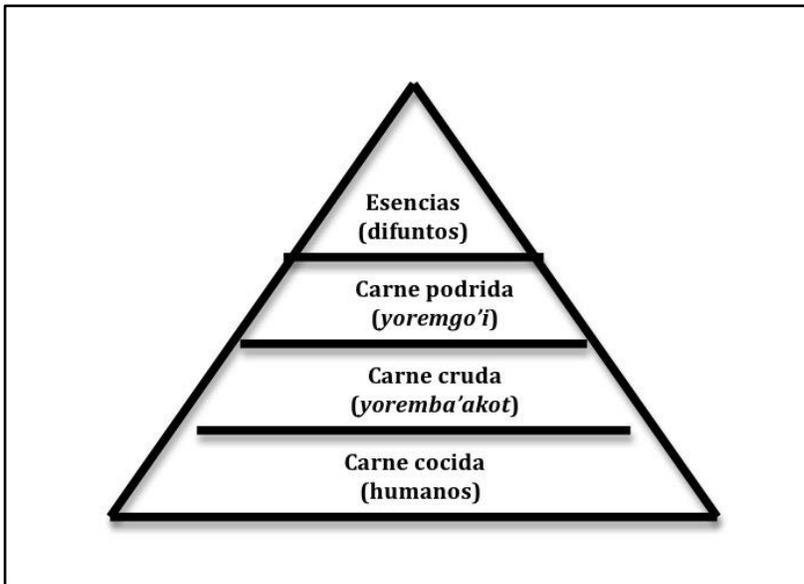
4.2. El sistema alimenticio cosmológico

He mostrado en el trayecto de este trabajo, que de forma paralela al mundo objetivado, habita una buena diversidad de seres con quienes se mantienen

¹¹⁹ Es importante señalar que las iguanas y las ratas *tori* no son consumidas en las cocinitas. Aquí los indico únicamente como alimentos míticos que dieron sustento a la humanidad.

ciertas relaciones. A través del alimento, estos tienen la particularidad de ser cazadores, depredadores y presas, de acuerdo a la posición relacional con quien se encuentren. Este sistema, entendido como una relación entre sus partes, o como una “red cosmológica de la alimentación” (Århem, 2001), está compuesto por alimentos crudos, cocinados y podridos; incluso, aquellos considerados no comestibles, como las choyas, higuerrillas o cardos, plantas espinosas a las cuales hacen referencia los *pajcolas* después de ejecutar el *ka'nariak*, el son de apertura en las fiestas tradicionales. Tal sistema comprende la obtención ancestral de los alimentos al inicio de la *pajko*, pasando por la ingesta de carne cruda y putrefacta, hasta la nutrición a base de esencias y el proceso de la cocción en las cocinitas y la hornilla de los *pajkome* o fiesteros. También trastoca otros ámbitos y seres donde se ven involucrados los difuntos, las serpientes, los meteoros o entidades anímicas como el alma y el cuerpo. De esta manera, dentro de la etnografía presentada, pudimos observar a manera de una cadena trófica, cómo el alimento está presente en las siguientes relaciones, en las cuales:

- 1) Los seres humanos comen animales y plantas, ya sea domesticados o del monte;
- 2) los animales se alimentan de seres humanos, animales y plantas;
- 3) los muertos se nutren de exhalaciones etéreas;
- 4) los animales míticos devoran humanos y ganado (carne cruda o podrida);
- 5) los astros ingieren una parte del cuerpo de los humanos, animales y plantas cuando todavía es frágil y tierno;
- 6) los animales y almas devoran almas; y
- 7) las divinidades son apaciguadas con el trabajo ritual.



Esquema 4. *El alimento de algunos seres.*

Dependiendo de la posición relacional, las entidades cosmológicas son cazadoras, devoradoras y presas. Así por ejemplo, el forraje es el alimento del ganado, quien a su vez, es devorado por las enormes serpientes *yoremba'akot* que habitan en el río, mientras que éstas son cazadas por el meteorito *Sujan* o *Suáwaka*.

SERES COMEDORES	SERES COMIDOS
Luna eclipsada	Come alguna parte del cuerpo de los niños, pequeñas crías y retoños de plantas
<i>Sujan</i>	Caza y devora a las <i>yoremba'akot</i>
<i>Yoremba'akot</i>	Ganado, animales marinos y humanos
<i>Yoremgo'i</i>	Cadáveres de niños no bautizados
Gato doméstico y <i>moriac</i>	Almas y espíritus de los humanos
Tierra	Cuerpo
Difuntos	Esencias de alimentos dispuestos en el <i>tapanko</i>

Tabla 5. Relación entre seres depredadores y presas.

En otro ejemplo, el cuerpo humano de un fallecido es engullido por la tierra, mientras que su alma al salir del cuerpo durante el sueño, es atrapada por el gato doméstico o por el *moriac* o brujo, quien necesita nutrirse de almas para continuar existiendo. Por otro lado, este mismo carácter rapaz lo encontramos en algunas especies cuando dañan a otras de calidades diferenciadas, por ejemplo, las hormigas mochomos desbrozan algunas plantas comestibles como las hojas de los naranjos o las guayabas, pero sin embargo, rechazan las aromáticas y de esencia amarga como la ruda o la albahaca. Por su parte, el chiltepín, de calidad caliente, destruye los cultivos de donde provienen las verduras como los ejotes y calabazas –que en su etapa tierna se consideran de esencia fría–, al ser vertido en el platillo cuando éstas se encuentran de forma guisada. Este aspecto podría corresponderse con el daño que provocan las mujeres menstruantes a los cultivos

o la luna a los pequeños retoños, crías o frutos cuando está eclipsada. En estas etapas, tanto la mujer como la luna comparten con el chiltepín el aspecto caliente, dañino y rapaz.

Ahora bien, dentro del aspecto alimenticio y la forma diferente que cada ser tiene para nutrirse, resaltó una característica relevante que acarrea implicaciones considerables, como el hecho de que algunos seres puedan comerse entre sí dentro de lo que he denominado como *canibalismo ontológico*, en el cual pudimos identificar dos particularidades: 1) la transformación de los cuerpos para ser ingeridos, lo cual también implica que a partir de ésta, surja por otro lado y en otro contexto, 2) una prohibición de consumir el alimento.

Podríamos decir que esta especie de canibalismo estaría implicando una apropiación del punto de vista de las entidades que son ingeridas o devoradas. No obstante, se trata más bien de una transmutación de perspectivas y transformación de los cuerpos a causa de una prohibición, o para que éstos puedan ser comidos. Así, desde mi propia interpretación, percibo tres elementos que permiten explicar el hecho de devorar al *otro* no tanto para *adquirir su punto de vista*, sino en todo caso: 1) para continuar existiendo como gente o persona – como el caso del *yoremgo’i* que se nutre del cadáver de niños sin bautizar; el *Moriac* que necesita de las almas de los empautados, o *Suáwaka*, quien caza a las enormes *yormeba’akot* para alimentarse de ellas–; 2) para transmutar el cuerpo de algunos seres y así poder ser consumidos –como la tortuga Mateo y los niños-cochis–; o 3) para establecer una prohibición al ingerir el alimento, como sucede con el difunto al encarnarse en el platillo mortuorio, ya sea *wakabaki* o menudo, ambos elaborados a partir de la carne y vísceras de la res. En este último

caso, la posible ingesta de materia y sustancia podría implicar un aspecto relevante según el cual, la carne en proceso de descomposición (difunto) se transforme en la carne en proceso de cocción (platillo ritual), de donde resulta una prohibición para poder ser consumida, pues los familiares dolientes estarían ingiriendo la fuerza anímica de su pariente fallecido. Para terminar este apartado, podríamos concluir diciendo que el alimento es otro elemento constitutivo de los conceptos de gente y persona, junto con el bautismo, el trabajo ritual y la fuerza vital o *jiapsutia*, y la forma de nutrirse de los seres examinados en esta tesis, es una de sus principales particularidades.

4.3. El concepto de *persona*

Acabamos de ver que uno de los elementos característicos del concepto de persona y gente es precisamente el alimento, ya que los seres considerados como tal, tienen la necesidad de nutrirse de otros seres para continuar existiendo. No obstante, otro elemento es el hecho de que algunos de ellos hayan sido exhumanos, como el caso de la tortuga Mateo, los niños-*cochis*, el meteorito *Suáwaka*, o la serpiente *yoremba'akot* y el coyote *yoremgo'i*. En este sentido, ambos conceptos son inestables al comprender no únicamente a los humanos sino a otros colectivos de entidades. En cada uno de ellos encontramos ciertas particularidades que los caracterizan, como el matrimonio, la cacería o el trabajo ritual, por mencionar solo algunas. En el caso de los humanos, el ser persona comprende el bautismo como una acción de herencia jesuita, valores y normas que fomentan la solidaridad, la reciprocidad y el trabajo ritual o *tekipanoa* que involucra también a los santos, Jesucristo, la Virgen, etc. De ahí que los fariseos

sean confirmados el Sábado Santo, pues con ello, no solo consiguen la flor o *sewa* para ganarse la Gloria, sino también la categoría de persona (cristiana). De esta manera, la persona está vinculada con el cuerpo-flor, el don o regalo de la divinidad conocido como *sewa migri* para realizar este trabajo a lo largo de la vida, aunque también con el *jiapsutia*, la fuerza vital que todo ser, ya sea humano o no, necesita para realizar cualquier actividad, como curar o dañar, incluso también es necesaria para la labor del *tekipanoa* en los oficios, fiesteros o curanderos. Finalmente, la contraparte de la adquisición de la persona por medio del bautismo –*bato’ri*– es el pecador y los no bautizados, es decir, el *ka’bato’ri*, la negación de la *personidad* a causa de una transgresión sexual o la carencia del voto cristiano y la transformación del alma en otro cuerpo.

4.4. El concepto de gente

Al contrario del concepto de persona, el de gente comprende algunas características que son de tradición yoreme, en donde las categorías de *alma* y *espíritu* resultaron ser fundamentales para la comprensión de estos dos conceptos, ya que a partir de su distinción, se pudieron evidenciar al menos cuatro elementos:

- 1) Después del deceso, el alma y el espíritu se van a lugares diferenciados, a saber, el monte o *Juyya Ánia* y el Cielo o la Gloria respectivamente (ver *supra*, 2.1.).
- 2) Que todos los seres tienen alma, y por tanto, son considerados gente o persona, y por tanto, su *intencionalidad* o *potencialidad* está desarrollada más en unos que en otros.

