

Etnografías y ritualidades de los pueblos originarios



Gabriela López Félix
Dolores Imelda Romero Acosta
Rosalba Trinidad Chávez Moreno
Francisco Antonio Romero Leyva
Coordinadores



Etnografías y ritualidades de los pueblos originarios



Etnografías y ritualidades de los pueblos originarios

Gabriela López Félix
Dolores Imelda Romero Acosta
Rosalba Trinidad Chávez Moreno
Francisco Antonio Romero Leyva



Etnografías y ritualidades de los pueblos originarios. **Coordinadores:** Gabriela López Félix, Dolores Imelda Romero Acosta, Rosalba Trinidad Chávez Moreno y Francisco Antonio Romero Leyva. —Sinaloa, Jalisco, México. 2026.

160 p. 23 cm

ISBN: **979-13-88142-47-5**

DOI: <https://doi.org/10.61728/AE20257620>



Primera edición: 2026

La presente obra fue dictaminada bajo el sistema de revisión de pares por doble ciego y cuenta con el aval de los dictámenes.

Edición y corrección: [Astra Ediciones](#)



Todos los contenidos de esta obra se comparten bajo la licencia Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (**CC BY-NC-SA 4.0**). Esto implica que no está autorizado el uso comercial de la obra original ni de las eventuales obras derivadas, las cuales deberán distribuirse bajo la misma licencia que rige la obra original. No obstante, se permite a terceros compartir el contenido siempre y cuando se reconozca debidamente la autoría y la publicación original en esta editorial.

HECHO EN MÉXICO | MADE IN MEXICO

Contenido

Presentación.....	9
--------------------------	----------

Capítulo 1

La ritualidad religiosa en el pueblo yoreme: la suma de los mundos en la fiesta yoreme	13
--	----

Francisco Antonio Romero Leyva

Rosalba Trinidad Chávez Moreno

Gabriela López Félix

Capítulo 2

Repensar lo propio: etnografía y resistencia cultural en torno al ciclo de Todos Santos	31
---	----

Carlos Luis Maldonado Ramírez

Benjamín Maldonado Alvarado

Capítulo 3

Ser María desde la cosmovisión religiosa yoreme.....	63
--	----

Dolores Imelda Romero Acosta

Carlos Alberto Apodaca López

Denisse del Carmen Muñoz Asseff

Capítulo 4

La kooka paxko (fiesta de los collares), ritual de adoración en la cosmovisión yoreme en el Centro Ceremonial de Charay, El Fuerte, Sinaloa	95
---	----

Gabriela López Félix

Francisco Antonio Romero Leyva

Dolores Imelda Romero Acosta

Capítulo 5

La mujer en rituales culturales del pueblo yoreme-mayo del norte de Sinaloa, México..... 113

Moisés Rosalío Valdez López

María del Rosario Romero Castro

Capítulo 6

Etnografía de la fiesta a la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque, El Fuerte, Sinaloa..... 135

Elsa Yadira Huicho Galaviz

Presentación

Los pueblos originarios de México practican una diversidad de festividades durante el año; algunas se puntualizan en el desarrollo de este texto, como la fiesta de las colgazones que anuncian la llegada de la Semana Santa, Todos Santos, la Santa Cruz (no son las únicas). Otros temas emergen de los rituales, cultos, procesiones o lugares de la cultura, espacios de interconexión material y espiritual donde las cosas tienen sentido: la religiosidad, la resistencia cultural, los significados y rituales culturales; aunque el interés del investigador no haya sido describir la fiesta como tal, estos temas se entretejen al calor de lo que se produce en esos lugares de encuentro, según los trabajos de investigación etnográficos presentados.

El libro surge a partir de la inquietud de colegas de las ciencias sociales, interesados en el estudio de la diversidad cultural. Consideramos que, a partir de las investigaciones abordadas desde diferentes contextos, es posible visibilizar la gran diversidad de prácticas sociales y culturales que producen los pueblos.

Desde épocas ancestrales, los pueblos originarios han expresado su diversidad cultural a través de sus prácticas sociales y religiosas, lo que representa una forma de conexión espiritual desde la cosmovisión originaria y se traduce además en una forma de resistencia desde lo propio.

Las celebraciones religiosas están influenciadas por la presencia del catolicismo, por un lado, y la cosmovisión de los pueblos originarios. En cada ritual se observa la mezcla de dos mundos distintos que se mantienen en el tiempo, donde cada ritual ceremonial tiene su propio significado cultural.