- 3) Lo que cambia o se transforma es el cuerpo.
- 4) A pesar de que *bato'ri* y *yoreme* sean dos vocablos que hacen referencia al concepto de gente o persona, cada uno tiene sus propias particularidades de acuerdo a ciertos contextos específicos.

Al diferenciar el alma del espíritu, la etnografía mostró que aquella tiene la forma de un ser alado, ya sea la pequeña ave o un diminuto murciélago, ambos conocidos como *la chichi*, mientras que el espíritu tiene la forma de una paloma blanca, quizás en representación del *Espíritu Santo*, como consecuencia del contacto con la religión católica a través de los jesuitas en el siglo XVII. De este modo, el alma está ligada al monte como resultado de un *empautamiento* o pacto con las potencias de *Juyya Ánia*, y por lo tanto, es el ancestro o antepasado. Sin embargo, tanto el espíritu en su advocación de *Yoania* como el alma, pueden otorgar los conocimientos para ser músico, danzante, curandero tradicional, o cualquier otro oficio. Pero es el alma quien habita en la cueva del cerro del *Bayáorit*, ya sea en forma de serpiente o coyote. De ahí que quienes cometieron incesto, su alma sea transformada en estos dos seres, siendo la *yoremba'akot* y el *yoremgo'i*, *exhumanos* con la connotación de “gente o persona serpiente”, y “gente o persona coyote”. Sin embargo, no podríamos decir que el alma de los transgresores sexuales sea, bajo la condición de coyotes o serpientes, un ancestro o antepasado, ya que su transformación se debe a un castigo divino.

De esta manera, se podría afirmar que todo ser que habita el universo de los mayos es considerado *yoreme*, es decir, “gente”, pero no todos son calificados como *bato'ri*, aquella “persona bautizada” que se diferencia del *ka'bato'ri*

precisamente por tener humanidad. Así, los no bautizados pertenecen al monte, a donde se fueron los *surem*, los ancestros míticos de los yoeme (Olavarría, *et. al.* 2009: 28). Para ilustrar de manera más amplia el concepto *yoreme* refiriéndose a la gente nativa que incluye especies animales y plantas, el siguiente relato de apariencia mitológica, podría abonar a su comprensión:

“Te voy a platicar una historia, de una culebra, víbora pinta, grande. Un señor se levantó temprano, se alistó y agarró el carrizo para bajar pitayas allá en el monte. Se encontró una víbora por el camino, se le atravesó. Este señor empezó a agarrar piedras y le tiró a la víbora. La víbora no le hacía nada, apenas alcanzó a meterse al choyal, a la nopalera. El amigo se metió al choyal todavía aventándole piedras. El animal se metió más para allá, se escapó. El señor siguió juntando pitayas y le llegaron tres policías, vestidos de azul, con pistola. “A ver señor”, que le dicen, “buenos días, aquí venimos por ti. Te llama el Comandante, para acá, vente para acá”. “No hice nada”, dijo el señor. “Allá te van a decir”. “Estoy juntando estas pitayas, pa’ los chamacos, no tengo que comer”. Lo agarraron entre dos y el otro policía por atrás lo estaba empujando, y ahí lo llevan, hasta que llegaron a la comandancia. Bonita estaba la caseta de la comandancia, verde. Lo metieron allá. El Comandante gordo estaba sentado en la silla. “Señor, mandé por usted. Dicen que la señora puso un reporte, una queja”. “¿Cuándo?”, dijo el señor. “Pues no sé. Aquí llegó la mujer a la que golpeaste, dice que tú fuiste. ¿Por qué estaba haciendo eso?” “No, yo no sé nada, en la mañana me levanté y me vine, ¿con quién alegué? Yo no he visto a nadie, ¡yo no sé nada! “¿No sabes a quién golpeaste?”. “Pues no sé. Únicamente yo vengo por pitayas porque en la casa no tengo qué comer”. “¿Quieres saber a quién golpeaste?”. Ahí estaba sentada una señora. “¿Es cierto señora que éste te golpeó?”. “¡Ése es!”. “¿Y cuándo golpeé a esa señora?”. “Pues hoy en la mañana”. “Este señor me tiró pedradas. No sé cómo me escapé allí en el choyal, y me sigue tirando, antes no me mató. Me salvé allí porque me metí en un hoyo, y ahí me quedé, ya no me halló. Pero siempre me golpeó aquí en la cabeza y aquí al lado”. *Tenía sangre la mujer, que es*

culebra. “Esta gente –dijo el comandante– tiene su autoridad. Nosotros los estamos cuidando. Usted señora, ¿qué le estaba haciendo al señor?” “Pues nada, yo no le hice nada. Yo iba a buscar comida, tengo hijos iba yo a buscarles comida por ahí y a eso iba. Este señor me agarró a pedradas”. “¿Qué quiere en contra de él?”. Le dijo el comandante. “No pues nada, no quiero nada para él. Ya no me mató. Déjenlo ahí, que no se equivoque pa’ la otra”. “Dice la señora que no tiene nada en tu contra. Te vas a ir pero te voy a dar un consejo: mañana o pasado si ves a una gente de esas, no le andes golpeando, nosotros estamos ahí, estamos vigilando. *A la gente más peligrosa, la gente más vil, no los dejamos salir*, los estamos cuidando y no queremos que salgan”.

Y es cierto, los animales, las culebras más venenosas no salen, por eso no vemos nosotros los animales más peligrosos, escorpiones y otros animales. “Estamos vigilando que no hagan daño a la gente, así es que te avisamos, la señora no quiere nada contra ti, nada más quería que te dijéramos nosotros cómo está el rollo, y ahí está. Te puedes ir, ya con esto te puedes ir a tu negocio, estás libre ya”. Resulta que estaba parado el señor en unos matorrales que no se podía salir de ahí, que estaba un nido de *tori* allí, esos animales *tori* que hacen un nido arriba de las pitayas. Estaba un nido así grande, que estaba parado el señor, que estaba parado entre el monte, no hay ni comisario, no se ve nada. Y así terminó la cosa ahí. Como pudo tumbó la choya, las pitayas, salió en ese montecito que era la comisaría allí, puro nido de *tori* estaba allí. Ahora dicen que ese señor llegó a su casa y se enfermó del susto, no se alivió. Es peligroso. Todo eso es *Juyya Ánia*, por eso el que mata animales no aprende nada” (Don Julio Valenzuela, *labele’ero yowe*. Alto Guayparín, Etchojoa, Sonora, julio del 2010).

Esta narración fue proporcionada por un músico violinista *yowe* o mayor que toca para la danza de *pajcola*. Recordemos que como oficios, músicos y danzantes *son* de *Juyya Ánia*, y en este sentido, para esta cofradía “los animales también son *yoremes*” (Bernardo Esquer, *tambole’ero* y *arpale’ero*. Los Ángeles del Triunfo,

Guasave, Sinaloa. Diciembre, 2011). De ahí que éste último vocablo, se halle más vinculado al *alma*, en concreto, al *jiapsi* y a la tradición indígena cahíta, mientras que, al ser de influencia judeocristiana, el *bato'ri* se liga al *espíritu*: uno pertenece al orden de *Juyya Ánia* mientras que el otro a la Gloria. No obstante, ambos conforman la noción de gente o persona, aunque las diferencias entre humano, animal o planta están claramente bien definidas.

4.5. Comentarios finales

El principal objetivo de esta tesis consistió en analizar el sistema de relaciones entre varios colectivos de seres, desde la postura teórica del *giro ontológico* a través del multinaturalismo de E. Viveiros de Castro (2004; 2010) y el *animismo* de P. Descola (2001; 2012). Para tal propósito, tomé como hilo conductor la noción de *cuerpo*, *gente* y *persona* que expresan los mismos yoremes. Por otro lado, el interés analítico se centró no tanto en las representaciones del cuerpo, sino en mostrar que estos conceptos se alojan en otras corporalidades que incluyen seres del cosmos, mitológicos o tangibles. Este sistema de relaciones contiene otros elementos que plantean la interacción e intercambio de perspectivas y sustancias anímicas. La finalidad de apoyarme en estos conceptos, radicó en que su utilización fue un recurso para comprender que los seres que habitan y comparten los diferentes *ánias* o mundos, tienen atributos sociales, y que algunos de ellos poseen *jiapsutia*, la fuerza vital que los hace ser entidades con intencionalidad y potencialmente humanos, en donde se “utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales”, y por tanto, “son vistos en

términos de una relación” (Descola, 2001: 108). Así, los contextos donde se pudo observar estas “categorías elementales” son por ejemplo, la cacería, el matrimonio o la culinaria, que se encuentran en entidades como las esposas-venado designadas a los cazadores-chamanes, el alimento a partir de pescado cocinado que prepara la esposa de la *yoremba’akot* para el hombre pescador, o *Suáwaka*, el cazador de estas serpientes (ver *supra*, 3.4.3.; 3.4.4.; y 3.6., respectivamente).

De este modo, la idea de que el mundo empírico se encuentra incorporado a otras realidades, es la forma que explica la integración entre estos mundos posibles. A *Tenku Ánia*, el mundo onírico o de las vivencias, se accede comúnmente a través de *Tuka Ánia*, el mundo de la noche, que puede ser ocasionado comúnmente en los sueños, donde se intercambian formas y se interactúa con otras entidades. A la vez, la categoría de *Tenku Ánia* está relacionada con el de *jiapsi* o alma, con las curaciones y enfermedades, el *moriac*, etc.