La cosmovisión de los pueblos indígenas de México es una mezcla de creencias religiosas, las que tienen origen ancestral, que se manifiestan en la danza, la música, el responso, el Día de Muertos, la adoración de deidades, los significados, la espiritualidad y el mundo natural, y la otra visión que tiene su origen en la conquista española y la imposición de la Virgen de Guadalupe con el clero católico, dando paso al sincretismo religioso de forma armoniosa y complementaria entre lo que se considera sagrado.

Los rituales indígenas son una serie de prácticas mito-religiosas que, desde el seno de la cosmovisión, permiten dar lugar al entendimiento de la cosmovisión de lo indígena que se materializa en los rituales, significados y el mundo espiritual indígena más allá de una concepción ideológica católica-occidental; es una oportunidad para comprendernos en nuestras diferencias.

La diversidad religiosa desde el seno de cada cultura permite entender la cosmovisión de lo indígena que se consagra en el ritual, el culto, los significados más allá de una concepción ideológica católica-occidental; es una oportunidad para entender el mundo desde otra visión mítico-religiosa como una alternativa a las diferentes formas de creer según la concepción ideológica de cada grupo.

El tema de la religiosidad de los grupos originarios y la contraparte impuesta por Occidente a través de la fe católica tiene como objetivo reflexionar sobre la perspectiva del origen del mundo. Se considera que la percepción de los pueblos indígenas es la contraparte insoslayable de la perspectiva monocultural y monorreligiosa impuesta y que, a través del tiempo, van de la mano con el marcado sincretismo en las formas de traducción y realización, sobre todo en las prácticas religiosas, donde se observa la mezcla de dos mundos.

Los capítulos desarrollados conciben las ritualidades como un sistema complejo de múltiples prácticas, símbolos y significados desde cada lugar de enunciación donde se van configurando las formas de entender e interpretar el cosmos.

Esta publicación se inscribe en una propuesta descriptiva de respeto a las diferentes formas de pensar, interpretar y concebir la realidad desde cada cosmovisión.

Son seis los capítulos que conforman este libro; el primero, La ritualidad religiosa en el pueblo yoreme: la suma de los mundos en la fiesta yoreme, describe cómo es que las prácticas culturales en los pueblos originarios están plagadas de rituales que manifiestan formas de adoración y agradecimiento con un poder divino. En la fiesta se integran diversas prácticas mágico-religiosas mezcladas con sus danzas y el toque indígena, ya integrados con la visión de la fe católica. Afirma que los dinamismos sociales han provocado cambios en los rituales en los momentos de la fiesta; lo que no se modifica es el compromiso con su tradición por parte del pueblo.

El segundo: Repensar lo propio: etnografía y resistencia cultural en torno al ciclo de Todos Santos; se describen los aportes desde la etnografía, la mirada académica sobre el Día de Muertos en las comunidades originarias. Se analiza la perspectiva de la Iglesia católica sobre el Día de Muertos; se describe cómo asume la comunidad el ciclo de la muerte. En resumen, trata de la importancia de mirar desde lo propio para que la investigación etnográfica tenga la orientación y el sentido profundo que tiene el conocimiento mesoamericano y que ha ido desgastándose y perdiéndose en el proceso colonial.

El tercer capítulo; Ser maría desde la cosmovisión religiosa yoreme, aborda la importancia que tiene el sistema religioso de orden eclesiástico como también las creencias mitológicas de origen ancestral en el pueblo yoreme y la significación de ser maría, practica que da sentido y fortalecimiento identitario en la comunidad yoreme en un mundo en constantes cambios, se comparten algunos elementos que ayudan a comprender la religiosidad del pueblo yoreme, integrada de dos visiones la del catolicismo ortodoxo y la cosmovisión yoreme mediante las creencias mitológicas que tienen origen en los ancestros, sabios, chamanes, curanderas, parteras, portadores de una cultura milenaria que dialoga con la conexión espiritual y la naturaleza y un pasado que otorga identidad propia y que es también una forma de recordar, preservar y dar sentido a la existencia humana. Desde este contexto es que se acerca a la significancia del personaje María en las prácticas tradicionales yoreme.

El capítulo siguiente: La kooka paxko (fiesta de los collares), ritual de adoración en la cosmovisión yoreme en el Centro Ceremonial de Charay, El Fuerte, Sinaloa; describe la fiesta de las colgazones o collares. Este ritual marca el inicio de la cuaresma que da sentido y fortalecimiento a la cosmovisión yoreme.

El capítulo “La mujer en rituales culturales del pueblo yoreme-mayo del norte de Sinaloa, México” destaca la riqueza cultural que habita en los conocimientos ancestrales de las mujeres. A través de la galería fotográfica se muestra la importancia que ha tenido la participación de la mujer yoreme para la trascendencia del grupo yoreme.