Finalmente, debo mencionar que entre los yoreme se pudo distinguir hasta cierto punto, una suerte de perspectivismo, en donde las entidades examinadas y las observaciones de los testimonios consultados indicaron que cada uno está consciente de su propio cuerpo, ya sea como animal o como humano. En este sentido, la *yoremba’kot*, el *yoremgo’i* y *Suáwaka* ven a los humanos como tales, y se ven así mismos como animales-humanos, aunque es posible que *Sujan* se vea como un humano; mientras que los yoreme, si bien dicen que esas entidades son *gente*, no se plantean que éstas los observen como animales, sino por el contrario, son vistos como humanos. La situación en donde los humanos se ven como animales, podría ser justamente en las relaciones de incesto, y en ocasiones, en

las de carácter interétnico al reconocer en el no indígena (el denominado *yori*) una especie de cochi o cerdo. Sin embargo, me parece que los oficios adquieren otra perspectiva diferente a la gente común que asiste a la *pajko* para observar las danzas. En este sentido, para músicos y danzantes, el estar bailando en la enramada es estar dentro de *Juyya Ánia* interactuando con los espíritus animales del monte, viendo como ve un venado, moviéndose como se mueve un conejo, etc. Advertimos también que no solamente existe una *humanización del animal*, como lo plantea Viveiros de Castro, sino también, una *animalización del humano*; en términos de una *animalidad compartida* (Martínez González, 2010) como resultado de las transgresiones a la normatividad social.

Por otro lado, lo que se *presenta* en la enramada es una relación con la ancestralidad en términos de lo antiguo o lo sabio, en donde podemos afirmar que el *pajcola* a través de un elemento como lo es su máscara, habla durante el *jinabaka* –el discurso ritual–, desde el punto de vista de los antepasados, los animales y el Viejo que habita en la cueva, pues es el sitio de donde surgió *Paxco*, el héroe cultural devorado y defecado tres veces por la enorme serpiente que también se encuentra dentro del recinto, y que a través de su máscara, pudo ver a las entidades que allí habitan (Borbón y Buitimea, 2016: 34). La máscara –entre otros elementos como su propia vestimenta o la música–, es el vehículo por medio del cual se vale el *pajcola* para poder desplazarse como personaje transespecífico entre *Juyya Ánia* y el mundo de los humanos.

El hecho de basar el análisis etnográfico en una teoría nativa del cuerpo, el alma o el espíritu desde una postura ontologista y no simbólica, nos distanció de otras interpretaciones que continúan caracterizando al *pajcola* como un diablo, un

personaje soez y pornográfico, o sostener que su máscara sea una *vagina dentada*. Esto sería reducir el abanico semántico que despliega el personaje, aunque podríamos suponer hasta cierto punto, una condición andrógina del *pajcola* tal y como lo sostiene Camacho Ibarra (2017: 134) al tener el carrizo-pene con el cual penetra al arpa (ver *supra*, foto 21) –también considerada como una mujer nalgona–, pero no por portar una máscara-vagina, sino porque en el mundo de los sueños o de las visiones (*Tenku Ánia*), es posible que su alma mantenga encuentros sexuales con el chivo; incluso también se dice que cuando un aspirante a *pajcola* acude a *empautarse* con el Diablo –personaje que tiene la apariencia de un Viejo en la cueva del *Bayájuri*–, éste lo posee en cuerpo y alma, es decir, el individuo al ser penetrado sexualmente, su alma le pertenece ya a aquella entidad al cumplirse en tiempo y forma el pacto acordado. Tal y como afirma Jesús Ochoa Zazueta para el caso sinaloense, “la creencia actual entre los *yolem'mem* es que para convertirse en oficio de músico, es necesario ser poseso del animal que aprendió con Dios a tocarlo. Estos espíritus músicos viven en la panza del arpa” (Ochoa, 1998: 241). Tomando en cuenta lo anterior, podemos afirmar que el *pajcola* es en *Juyya Ánia*, el Viejo que habita en la cueva, en otras palabras, *Paxco*, el héroe cultural, antepasado real y mítico del pueblo yoreme que los jesuitas vincularon casi de manera imedita con el Diablo y con el chivo, por eso también se dice que quien está en la cueva es en realidad este cuadrúpedo, conocido como *Chipo'ora*, el Chivo Viejo. De ahí que en el mundo humano, al danzante se le reconozca como *el viejo de la fiesta*, como un chivo y como *diablero*.

Para finalizar, es preciso señalar que a lo largo de esta investigación, surgieron varios contratiempos que retrasaron la culminación de la misma, más no se debe considerar que estos mismos aspectos pretendan ser utilizados a manera de justificación. En primer lugar, ¿cómo acercarse desde la etnografía y la antropología a los planteamientos teórico-metodológicos sobre una corriente que está más vinculada con la filosofía, como lo es la ontología, y que además, ha sido ampliamente criticada?¹²⁰ En este sentido, ¿cómo plantear las preguntas de contenido filosófico para una disciplina que se basa en mayor medida sobre hechos concretos y observables, más que abstractos? Desde un inicio, el tema para desarrollar esta tesis no lo tenía claro y nada definido; deseaba continuar con el estudio de las danzas, pero ahora las de coyote y matachines entre yoemem y yolemem de Sinaloa; no obstante, deseché esa opción, y a punto de concluir la maestría, me incliné finalmente por ampliar un capítulo de la tesis de licenciatura en torno al aspecto “sobrenatural” de las danzas de *pajcola* y venado. Cuestión que se dificultó bastante, principalmente por la elaboración del marco teórico, lo cual llevó mucho tiempo en comprender y definir. Por otro lado, tuve pocas salidas al campo para recabar información necesaria que diera soporte a este trabajo; sin embargo, aproveché mi colaboración en el Proyecto de Etnografía del INAH para iniciar las primeras indagaciones sobre el tema, y de esta manera concluir la presente tesis que, vale la pena decirlo, se tardó más de lo esperado. Sin embargo, el objetivo de culminarla se logró, quedando en el tintero posibles temas para abordar.

¹²⁰ Ver por ejemplo, D. Dehouve (2009); A. Ramos (2012); M. Bartolomé y A. Barabas (2013); M. Bartolomé (2014); C. Reynoso (2014); y G. Espinosa (2015) entre otros.

Considero que el principal aporte de este trabajo fue el hecho de proponer un primer planteamiento –aunque no del todo acabado– sobre el concepto de *cuerpo*, *persona* y *gente*, temas que han sido poco abordados y apenas mencionados. Fue a través de estas categorías como pude dar cuenta de la existencia de una negación del individuo como *persona* identificada con el término *ka'bato'ri*, con el cual se nombra a quienes carecen del bautismo y a “los pecadores”, es decir, parientes consanguíneos o espirituales involucrados en relaciones maritales o sexuales. Otro aporte novedoso fue la propuesta y análisis de una red cósmica de la alimentación, en donde están involucrados seres pertenecientes a otros mundos o *ánias*. A partir de esto, surgieron en voz de los interlocutores las diferentes formas de alimentación entre los seres del cosmos, que incluyen relaciones de rapacidad y reciprocidad, lo cual constituyen temas que en este trabajo se dan a conocer casi de manera inédita y basados en fuentes de primera mano.

Sin embargo, una de las principales problemáticas que no se pudo concretar en esta tesis, fue la forma en cómo conciben el cuerpo y el concepto de *gente* el resto de la población yoreme, ya que los principales colaboradores e interlocutores fueron en su mayoría personas comprometidas con el trabajo ritual, con quienes he trabajado por casi dos décadas, como oficios, *máistros* rezanderos, fiesteros, etc. Otro aspecto en el cual no se pudo profundizar fue el tema del incesto, pues al ser apenas una primera aproximación, su abordaje debe de ir avanzando de manera cautelosa y progresiva, debido a lo delicado de la cuestión.

Así, quedan pendientes otras problemáticas para proyectos venideros que, a parte de los ya mencionados, podemos enunciarlos a manera de preguntas: ¿en qué otros elementos podemos encontrar analogías con el cuerpo humano?; más

allá de considerarse un pecado, una transgresión y una transformación de los cuerpos, ¿qué sucede a nivel comunitario cuando parientes consanguíneos o espirituales se unen en matrimonio?; ¿por qué a pesar de que existen numerosos relatos de serpientes y culebras, no se hallan referencias a serpientes emplumadas, como sí los hay entre hopis, rarámuris o wirárika?; ¿qué otros seres cosmológicos o metereológicos son considerados *gente*?; ¿son la carencia del bautismo y el incesto los únicos elementos para la negación de la persona?; si como señala Ochoa Zazueta, los espíritus de los músicos viven en la panza del arpa, ¿se puede plantear entonces una asociación entre cueva-serpiente-enramada-arpa? Ya que estos cuatro elementos comparten la idea de *algo que contiene*; y finalmente, si las serpientes están vinculadas a los truenos y rayos, ¿es *Sujan* o *Suáwaka* una serpiente de fuego más que un meteorito o estrella fugaz?; ¿por qué se flecha a una serpiente y no al venado?; ¿qué sucede con el arco iris, del que también se dice, es una culebra denominada *kurúes* o *korúa*?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Miguel Ángel y Paula Soto Villagrán (Coords.)
2013 *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, UAM–Miguel Ángel Porrúa.
- Aguilar Rivas, Cristina
2002 *El cuerpo y sus representaciones. Imagen de la cultura yaqui*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM
2006 “El cuerpo y sus representaciones en el pensamiento yaqui”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 283-296.
- Aguilar Zelény, Alejandro
1995 *Los mayos*, México, Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Región Noroeste, INI/SEDESOL.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1963 *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.
- Albero, Mariano
2003 *Pascolas y chapayecas: problematización de la figura del bufón ritual (ritual clown) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM.
- Almada, Francisco
1999 *Diccionario Yoreme/Español-Español-Yoreme*, Hermosillo, Sonora, CONAFE- Dirección de Educación Indígena.
- Århem, Kaj
2001 [1996] “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”, en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 214-236.
- Aristóteles
1992 *Investigación sobre los animales*, Madrid, Editorial Gredos, S. A.
- Báez-Jorge, Félix
1999 *La parentela de María., Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Biblioteca, Universidad Veracruzana.
- Ballesteros Rosales, Diego Enrique
2017 “De animales, santos y otras deidades. La semana santa en Camoa, un pueblo del Alto Río Mayo”, en Padilla Ramos, Raquel (Comp.), *Misiones, historia e identidad. Un viaje histórico y antropológico por las misiones del noroeste de México 2017. XI Foro de las misiones del noroeste de México*, México, Secretaría de Cultura–FORCA Noroeste, pp. 93-130.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas
2013 “Introducción: los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo

- en el México actual”, en Bartolomé, Miguel A. y Alicia Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y anualismo en el México actual. Vol. I Pueblos del Noroeste*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH.
- Bataille, Georges
1970 *Breve historia del erotismo*, Uruguay, Ediciones Calden.
2011 [1957] *El erotismo*, Barcelona, Tusquets Editores, S. A.
- Beals, Ralph
2011 [1933] *Volumen I. Etnohistoria del Noroeste*, México, Siglo XXI-El Colegio de Sinaloa-CONACULTA-INAH.
2016 [1945] *Obras. Vol. 2*, México, Siglo XXI Editores.
- Beaucage, Pierre
2012 *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura antropológica*, México, IIA-UNAM-Taller de Tradición Oral del CEPEC-Plaza y Valdéz Editores.
- Beumont, Pfeifer, David
2003 *Catecismo mayo*, Hermosillo, México.
- Bonfiglioli, Carlo
2008 “The Snake Symbolism in Rarámuri Dances: an Analytical Bridge Linking Between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States”, en Ninotchka, Bennahum (editor), *Continuing Dance Culture Dialogues: Southwest Borders and Beyond*, (Congress on Research in Dance, November 2006, Conference Tempe, Arizona), The Print Center, New York: 34-41.
2011 “De la *sipíraka* rarámuri al *omichicahuaztli* mexicana. Transformaciones del concepto de escalera cósmica”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin (Eds.), *Las vías del noroeste III: genealogías, transversalidades y convergencias*, México, IIA-IIE-UNAM pp. 73-110.
- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría
2004 “De la violencia mítica al ‘Mundo Flor’. Transformaciones de la semana santa en el norte de México”, en *Journal de la société des Américanistes*, Musée de L’Homme, París, pp. 57-91.
- Bonifaz Nuño, Rubén
1996 [1989] *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, UNAM.
- Borbón Álvarez, Carlos Javier y Jesús Alberto Buitimea Estrella
2016 *Nacimiento del cerro del Bayajorit. El surgimiento de la danza del paxcola*, México, Instituto Sonorense de Cultura–Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias–CONACULTA.
- Broda, Johanna
2008 “El ‘Océano de la Salida del Sol’, o ‘el origen de todas las aguas’: una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica”, en Neurath, Johannes (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, pp. 215-272.

- Buelna, Eustaquio.
1989 [1890] *Arte de la lengua cahita. Por un padre de la Compañía de Jesús*, México, Edición facsimilar, Siglo XXI.
- Buitimea Valenzuela Crescencio; Zarina Estrada Fernández; Aarón Grageda Bustamante y Manuel Carlos Silva Encinas
2016 *Diccionario yaqui de bolsillo: jiak noki – español; español – jiak noki*, México, Colección lingüística: Serie 7. Estudios lexicográficos, Universidad de Sonora.
- Camacho Ibarra, Fidel
2011 *El camino de flores. Ritual y conflicto en la semana santa mayo*, México, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH.
2017 *El sol y la serpiente. El pajko y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora*, México, Tesis de Maestría, FFyL-IIF-UNAM.
- Carot, Patricia
2000 “Las rutas del desierto: de Michoacán a Arizona”, en Hers, Marie Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Villabueno (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIA-IIE-IIH-UNAM, pp. 91-112.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers
2006 “La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos pueblo ancestrales”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 47-82.
- Carreón Flores, Jaime Enrique y Fidel Camacho Ibarra
2011 “Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua”, en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 18, núm. 51, mayo-agosto, pp. 203-225.
- Castillo, Stephen y Lizbet Berrocal
2013 “Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista”, en *Dimensión antropológica*, vol. 57, enero-abril, pp. 7-48.
- CGEIB (Editor)
2006 *Memoria. Foro de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblos originarios de Chihuahua, Sonora y Sinaloa. Hacia la construcción de una educación intercultural*, México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe-Secretaría de Educación Pública, Serie Documentos.
- Citro, Silvia,
2009 *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos aires, Editorial Biblos.
- Citro, Silvia, José Bizerril y Yanina Mennelli (Coords.)
2015 *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- Corbin, Alain; Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello
2005 *Historia del cuerpo. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración*, Madrid, Editorial Taurus.
- Crumrine, Ross
1973 “La tierra te devorará: un análisis estructural de los mitos indígenas mayos”, en *América indígena*, vol. 33, núm. 4, octubre-diciembre, pp.1119-11150.
1974 *El Ceremonial de Pascua y la Identidad de los Mayos de Sonora (México)*, México, Serie de Antropología Social, Colección SEP-INI, Número 31, INI.
- Crumrine, Lynne y Ross Crumrine
1967 “Mundo de la selva vs. tractor: sistema económico moderno de los indios mayo, en el noroeste de México”, en *América Indígena*, Vol. XXVII, No. 4, pp. 715-733.
- Cruz Cantú, Francisca
2012 *Chokky Ketweyo. Venus, estrella matutina. Historia, organización y tradiciones de la Etnia Mayo*, México, Editorial Dedos Sensibles.
- Csordas, Thomas J.
1990 “Embodiment as Paradigm for Anthtopology”, en *Ethos*, Vol. 8, No. 1, pp. 5-47.
- Dehouve, Danièle
2009 “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”, en *53º Congreso Internacional de Americanistas, Los pueblos americanos: cambios y continuidades. La construcción de lo propio en un mundo globalizado*, Simposio: Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado: cambios y continuidades entre los nahuas de México, Centro Histórico de la Ciudad de México, del 19 al 24 de julio.
- D' Onofrio, Salvatore
2014 “El sexo de los santos”, en Karadimas, Dimitri y Karine Tinat (Coords.), *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, pp.69-86.
- Dehouve, Danièle
2008 “El venado, el maíz y el sacrificio”, en *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, México, número 4, INAH.
- Descola, Philippe
2001 [1996] “Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.
2012 [2005] *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Argentina, Amorrortu Editores.
Diccionario de la Lengua Española
2001 *Real Academia Española*, Vigésima Segunda Edición.
- Douglas, Mary
1973 [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y*

- tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Durkheim, Emile
2008 [1993] *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, El Libro de Bolsillo, Sociología, Alianza Editorial.
- Espinosa Pineda, Gabriel
2015 "Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión", en Gámez Espinosa, Alejandra y Alfredo López Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México-FCE-BUAP, pp. 121-138.
- Esteban, Mari Luz
2013 *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Segunda Edición, Serie General Universitaria – 42, Edicions Bella Terra.
- Fabila, Alfonso
1978 *Las Tribus Yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, INI.
- Fagetti, Antonella
1997 "Relaciones nefastas, relaciones prohibidas. Ideas y creencias en torno al incesto en un pueblo campesino", en Marion, Marie-Odile (Comp.), *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés-INAH-CONACYT, pp. 59-66.
2015 *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*, México, Siglo XXI Editores-BUAP.
- 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.
- Foucault, Michel
2003 [1984] *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, CEMCA-UNAM-INI.
- García Valenzuela, Tomás
1987 *El ceremonial de Semana Santa en Nabobaksia*, Tesis de Licenciatura en Etnolingüística, INI-CIESAS.
- Geertz, Clifford
2003 [1973] *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A.
- Geist, Ingrid (ed.)
2003 "Trickster huichol. Una aproximación antropológica y semiótica" en, *Tópicos del Seminario. Cultura y Semiosis*, número 10, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.
- Gell, Alfred
2016 *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Buenos Aires, Sb Editores.

- Godelier, Maurice
2000 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Ediciones Abya-Yala-Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- González Torres, Yólotl
1975 *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, SepSetentas 217.
- Guerrero, Lilian y Paola Gutiérrez Aranda
2011 “El cazador cazado: un relato yaqui de venados”, en *Tlalocan*, Revista de Fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Vol. 17, IIF-UNAM, pp. 47-60.
- Guiteras Holmes, Calixta
1996 [1965] *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Colección Antropología, FCE.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo
2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, Serie Estudios Monográficos, INAH
- Harriss Clare, Claudia Jean
2013 “*Pewétalo-sukitúme-guarijó: el curandero hechicero guarijó*”, en Bartolomé, Miguel A., y Alicia M. Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. I. Pueblos del noroeste*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Serie Ensayos, INAH, pp. 59-77.
- Harriss Clare, Claudia Jean y Ricardo Rodríguez González
2015 “*Guarijó piciké-na*, “la creencia de la gente”. El mundo natural en la cosmovisión guarijá”, en Harriss Clare, Claudia Jean y Ana Paula Pintado Cortina (Coords.), “Naturaleza y sabiduría. Arenas movedizas, montes, agujas y diablos. Lugares y personajes míticos entre algunos pueblos del noroeste mexicano”, en Good Eshelman Catharine y Marina Alonso Bolaños (Coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, pp. 61-73.
- Hill, Jane
1992 “The Flower-World of Old Uto-Aztecán”, en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 48, No. 2, University of New Mexico, pp. 117-143.
- Juárez Velasco, Carlos
2020 *El culto de los montes: cacería y chamanismo en la región yoreme de Sonora*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH.
- Le Breton, David
2002 [1990] *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta
2011 *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, México, Tesis de Doctorado, IIA-UNAM.

- Lévi-Strauss, Claude
 1980 [1962] *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
 1987 [1958] *Antropología estructural*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
 1988 [1955] *Tristes trópicos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
 1998 [1969] *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
 1999 [1962] *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
 2003 [1970] *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*, México, Siglo XXI.
 2005 [1964] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, FCE.
 2010 [1966] *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE.
- Lévy-Bruhl, Lucien
 1985 [1927] *El alma primitiva*, Barcelona, Historia/Ciencia/Sociedad 106, Ediciones Península.
- Lionnet, Andrés
 1977 *Los elementos de la lengua cahita (Yaqui-Mayo)*, México, UNAM.
- López Aceves, Hugo
 2007 “Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional”, en *Cuicuilco*, Vol. 14, No. 39, pp. 11-33.
 2011 “La música mayo en Sinaloa o por qué los hombres nunca aprendieron a tocar”, en *Diario de Campo*, Número 5, Nueva Época/Julio-septiembre, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, pp.8-13.
 2013a “La presencia de lo ausente: chamanismo y nahualismo entre los mayos de Sinaloa”, en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. 1, Pueblos del noroeste*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, pp. 160-179.
- López Aceves, Hugo; Claudia Harriss y José Luis Moctezuma
 2010 “Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre mayos, yaquis y guarijíos”, en Quintanal, Ella; Aída Castilleja y Elio Masferrer (Coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. IV, INAH, pp. 181-234.
- López Austin, Alfredo
 2004 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM.
 2006 [1990] *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de IIA-UNAM.
 2009 “El dios en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, Año 16, Volumen 46, Mayo/Agosto, pp- 7-45.
 2011 [1994] *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
 2009 *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la*

- tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM-INAH.
- Lorente y Fernández, David
2011 *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Malinowski, Bronislaw
1975 [1932] *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia. Descripción etnográfica de las relaciones eróticas conyugales y de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobriand (Nueva Guinea Británica)*, Madrid, Ediciones Morata.
- Martínez González, Roberto
2010 “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, en *Revista española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, pp. 256-263.
2013 *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, IIH-UNAM.
- Martínez, Roberto y Larissa Mendoza
2017 “Mostrar y ocultar. La caza en el arte rupestre paleolítico”, en Olivier, Guilhem y Johannes Neurath (Coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, IIE-IIH-UNAM, pp.75-116.
- Martínez Ramírez, Isabel
2008 *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, Tesis de Maestría, IIA-UNAM.
2009 “Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos”, en *Anales de Antropología*, México, núm. 43, IIA-UNAM, pp. 69-90.
- Martínez Ramírez, Isabel y Héctor Guillén
2005 *Ensayo sobre una noción rarámuri*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAEM.
- Mauss, Marcel
1979 [1971] *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, S.A de C.V.
- Mead, Margaret
1973 [1935] *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, Editorial Laia, S. A.
- Medina Melgarejo, Patricia
2005 “Sobre el lomo de la tierra”. *Crear, estar, danzar en la enramada. (Proceso de configuración de la territorialidad y de la identidad étnica yoreme en Sinaloa)*, México, Tesis de Doctorado, ENAH.
2007 *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés Editores.
- Merleau-Ponty, Maurice
1994 [1945] *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini.
- Millán, Saúl
2010 “Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología

- indígena”, en Díaz Cruz, Rodrigo y Aurora González Echeverría (Coords.), *Naturalezas, cuerpos, culturas, metamorfosis e intersecciones*, México, Juan Pablos Editor– UAM, pp. 169-188.
- 2014 “La mitología sexual: cacería y adulterio en la narrativa nahua contemporánea”, en Karadimas, Dimitri y Karine Tinat (Coords.), *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, pp. 205-219.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis
2001 *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI-El Colegio de Sinaloa.
- 2014 “El *huya ania* ‘el mundo del monte’ y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo,” en Barriga, Rebeca y Esther Herrera (Coords. y Eds.), *Lenguas, estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark, Vol. II*. México, El Colegio de México, pp. 1125-1148.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hugo Eduardo López Aceves
2007 *Los mayos*, México, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, CDI.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo Eduardo López Aceves y Erica Merino,
2015 “Huya ania: la matriz del mundo”, en Harriss Clare, Claudia Jeane, y Ana Paula Pintado Cortina (Coords.), “Naturaleza y sabiduría. Arenas movedizas, montes, agujeros y diablos. Lugares y personajes míticos entre algunos pueblos del noroeste mexicano”, en Good Eshelman, Catharine y Marina Alonso Bolaños (Coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, pp. 73-96.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo López Aceves y Erica Merino
2016 “La flor y la cruz. La cuaresma cahíta de yaquis y mayos”, en Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo López Aceves, Erica Merino González, Ana Paula Pintado Cortina, Marco Vinicio Morales Muñoz, María de Guadalupe Fernández Ramos y Claudia Jeane Harriss Clare, “Ritualidad en los valles y la sierra del noroeste mexicano: la semana santa entre yaquis, mayos tarahumaras y guarijós”, en Oseguera Montiel, Andrés y Antonio Reyes Valdez (Coordinación editorial), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México. Volumen IV*, México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, pp. 239-281.
- Mora Reguera, Guillermo
2020 *La escalera tonal del sol en el pajko de los mayos de Sonora*, Tesis de Maestría, UNAM.
- Ochoa Zazueta, Jesús
1998 *Los mayos. Alma y arraigo*, México, Universidad de Occidente-

- Centro de Estudios Etnográficos y Desarrollo Comunitario, A. C.
- Olavarría, María Eugenia
 1990 *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, Colección Científica, INAH-UAM.
- 1991 “Mitología y simbolismo entre los yoremes de Sonora”, en Gutiérrez, Donaciano y Josefina Gutiérrez, *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología- INAH, pp. 253-265.
- 1992 *Símbolos del desierto*, Iztapalapa: texto y contexto, México, UAM.
- 1996 “La noche diurna: mitología de los eclipses”, en Jáuregui, Jesús, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelotier (Coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, México, CIESAS-UAM, pp. 273-286.
- 2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Plaza y Valdés Editores-UAM.
- 2007 “Horizontes del cuerpo yoeme”, en Fournier, Patricia, Saúl Millán y María Eugenia Olavarría (Coords.), *Antropología y simbolismo*, México, INAH, pp. 15-46.
- Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino
 2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, México, UAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Olavarría, María Eugenia y María Cristina Díaz, “Redes y tropos del parentesco animal”, en Olavarría María Eugenia, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (Coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM–Juan Pablos Editor, pp. 63-90.
- Olivier, Guilhem
 1999 “Huehucóyotl, “coyote viejo”, el músico transgresor ¿dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, IIH-UNAM, pp. 113-132.
- 2004 [1997] *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Colección Antropología, FCE.
- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*, México, IIH-UNAM-FCE-CEMCA.
- Olmos, Miguel
 1998 *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la region cahitatarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Biblioteca del INAH.
- 2005 *El Viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*, México, El Colegio de la Frontera Norte-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Norte.
- 2011 *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*, México, El Colegio de la Frontera Norte-CONACULTA.
- Ortega Sánchez, Gayne Fernanda
 2018 *Las danzas Yaquis de Venado y Pascola: configuraciones y representaciones desde la antropología cognitiva*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH.

- Oseguera, Andrés
2013 *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Juan Pablos Editor.
- Parsons, Elsie y Ralph Beals
1934 “The sacred clown of the pueblo and mayo-yaqui Indians”, en *American Anthropologist*, vol. 36, Menasha, pp. 491-514.
- Pérez de Ribas, Andrés
1992 [1645] *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, México, Editorial Siglo XXI.
- Pintado Cortina, Ana Paula; María Guadalupe Fernández Ramos y Marco
2015 Vinicio Morales Muñoz
“El entorno natural y los animales del “abajo” entre algunas comunidades rarámuri de cumbres y barrancas”, en Harriss Clare, Claudia Jeane, y Ana Paula Pintado Cortina (Coords.), “Naturaleza y sabiduría. Arenas movedizas, montes, aguajes y diablos. Lugares y personajes míticos entre algunos pueblos del noroeste mexicano”, en Good Eshelman, Catheryn y Marina Alonso Bolaños (Coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 42-61.
- Pitarch, Pedro
2017 [1996] *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.
2013 *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México–CONACULTA.
- Preuss, Konrad Theodor
1998 “Artículos etnográficos y etnológicos”, en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (Comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, CEMCA-INI, pp. 295-383.
- Quezada, Noemí
1989 *Enfermedad y maleficio: el curandero en el México Colonial*, México, UNAM.
- Raby, Dominique
2014 “Entre risa y miedo. Aspectos de la sexualidad en rituales y cuentos nahuas”, en Karadimas, Dimitri y Karine Tinat (Coords.), *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, pp. 221-233.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1996 [1952] *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Ediciones Península.
- Ramos Alcida, Rita
2012 “The Politics of Perspectivism”, en *The Annual Review of*

- Anthropology*, Vol. 41, pp. 481-494.
- Reynoso, Carlos
2014 *Crítica de la antropología perspectivista. Viveiros de Castro. Philippe Descola. Bruno Latour*, Buenos Aires, Colección Complejidad Humana, Editorial Sb.
- Rivera, Rubén
2004 *Maaso buiquim. Sones de venado*, México, DIFOCUR-Sinaloa.
- Rodríguez Valle, Nieves
2013 “El coyote. Protagonista ambivalente en el imaginario mexicano”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, año III, número 6, julio-diciembre, pp. 146-163.
- Romero, Laura Elena
2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz*, México, Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez Pichardo, Pablo
2008 *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*, México, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH.
2011 *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*, México, El Colegio de Michoacán.
2013 “La relación humanos-no humanos. El simbolismo de los animales del monte en las danzas de *pascola* y venado”, en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, VII Foro de Música Tradicional. Cantos y Danzas Tradicionales, Museo Nacional de Antropología, Número 95, agosto, pp. 52-58.
En prensa “El *pajcola* y el venado: ancestros míticos del pueblo yoreme”, en Moctezuma Zamarrón, José Luis (Coord.), *Los danzantes de pascola: un grupo ritual del noroeste de México*. México, INAH.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro
1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, en *Antropología, Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Nova Serie, No. 32, Maio, pp. 1-19.
- Seler, Eduard
2008 [1909] *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos.
- Spicer, Edward
1994 *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia*, University of California Press.
- Tambiah, S.J.
1969 “Animals Are Good to Think And Good to Prohibit”, en *Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, Vol. VIII, University of Pittsburgh, pp. 423-459.

- Tiedje, Kristina y Gonzalo Camacho
2005 “La música de arpa entre los nahuas: simbolismo y aspectos performativos”, en *Anales de antropología*, Vol. 39-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 119-150.
- Trejo Barrientos, Leopoldo; Arturo Gómez Martínez; Mauricio González
2014 González; Claudia Guerrero Robledo; Israel Lazcarro Salgado y Sylvia Maribel Sosa Fuentes *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca Meridional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos.
- Varela, Leticia
1982 *La música en la vida de los yaquis*, México, Gobierno del Estado de Sonora-Secretaría de Fomento Educativo y Cultura.
- Vigliani, Silvina
2015 “La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre”, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Número 50, pp. 24-48.
- Viveiros de Castro, Eduardo
2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz Editores.
- Vogt, Evon Z.
1979 [1976] *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE.
- Wagner, Roy
2019 [1975] *La invención de la cultura*, Madrid, Nola Editores.
- Warburg, Aby
2004 [1988] *El ritual de la serpiente*, México, Editorial Sexto Piso.