Finalmente, el capítulo Etnografía de la fiesta a la santa cruz en la comunidad de El Teroque, El Fuerte, Sinaloa, describe la historia que da origen a la fiesta de la santa cruz en la comunidad yoreme, una de las

fiestas más significativas en la comunidad, detallando la forma de cómo se encuentra constituida la cofradía de la santa cruz que da sentido y cohesión al interior del grupo.

Dolores Imelda Romero Acosta
Gabriela López Félix

<https://doi.org/10.61728/AE20257637>



Capítulo 1

La ritualidad religiosa en el pueblo yoreme: la suma de los mundos en la fiesta yoreme

Francisco Antonio Romero Leyva¹

Rosalba Trinidad Chávez Moreno

Gabriela López Félix²

<https://doi.org/10.61728/AE20257644>



¹ Profesor Investigador, Universidad Autónoma Indígena de México, Unidad Mochicahui.

² Profesora Investigadora, Universidad Autónoma de Occidente, Unidad Regional El Fuerte

Introducción

Los pueblos originarios y, por lo tanto, los yoreme mayo, por siempre han desarrollado una particular forma de expresar su cosmogonía a través de sus rituales ceremoniales en sus fiestas, la manera en la que traducen y se comunican con sus deidades, cuidando cada aspecto en una integración de los dos mundos, es decir, desde el yorem ánia (juya ánia, teweca ánia, bawe ánia y el buiála ánia; todos se integran: el monte, el cielo, el agua y la tierra) y, por otro lado, los procesos impuestos por la fe religiosa católica.

Expresan su agradecimiento a través de sus danzas y la práctica de rituales que se van a materializar a través de celebrar la fiesta, como lo menciona Romero Leyva;

Los yoreme mayo dicen en español “el papá viejo” para referirse a Itom Atchay la, es decir, nuestro padre viejo. Este modo de dirigirse al padre viejo, lo utilizan para referirse a Dios, que es para quien hacen todos sus rituales ceremoniales. Además, es a partir esa creencia en el padre viejo, que se desarrolla el Yorem ánia, una especie de cosmos que justifica y da razón de ser al pueblo yoreme y orgullo de ser, parte de esa cultura. (Romero, 2021, 363)

Y por otra parte la visión de la cultura de occidente que se rige por un calendario santoral regido por la fe religiosa católica.

Para los autonombrados yoreme la tradición juega un papel sumamente importante para su cohesión como grupo étnico. Esta tradición se ve reflejada en un complejo sistema de rituales en los que participan la gran mayoría de los miembros de los grupos étnicos de la región, constituidos a partir de varias organizaciones religiosas, como los fiesteros; los fariseos y sus mandones; las verónicas y magdalenas; las tres marías y tres Josés, estos dos últimos conocidos como anhelguarda entre los yaquis; los matachines;

los maestros rezanderos, además de sus cantoras en el caso de los yaquis, así como las autoridades de la iglesia y, entre los yaquis, los gobernadores tradicionales, quienes también participan en las ceremonias religiosas. (Moctezuma y Vázquez 2014)

Imagen 1: Alawasim de matachines, invierno del 2023. Centro ceremonial de Mochicahui. Acervo personal



Es posible encontrar algunas diferencias entre yaquis, mayos y otros grupo en las formas de celebrar sus fiestas mismas que son observables particularmente en los ritos, sobre todo si se comparan con otros grupos indígenas, un ejemplo de ello es en el tiempo de la cuaresma que está relacionada con la vida y muerte de Jesucristo, estas diferencias no transforman los motivos y el carácter de la celebración, son una especie de rasgo distintivo que no sabemos si son premeditados o son la manera en que se fue transmitiendo de generación a generación.

Lo que no se modifica es el compromiso con su tradición del parte del pueblo, cada cofradía organiza la parte que le corresponde realizar en el ritual, más adelante profundizamos en esta parte.

Si se observa la forma de celebrarse en los pueblos del sur en relación con cómo la realizan los yoreme, sí es diferente, aunque la razón que las

motiva es la misma, es decir, están ofrecidas a sus creencias religiosas y su fe en Dios, como menciona Romero Lossaco.

Pensar distinto no es pensar diferente, no resulta del situarse desde la diferencia, sino en enunciar desde la distinción. Porque la diferencia, cuando se piensa a sí misma, lo hace desde lo mismo. No ocurre así con la distinción, que cuando se piensa, lo hace desde lo absolutamente otro, desde lo distinto y no simplemente desde lo diferente. (2020, p. 8)

Las prácticas culturales en los pueblos originarios están plagadas de rituales que manifiestan formas de adoración y agradecimiento con un poder divino que es acreedor también por diversas y muy variadas razones, casi siempre por favores recibidos o por cuestiones de pertenencia a las creencias culturales del pueblo.

Cuadro 1. *Elaboración propia con datos de trabajo de campo (Agradezco la colaboración de Alfredo Quintero Urías).*

Centros ceremoniales en Sinaloa			
En: Ahome	En: El Fuerte	En: Choix	En: Guasave
1. La Florida	1. Mochicahui	1. Huites	1. El Cubilete
2. Ohuira	2. Charay	2. Baca	En: Sinaloa de Leyva
3. 5 de mayo	3. Sibirijoa	3. Baimena	1. La playa
4. San Miguel Zapotitlán	4. Jahuara II	4. San Javier	
5. Vallejo	5. Tehueco	5. Cieneguita de Núñez	En Angostura
6. San Isidro	6. Capomos		1. San Luciano
7. Bacorehuis	7. El sagrado Jahuara II	En Juan José Ríos	
8. El Colorado		1. Bachoco	
		2. Lázaro Cárdenas	
		3. Centro ceremonial Iglesia de Toro	
		4. Cerro cabezón	

La fiesta indígena, por su naturaleza, es la forma de estar comunicados desde su propia cosmovisión con las deidades que fundamentan el sentido religioso del pueblo; en la fiesta se integran diversas prácticas mágico-religiosas mezcladas con sus danzas y el toque indígena, ya integrados con la visión de la fe católica.

La cosmovisión yoreme está plagada de festividades, la mayoría relacionada con el calendario mariano, como lo menciona Moctezuma Zamarrón (2014), citado por Romero (2022).

[...] los autonombrados yoreme, la tradición juega un papel sumamente importante para su cohesión como grupo étnico. Esta tradición se ve reflejada en un complejo sistema de rituales en los que participan la gran mayoría de los miembros de los grupos étnicos de la región, constituidos a partir de varias organizaciones religiosas (2014, 171).

Lo diverso del mundo, esa esfera gigante denominada tierra o bien planeta, alberga una vasta diversidad de especies y ecosistemas que reclaman el derecho a la vida y, por tanto, a las formas de percibir el mundo desde sus propias realidades, desde sus propias perspectivas.

La vida religiosa en el pueblo yoreme está inmersa en la suma de dos visiones: por un lado, la significación que tiene la fe católica y, por otro lado, la cosmovisión de los yoreme; ambas están cargadas de fechas de celebraciones a sus deidades.

En el caso del pueblo yoreme, el calendario escolar de la Universidad Autónoma Indígena de México para el ciclo 2019-2020 integró por primera y única ocasión el calendario de las actividades religiosas del pueblo, en el que se suman 36 fechas distintas de celebración a sus deidades, sin descontar que solo la cuaresma representa doce días de actividad que inicia con el miércoles de ceniza y cierra con el domingo de pascua.

En el calendario no se suman otras fiestas indígenas que celebran las familias, como responsos, velaciones que se realizan durante todo el año.

Como sucede con cada grupo cultural, los yoremes tienen sus propias estrategias que les permiten transmitir a sus generaciones jóvenes lo que les ha permitido trascender a través del tiempo, como señala Romero Leyva (2022),

los pueblos originarios han asumido estrategias educativas que les ha permitido trascender, tal es el caso, que han establecido de ma-

nera oral, formas de transmitir su cosmovisión a las generaciones jóvenes. Esta estrategia comunicacional mediante la oralidad, les ha favorecido en su supervivencia cultural, a pesar de los procesos colonizadores de la sociedad dominante, que presiona por la homogenización cultural y la supremacía de una sola lengua donde existen muchas (2022, p. 353)

Muchas de las actividades del pueblo yoreme están influenciadas por la relación con la naturaleza, aunque cada vez se van desvaneciendo en el tiempo, producto de la relación con el mestizo. Un ejemplo son las enramadas donde se celebran las fiestas; ahora son de material, con techo de concreto; puede estar relacionado con el cuidado de la flora, puesto que para construirla ocupan talar árboles como el álamo, el mezquite y el sauce utilizando

Los pueblos conservan en su gente el conocimiento y la sabiduría heredada de sus ancestros y que por fortuna aún se conservan, es así que podemos hablar que a partir de la práctica de la lengua materna puede ser el vehículo que favorezca la transmisión de esos saberes de generación en generación. (Romero, López, Apodaca y Soto, 2020, p. 9)

Los rituales

Las fiestas y ceremonias de los pueblos indígenas mexicanos, son manifestaciones trascendentes porque integran expresiones, valores y prácticas que tienen su origen en tradiciones antiguas, las cuales han logrado resistir y adecuarse a distintas épocas y contextos, incorporando nuevos elementos en un continuo proceso de adaptación y adopción... son un rasgo de identidad, una riqueza que encierra sabiduría, memoria histórica, espiritualidad, originalidad, creación y misterio. (Mayorga, 2014, XIII)

Si algo caracteriza al pueblo yoreme, es su solidaridad y trabajo colaborativo antes, durante y después de la celebración de una fiesta indígena en honor a una de sus deidades.