En línea:

- Holbraad, Martin
2014 “Tres provocaciones ontológicas”, en *Ankulegi*, Número 18, pp. 127-139, en línea: <http://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/69>
- Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen
2017 *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press. En línea: <https://www.cambridge.org/core/books/holbraad-and-pedersen-the-ontological-turn/2BAEBEAAAA3340EFC7ABFB750206EED0#>
- López Aceves, Hugo
2013b “Del alimento al guiso: fiesta y alimentación entre los yoremes de Sinaloa, México”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, en línea: <http://alhim.revues.org/4627>
- Martínez de la Rosa, Alejandro
2019 “El mundo animal y vegetal en dos relatos míticos

mesoamericanos. La relación naturaleza-sociedad desde la literatura indígena”, en *El artista*, México, Número 16, pp. 1-28. En línea: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/874/87459435006/html/index.html>

Rodríguez López, Abel

2017 “El *witaru*, la serpiente cuidadora del agua. Tradición oral y simbolismo entre los rarámuri (tarahumaras) del norte de México”, en Carranza Vera, Claudia; Arturo Gutiérrez del Ángel y Héctor Medina Miranda (Eds.), *La figura de la serpiente en la tradición oral Iberoamericana*, Salamanca, Actas de la Primera Jornada Interdisciplinaria: La figura de la serpiente en la tradición oral entre Europa y América, Fundación Joaquín Díaz, Publicaciones Digitales WWW.funjdiaz.net, pp. 125-137, en línea: www.kaipachanews.blogspot.pe

Venkatesan, Soumhya

2010 “Introduction. Ontology is Just Another Word of Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester”, en Carrithers, Michael; Matei Candea; Karen Sykes; Martin Holbraad; Soumhya Venkatesan, *Critique of Anthropology*, Volume 30, (2), pp. 152-156, en línea: <http://coa.sagepub.com/content/30/2/152>

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, en línea: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext, pdf,

2004 “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Lima, Perú, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 37-80, en línea: <http://books.google.com.mx/books?id=sKoMzigYYUEC&pg=PA9&>

ANEXOS: Glosario, índice de fotografías, índice de tablas, índice de imágenes e índice de esquemas.

I. Glosario:

<i>Ábaso:</i>	Álamo. Árbol de fuertes connotaciones rituales cuyo uso comprende el adorno del interior de la iglesia indígena o la enramada, el lugar donde acontecen las danzas de <i>pajcola</i> y venado. También contiene propiedades curativas. A partir de su madera se elaboran las máscaras de <i>pajcola</i> .
<i>Alawasin:</i>	Uno de los fiesteros o <i>pajkome</i> .
<i>Alma:</i>	Entidad etérea que se aloja en alguna parte del cuerpo como el corazón. Al fallecer una persona que en vida ostentó algún oficio como danzante, músico o curandero tradicional, su alma irá al mundo de <i>Juyya Ánia</i> , es decir, al monte para formar parte de todas aquellas que se transformaron en antepasados o ancestros. Suele salir del cuerpo en el estado onírico a través de la boca.
<i>Ánia:</i>	Mundo, Universo o Ambiente.
<i>Apa Gracia:</i>	Tercera persona del singular que se refiere cuando una mujer u hombre tiene algún don para realizar ciertas labores, como bailar, cantar, curar o elaborar máscaras, instrumentos musicales, etc.
<i>Arpale'ero:</i>	Músico u oficio dedicado a tocar el arpa durante la danza de <i>pajcola</i> junto con los músicos violinistas.
<i>Ayorado</i>	Persona indígena que adquiere una forma de vida más apegada a la mestiza. Generalmente suelen ser quienes emigran hacia el extranjero para buscar una solvencia económica más remunerada.
<i>Ba'atuáwame:</i>	Bautismo. Con esta práctica se adquiere la categoría de "persona cristiana".
<i>Ba'batuko:</i>	Serpiente negra que otorga los conocimientos generalmente a los músicos violinistas y al arpero.
<i>Bäiruby:</i>	Personaje convertido en el espíritu del agua sagrada por la Madre <i>Birisewa</i> después de haber sido devorado y defecado tres veces por una imponente serpiente en el interior del cerro del <i>Bayájorit</i> .
<i>Batóa:</i>	Acción de bautizar.
<i>Bato'asoa:</i>	Ahijado (a) de mujer
<i>Bato'usi:</i>	Ahijado (a) de hombre
<i>Bato'atchai:</i>	Padrino
<i>Bato'aye:</i>	Madrina
<i>Bato'ora:</i>	Designa al concepto de "gente" o "humanidad".
<i>Bato'ri:</i>	El que está bautizado. Se refiere también a "gente o persona cristiana".

<i>Bayájorit:</i>	También denominado <i>Bayájuri</i> . Cerro ubicado en la localidad de Buaysiacobe en el municipio de Etchojoa, en cuyo interior hay una cueva donde quienes desean ser músicos, danzantes, curanderos o cualquier otro oficio, realizan pacto con el Diablo. También describe “al agua estancada” o “agua en un charco”. Se dice que en el interior de este cerro, hay una gran laguna donde vive una enorme serpiente guardiana de este sitio.
<i>Ba’awe Ánia:</i>	Literalmente “el mundo del agua”.
<i>Ba’awe Hamyola:</i>	La guardiana del mar. La mujer anciana a quien los pescadores piden permiso para capturar moluscos, mariscos o peces.
<i>Beea:</i>	Término que indica “pellejo”, “cáscara”, “piel” o “cuero”.
<i>Birisewa:</i>	Deidad femenina que hace referencia al espíritu de la tierra. Puede transformarse en carrizo, mezquite, serpiente o zorra. La madre <i>Birisewa</i> es quien le da al héroe cultural llamado <i>Paxco</i> , una flor de capomo para que éste se convierta en <i>pajcola</i> .
<i>Buerejowa:</i>	La Casa Grande. Es un lugar de encanto donde quien desea ser danzante o músico, acude para encontrarse con las potencias extrahumanas que allí habitan. Éste puede ser una cueva, un maizal, una porción del río, dos caminos encontrados en forma de cruz, entre otros.
<i>Cabo de año:</i>	Celebración ritual de carácter mortuario que se le dedica a los difuntos cuando éstos han cumplido un año de su deceso.
<i>Caguama:</i>	Nombre popular que recibe la tortuga <i>Caretta caretta</i> y que en términos de los yoreme, en tiempos míticos era una persona humana conocida como <i>Mateo</i> .
<i>Cahíta:</i>	Vocablo que indica “nada” o “no hay”. También es el tronco lingüístico al cual pertenecen las variantes dialectales <i>yoreme</i> , <i>yoleme</i> y <i>yoeme</i> .
<i>Cantora:</i>	Mujer que solía acompañar los rezos del <i>Máistro rezandero</i> con cánticos religiosos. Hoy en día su presencia ha ido disminuyendo de manera considerable, por lo menos en lo que respecta a las comunidades del valle del río Mayo cercanas al municipio de Huatabampo.
<i>Casitas:</i>	Compartimentos adjuntos a las cocinas de los fiesteros que utilizan para pernoctar durante las celebraciones rituales.
<i>Castilla:</i>	Término que se le otorga al idioma español.
<i>Cobanaro:</i>	Gobernador Tradicional.
<i>Cocinitas:</i>	Espacios rituales donde los fiesteros elaboran los alimentos en los días en que se celebra una fiesta tradicional.
<i>Cocido:</i>	Platillo tradicional elaborado principalmente de carne de res, papas, ejotes, garbanzo y calabazas.
<i>Cochis:</i>	Cerdos
<i>Colache:</i>	Guisado elaborado con calabazas tiernas y ejotes.
<i>Comadre:</i>	Designada con los términos <i>komáe</i> , <i>kóma</i> o <i>komá’are</i> .
<i>Compadre:</i>	Designado con los términos <i>kompáre</i> , <i>kómpa</i> o <i>kompaaale</i> .

<i>Cubajle'ero:</i>	Personaje cuya insignia es un tambor. También es llamado mandón. Es jefe de los <i>pajkome</i> o fiesteros.
<i>Chapakóba:</i>	Personajes rituales de la tradición mayo encargados de perseguir y crucificar a Jesucristo durante la Cuaresma y Semana Santa. También son denominados fariseos.
<i>Chapayecas:</i>	Personajes rituales de la tradición yaqui encargados de perseguir y crucificar a Jesucristo durante la Cuaresma y Semana Santa. También son denominados fariseos.
<i>Chichi:</i>	Pequeño ser alado ya sea un ave o murciélago que da de mamar a los recién nacidos que todavía no han sido bautizados. En el caso del mamífero, es decir, el murciélago, emite un sonido muy agudo y apenas perceptible el cual se percibe como <i>chik-chik</i> , de ahí su posible nombre. En cuanto al ave, se dice que tiene "chichis grandes" con las cuales alimenta a los bebés. También se conoce como <i>chichiali</i> .
<i>Chiltepín:</i>	Pequeño chile silvestre empleado como condimento en la culinaria. También comprende un uso ritual para sahumar la habitación donde vivió un difunto.
<i>Chipo'ora:</i>	El Chivo Viejo. Entidad que se dice, habita en la cueva del cerro del <i>Bayájorit</i> .
<i>Chokim Ánia:</i>	El mundo de las estrellas o el firmamento.
<i>Chúbakte:</i>	Bebés que fallecieron antes de los ocho días y que no alcanzaron a ser bautizados. Se dice que al escarbar la tumba donde éstos reposan, el coyote <i>yoremgo'i</i> los desentierra para devorarlos. La palabra <i>chúbakte</i> ha dejado de utilizarse y hacía referencia al momento en que la madre del bebé mantenía relaciones sexuales y lo observaba al mismo tiempo. En tal acción, el pequeño enfermaba y fallecía a los pocos días.
<i>Desmontar:</i>	Quitar o limpiar un espacio donde la maleza, árboles o plantas abundan. Las finalidades de desmontar la tierra pueden ser varias, ya sea para la construcción de una vivienda o para introducir la agricultura en áreas más grandes del monte.
<i>Diablo:</i>	Entidad que habita en el interior de la cueva del cerro el Bayájorit y es uno de los seres que otorga los conocimientos para ser danzante o músico. Algunos lo describen como un personaje con mucho dinero, vestido de vaquero y con espuelas.
<i>Don:</i>	Capacidad para realizar alguna actividad generalmente de carácter ritual, la cual es otorgada por la divinidad con el nacimiento. También suele denominarse como "gracia".
<i>Empautar:</i>	Pacto o acuerdo que se celebra con las potencias del mundo del monte o <i>Juyya Ánia</i> para adquirir un oficio como el de <i>pajcola</i> , venado o músico.
<i>Encanto:</i>	Suele referirse al sitio o lugar donde se puede contactar con las potencias extrahumanas de <i>Juyya Ánia</i> , así como a lo que sucede precisamente en ese lugar, es decir, cuando alguien

camina cerca de una cueva o un estanque, comienza a escuchar música de *pajcola* o venado, señal que aquél sitio es un “lugar de encanto”. El encanto también es el conjunto de conocimientos que se otorgan a las personas por medio del *empautamiento* o pacto con estas potencias, ya sea un animal o el Diablo.

Enramada: Construcción elaborada de troncos de mezquite, ramas de álamo y carrizo. Se utiliza para las danzas de *pajcola* y venado, o como una extensión de la casa u hogar utilizada como cocina.

Espíritu: Entidad anímica que forma parte de la composición de una persona, quien al fallecer, si realizó adecuadamente su trabajo ritual, irá al Cielo o a la Gloria, el reino de Dios. Al igual que el alma, tiene la capacidad de abandonar el cuerpo durante el sueño y es capaz de recorrer grandes distancias en poco tiempo.

Fariseos: Personajes rituales enmascarados que aparecen en el ciclo Cuaresma-Semana Santa. Son los encargados de perseguir, atrapar y crucificar a Jesucristo.

Florear: Adornar con ramas de álamo el interior de la iglesia o la enramada de los oficios. También se refiere al momento en que los fiesteros hondean la bandera de forma circular. En el contexto mitológico, cuando la zorra o el gato montés muere para salvar a los humanos, pide que su cuerpo lo floreen con listones de colores, es decir, que lo adornen con estas cintas y le hagan fiesta en su honor como una remembranza de ese sacrificio.

Güaris: Pequeños cestos elaborados de tiras de carrizo para almacenar granos de maíz, frijol, tortillas o pan.

Huya Ania: El mundo del monte o el mundo de las plantas. La forma de escribirlo en el alfabeto mayo o yaqui es *Juya Ánia*. Su forma lingüística es *Huya Ania*.

Itom Ayye: Nuestra Madre. El término suele ser empleado para referirse a la Virgen o a la Luna.

Itom Achay O’ola: Nuestro Padre Viejito. Está asociado a Dios, a veces al Sol.

Itom Achay Usi: Nuestro Padre Hijo. Asociado a Jesucristo.

Jante juyyapo: “Vamos al monte”. Indica alejarse de un poblado para dirigirse a los sitios apartados del monte con la finalidad de realizar necesidades fisiológicas, como distracción o para sostener encuentros idílicos, muchas veces de carácter sexual.

Jesús: Entre los yoreme se dice que es un viejito que anduvo sanando gente por todo el valle del río Mayo.

Jiapsi: Designa al alma, al espíritu y al corazón.

Jiapsutia: Fuerza espiritual que tienen algunas personas, animales u objetos para realizar cierta actividad.

Jiapsi yeusi’ika: Cuando al momento de fallecer el alma sale del cuerpo, o cuando el alma se va y lo abandona.

<i>Jinabaka:</i>	Discurso ritual pronunciado por el danzante de <i>pajcola</i> cuando se dirige a los anfitriones de una fiesta tradicional. También lo usan los <i>Máistros</i> Rezanderos o cualquier persona que tenga capacidad discursiva que pueda representar a otros miembros de la familia o del grupo.
<i>Jiojibekame:</i>	Pecador.
<i>Jité'ebéri:</i>	Curandero tradicional entre los mayos de Sinaloa.
<i>Jitebii:</i>	Curandero tradicional de los yaquis.
<i>Jittoá:</i>	Sustancia o esencia que tienen las plantas medicinales.
<i>Jitole'ero:</i>	Curandero tradicional de los mayos de Sonora.
<i>Jittorio:</i>	Curandero tradicional sinónimo de <i>jité'ebéri</i> y <i>jitole'ero</i> .
<i>Jo'ota:</i>	Enramada donde bailan los danzantes de <i>pajcola</i> y venado.
<i>Jo'usi:</i>	Espíritu o fantasma que espanta a la gente por las noches.
<i>Juyya:</i>	Planta, rama o bosque. En su connotación más general, hace referencia al monte.
<i>Juyya Ánia:</i>	Literalmente “el mundo de plantas”.
<i>Juyya Ániam:</i>	Antepasados de los mayos de Sinaloa asociados a los animales del monte. Estas entidades también auxilian a los curanderos tradicionales durante las sesiones terapéuticas.
<i>Juyya Kókori:</i>	Chile de monte mejor conocido como <i>chiltepín</i> .
<i>Ka'bato'ri:</i>	El que no está bautizado. También hace referencia al pecador, aquélla persona hombre o mujer que cometió incesto al sostener relaciones sexuales o maritales con algún pariente consanguíneo o espiritual.
<i>Kambúha:</i>	Jefe de los venados al cual se le pide permiso para cazar.
<i>Koba masolóo:</i>	Jefe de los cazadores de venado con quien <i>Kambúha</i> negocia las presas.
<i>Kónti:</i>	Procesión que se realiza alrededor de la iglesia durante las fiestas tradicionales. Estas procesiones se ejecutan en sentido levógiro, es decir, hacia la izquierda.
<i>Labele'ero:</i>	Músico violinista que toca para la danza de <i>pajcola</i> . Su origen es de procedencia europea cuando los jesuitas trajeron el instrumento musical denominado Rabel en el siglo XVII.
<i>Laute'ero:</i>	Uno de los jefes del grupo de los fariseos. Su insignia principal es una flauta de carrizo que toca durante la campaña, en los viernes de Cuaresma y en las actividades rituales de Semana Santa.
<i>Looria:</i>	Se refiere al espacio celestial también denominado Gloria.
<i>Lonchi:</i>	Refrigerio o comida que se ingiere en el descanso de una jornada laboral o por ejemplo, durante el trayecto de un viaje más o menos prolongado.
<i>Macucho:</i>	Cigarro tradicional elaborado con hojas de maíz y tabaco nativo. Es empleado como auxiliar en las sesiones de curación. También lo utilizan los <i>pajcolas</i> para protegerse de hechizos cuando están bailando en la enramada.
<i>Maala Meecha:</i>	Madre Luna.

<i>Máistro rezandero:</i>	Cargo ritual que adquiere quien realiza los rezos, cantos y plegarias en las actividades religiosas, ceremoniales y rituales.
<i>Mal Humor:</i>	Muñeco hecho con ropa vieja generalmente vestido a la forma no indígena el cual los fariseos lo corretean y queman el Jueves Santo.
<i>Malíci:</i>	Pequeño venado sobrenatural que hechiza a los cazadores o captura su alma.
<i>Maso:</i>	Venado. También se le denomina al danzante.
<i>Masobuikle'ero:</i>	Músico cantavenado que toca para la danza del cuadrúpedo.
<i>Mata:</i>	Planta ya sea frutal o de ornato.
<i>Mayo:</i>	Exoetnónimo que indica a la población indígena del valle del río Mayo en el estado de Sonora.
<i>Mayo'a:</i>	Término que significa "orilla". Fue utilizado por los españoles en el siglo XVII para designar a los habitantes que vivían a la orilla del río Mayo en lo que actualmente es el estado de Sonora, por lo que su expresión más general indica a "la gente de la ribera".
<i>Mazacuata:</i>	Serpiente con cuernos de venado perteneciente a la tradición mexicana o nahua.
<i>Mochomos:</i>	Pequeñas hormigas arrieras del género <i>Atta</i> . Se dice que tienen poder o capacidad de hechizar a los humanos si éstos los molestan.
<i>Monte:</i>	Espacio del territorio yoreme donde abunda la vegetación no domesticada, aunque en los pequeños espacios del solar donde crece la maleza al pie de jardines o árboles frutales, también es denominada con éste término.
<i>Moriac:</i>	Espíritu de un hechicero o brujo que devora las almas de sus víctimas para continuar existiendo.
<i>Moria'ra:</i>	Brujería o quien practica la brujería, es decir, el hechicero.
<i>Mukiriam:</i>	Los difuntos.
<i>Na'amu Ba'akot:</i>	Nube de agua que se forma en el cielo en forma de culebra, la cual puede desembocar en fuertes torrenciales y hasta en ciclones.
<i>Nahual:</i>	Entidad o espíritu que se aparece en los hogares humanos. Tiene forma de perro cuyos ojos resplandecen en la noche. Su corporeidad es volátil y se hace grande y chico cuando permanece de pie. Como ser potencialmente humano, ronda por la cocina en busca de alimento, cuya predilección es el nixtamal.
<i>Nayutear:</i>	Acción de predecir alguna muerte familiar por medio de un comportamiento inusual, ya sea en los humanos o en algunos animales, como llorar sin motivo aparente u orinarse de manera espontánea.
<i>Nayutero (a):</i>	Quine presagia sucesos nefastos, ya sea humano o animal.
<i>No'men:</i>	Cerro ubicado cerca de La Aduana hacia la sierra de Álamos, en cuyo interior vive una enorme serpiente con acero en el lomo.

<i>O'ola:</i>	Viejito. Personaje asociado a Jesucristo, al Sol o al <i>pajcola</i> . También se dice que al interior de la cueva del <i>Bayajorit</i> hay un viejito de enorme sombrero y es quien otorga los conocimientos para realizar un oficio. Algunos lo identifican como el Diablo.
<i>Oficio:</i>	Cargo que adquiere una persona para realizar una actividad ritual como danzante, músico o curandero tradicional.
<i>Pajcola:</i>	Vocablo que designa tanto al danzante como a su danza.
<i>Paiko:</i>	Fiesta tradicional que realizan los <i>pajkome</i> o fiesteros
<i>Pajkome:</i>	Fiesteros que realizan las actividades religiosas de los centros ceremoniales yoremes.
<i>Paño:</i>	Paliacate que los varones atan alrededor del cuello, mientras que las mujeres se cubren la cabeza con éste.
<i>Pariserom:</i>	Grupo ritual perteneciente al periodo Cuaresma-Semana Santa. Está organizado en forma jerárquica que comprende al Pilatos, Capitán, Cabo, Flautero y a los fariseos.
<i>Paxco:</i>	Héroe cultural a quien una enorme serpiente devora y defeca tres veces al interior del cerro el <i>Bayáorit</i> para transformarlo en danzante de <i>pajcola</i> . También le otorga una flor de capomo como regalo divino de su nuevo estatus ritual.
<i>Péchita:</i>	Vaina o semilla de mezquite que se utiliza para hacer atol, agua o harina.
<i>Pujo:</i>	Enfermedad que les da a los recién nacidos provocada por el calor que emite la madre al estar menstruando o al retomar las relaciones sexuales. Ésta se presenta en forma de cólicos, insomnio o diarrea.
<i>Responso:</i>	Ritual mortuorio que se realiza al difunto ya sea en cuerpo presente, a los ocho días o al año de haber fallecido. En ocasiones se celebra con danzantes de <i>pajcola</i> y venado.
<i>Sewa:</i>	Flor
<i>Sewa Ánia:</i>	El mundo flor.
<i>Sewa Migri:</i>	Es el regalo divino en forma de flor que adquiere una persona, ya sea curandero o curandera, músico, danzante, etc.
<i>Sewa Taaka:</i>	El cuerpo flor. Como señal de que alguien tiene una gracia divina para desarrollar un oficio, como el ser curandero por ejemplo, la divinidad celestial ya sea Jesucristo o la Virgen María le deja una marca en alguna parte de su cuerpo, generalmente en forma de cruz.
<i>Solar:</i>	Espacio doméstico que conforma la casa, a veces una enramada y el patio. Generalmente lo cercan con alambre de púas o arbustos para delimitarlo de los demás solares vecinos.
<i>Sujan:</i>	Meteorito o estrella fugaz. Está asociado al rayo, en general, un rayo de fuego o rayo seco. También es llamado Juan, Juancito o Cupido.
<i>Suáwaka:</i>	Al igual que <i>Sujan</i> , es un rayo de fuego, estrella fugaz o un meteorito que corre por el cielo. Es el encargado de matar a las enormes serpientes <i>Yoremba'akot</i> .

<i>Surem:</i>	Antepasados de los yaquis asociados a los pequeños animalitos del monte.
<i>Tambole'ero:</i>	Músico que toca para la danza de <i>pajcola</i> . Sus instrumentos son un tambor de doble parche elaborado a partir del cuero de chivo y una flauta doble de carrizo.
<i>Ta'a:</i>	El Sol.
<i>Ta'ta O'la:</i>	Literalmente Abuelo viejito. Hace referencia a Nuestro Abuelo Viejito el Sol.
<i>Taaka:</i>	El cuerpo. También llamado <i>takawa</i> es concebido como un "cascarón" o un "carcaj", es decir, algo que envuelve o cubre otra cosa.
<i>Tapanko:</i>	Altar de los difuntos que se edifica y elabora a partir del 24 de octubre. Está hecho de cuatro troncos de mezquite en cuya cima se coloca a manera de toldo, una tabla cubierta con un petate de carrizo. Encima se colocan los alimentos y bebidas para los difuntos. El <i>tapanko</i> lo instalan en el solar de los hogares yoremes.
<i>Tehueca Ánia:</i>	Literalmente el Cielo.
<i>Temuutzze:</i>	Monstruo subterráneo en forma de serpiente que porta un casco en forma de serrucho con el cual se abre camino desde el interior del cerro hasta el océano.
<i>Tekipanoa:</i>	Trabajo ritual o cotidiano que realiza una persona a lo largo de su vida, ya sea para servir en el sistema festivo-religioso, comunitario o para asegurar la subsistencia familiar.
<i>Ténabarim:</i>	Capullos de mariposa en cuyo interior se depositan pequeñas piedritas que al agitarlos emiten un sonido parecido al que produce el crótalo de la víbora de cascabel. Estos capullos son atados en largas tiras para enrollarse en los tobillos del danzante de venado, en las pantorrillas del danzante de <i>pajcola</i> , o de los fariseos cuando andan en campaña durante la Cuaresma.
<i>Tenku Ánia:</i>	El mundo onírico o de las visiones.
<i>Torokoyori:</i>	Aquélla persona de origen yoreme que traiciona con alguna acción, a su propia gente generalmente cuando tiene preferencia por la cultura no indígena o mestiza.
<i>Tuka Ánia:</i>	El mundo de la noche.
<i>Varejón:</i>	Golpe dado a los niños o cualquier persona con una rama como castigo.
<i>Vichi:</i>	Desnudo o desnuda.
<i>Viejito:</i>	Personaje asociado tanto a la figura de Jesucristo como a la de Dios. También se dice que al interior de la cueva del <i>Bayájuri</i> vive un viejito de sombrero grande quien da a las personas que acuden allí, los conocimientos para ser danzante o músico.
<i>Wajura:</i>	Reptil gigante de forma serpentina que navega en el Alto río Mayo del territorio gurijío transformándose en mujer u hombre.

<i>Wakabaki:</i>	Comida ritual elaborada de hueso de res, calabazas, papas, ejotes y garbanzo. Se prepara principalmente durante las fiestas tradicionales de cada comunidad o en los responsos y cabos de año.
<i>Wepul Jiapsi:</i>	Para los yaquis denomina al espíritu.
<i>Wowo'lim:</i>	Gemelos. Se dice que éstos pertenecen al monte, es decir, tienen poderes o pueden hechizar y hacer alguna acción, como echar a perder los alimentos.
<i>Yaqui:</i>	Exoetnónimo que indica a la población indígena en el río del mismo nombre.
<i>Yoania:</i>	Es el mundo ancestral o antiguo de donde provienen todos los conocimientos necesarios para desarrollar un oficio. Se dice también que es un espíritu, el cual al fallecer un danzante o músico, su conocimiento se deposita en otra persona en forma de <i>don</i> .
<i>Yo'joara:</i>	Al igual que el <i>Buerejowa</i> , indica a la Casa Grande, es decir, el lugar donde está el encanto y se encuentran las potencias extrahumanas.
<i>Yoleme:</i>	Etnoetnónimo que identifica principalmente a la población indígena del norte de Sinaloa.
<i>Yoeme:</i>	Etnoetnónimo que identifica a la población indígena que habita en el río Yaqui.
<i>Yoreme:</i>	Gente o persona. Es utilizado como endoetnónimo, es decir, al interior del grupo social.
<i>Yo'ore:</i>	El que nace o el que va naciendo.
<i>Yoremba'akot:</i>	Gente o persona serpiente. Uno de los animales míticos en los cuales las personas transgresoras sexualmente se transforman después del deceso.
<i>Yoremgo'i:</i>	Gente o persona coyote. Uno de los animales míticos en los cuales las personas transgresoras sexualmente se transforman después del deceso.
<i>Yoremnokka:</i>	Lengua o idioma yoreme que comparten tanto yoemem (yaquis), yoremem (mayos de Sonora) y yolemem (mayos de Sinaloa).
<i>Yori:</i>	Persona mestiza. Los mayos se refieren a él como “el que no respeta la tradición”. El término alude a “bravo” o “valentía”.
<i>Yori Sánkora:</i>	Persona no indígena a quien se refieren como “el que no tiene vergüenza” o “el sin vergüenza”.
<i>Yori-kowi:</i>	Hace referencia al yori-cerdo, es decir, la persona no indígena que en el contexto de la mitología yoreme, fue transformada en cerdo por Jesucristo al esconderse de él.
<i>Yowe:</i>	Significa “mayor” y se utiliza para designar al principal especialista ritual o jefe de ellos, por ejemplo, <i>pajcola yowe</i> o <i>pajcola mayor</i> ; <i>Alawasin yowe</i> o mayor, etc.

II. Índice de fotografías

1. El monte	62
2. El tronco partido del álamo	94
3. Ábaso o álamo	95
4. Algodoncillo del álamo	95
5. El espíritu de un difunto en forma de paloma blanca	98
6. <i>Maso</i> o venado	109
7. El venado. <i>Sewa yoleme</i> u hombre-flor	111
8. El <i>alwasin</i> guiando a los <i>pajcolas</i>	114
9. <i>Pajcola yowe</i> o mayor introduciendo el carrizo en el orificio del arpa	117
10. Venado y <i>pajcolas yoemem</i>	121
11. Venado y <i>pacolas yoremem</i>	122
12. <i>Pajcolas</i> y el son de la chuparosa	123
13. El <i>pajcola</i>	125
14. El <i>macucho</i> de un <i>pajcola</i>	138
15. Marca corporal cruciforme de un <i>jité'eberi</i> I.	139
16. Marca corporal cruciforme de un <i>jité'eberi</i> II.	140
17. Marca corporal cruciforme de una mujer <i>jité'eberi</i>	141
18. El Mal Humor	153
19. Enramada con nueve troncos	162
20. Hormiga <i>mochomo</i> acarreando migajas de pan	175
21. El cerro del <i>Bayáorit</i>	198
22. Lugar de encanto en el río Mayo	199
23. <i>Na'amu ba'akot</i> , la culebra de nube o culebra de agua I.	200
24. <i>Na'amu ba'akot</i> , la culebra de nube o culebra de agua II.	201
25. <i>Tapanko</i> dedicado a los difuntos	232
26. Cabo de año de un fariseo en compañía de sus colegas rituales	236
27. <i>Pajcolas</i> tronando cuetes	238
28. Altar del difunto. Celebración de un cabo de año	239
29. <i>Jinanki</i> hacia la cruz del solar	240
30. <i>Pajkomem</i> y <i>Cubajle'ero</i>	255
31. <i>Pajkomem</i> en la repartición del rescate	256
32. Fiestera <i>Alwasin</i>	259

III. Índice de tablas

1. Diferentes espacios del universo yoreme	71
2. Elementos del cuerpo y los planos del universo	102
3. Comparación semántica en tres entidades cosmológicas	228
4. Comparación semántica entre elementos de la enramada y las cocinitas	260
5. Relación entre seres depredadores y presas	263

IV. Índice de imágenes

1. Figuras del hombre-serpiente	195
2. Dibujo de una serpiente en una cueva	202

3. El río Mayo en forma serpentina 203

V. Índice de esquemas

1. Sistema de parentesco en el núcleo familiar 207

2. Incesto en el sistema de parentesco entre primos cruzados 208

3. Incesto en el sistema de parentesco espiritual 209

4. El alimento de algunos seres 262