Su sistema ritual es bastante complejo y conlleva una extensa gama de ceremonias, tanto comunitarias como familiares, públicas y privadas. El ciclo ceremonial anual involucra procesos de preparación que llegan a durar varias semanas, en tanto algunos rituales se prolongan varios días. La regularidad de la vida de la gente y de la comunidad está impregnada del ceremonial, empezando por el hecho que supone la presencia de una cruz de madera al frente de cada casa. (Moctezuma y Aceves, 2007, p. 9)

Se entiende que el ritual son una serie de pasos que caracterizan formas de prácticas mágico-religiosas que se realizan en las ceremonias paganas para celebrar a alguna deidad,

Es considerado una expresión del conocimiento tradicional, la puesta en práctica del saber mágico y religioso. Además, es fundamental en el análisis general para determinar el tránsito de las culturas folk a las urbanas puesto que, en estas últimas, no había una influencia decisiva del ritual en la vida diaria, lo que sí sucedía en las primeras. (Oseguera, 2008, p. 100)

Imagen 2. *Cofradía de la Semana Santa, Centro Ceremonial San Miguel Arcángel. Archivo personal*



El ritual para el pueblo yoreme son formas de realizar en la práctica procedimientos no escritos, transmitidos de manera oral a las generaciones jóvenes que participan de la ceremonia y se reproducen de manera constante por los fiesteros sin que se pueda negar la integración de aspectos nuevos, producto de los dinamismos y cambios culturales y sociales.

Las fiestas indígenas están inmersas en una perspectiva cultural relacionada con el yorem ánia y responden a sus creencias como forma de dar gracias a sus deidades, como los menciona José Luis Moctezuma y Alejandro Aguilar;

El pensamiento y la vida religiosa y ritual tanto de yaquis como de mayos es una rica expresión del sincretismo cultural, en el que se integran elementos prehispánicos y occidentales, lo cual se percibe en personajes rituales, de las danzas de venado y pascola, término que se refiere a la “fiesta del mundo antiguo”. Sin embargo, también se encuentra la expresión del chapayeka o fariseo, de las tradiciones de cuaresma y Semana Santa, o las danzas de los matachines, llamados también “los soldados de la virgen”; muestra de ello es asimismo el uso y apropiación cultural de instrumentos

musicales como el arpa y el violín, con que se interpretan los sonos de pascola, o la conservación de cantos litúrgicos en lengua latina. (Moctezuma y Aguilar, 2013, p. 19)

Cómo se participa en el pueblo yoreme mayo

Participar de la fiesta yoreme tiene un significado cosmogónico muy arraigado en la creencia religiosa, aunque nunca falta quien pueda participar como fiestero sin ser indígena y también sin un antecedente religioso, porque hay que recordar que el fiestero, ya sea danzante, músico o miembro de alguna de las cofradías, participa por arraigo a su cultura, por pagar alguna deuda con alguna de sus deidades o bien por ser parte del pueblo.

Ya hemos mencionado que los rituales ceremoniales pueden tener diferencias o similitudes entre un grupo y otro, aunque el motivo puede ser similar, como lo señala Saul Millán,

Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de Tlaloc, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. (Millán, 2008, p. 62)

El ritual de la semana santa, tiene diferentes formas rituales de celebrarse, en cada grupo o pueblo se realiza de manera hasta cierto punto diferente aun y cuando la razón es la misma, un ejemplo de ello son los centros ceremoniales de San Miguel Arcángel, que se encuentra en la comunidad de San Miguel Zapotitlán en el municipio de Ahome, luego el centro ceremonial San Jerónimo de Mochicahui, El Fuerte, el centro ceremonial la Purísima Concepción de Charay y Todos Santos de Tehueco tienen la característica de ubicarse en las riberas del río fuerte cuya distancia geográfica no rebasa los diez kilómetros entre uno y otro sin embargo son diversas las formas de realizar los rituales incluso hasta los vestuarios son diferentes.

Para los indígenas, cada práctica cultural que realiza está asociada a su perspectiva cosmogónica, como lo menciona Romero Leyva,

Los mayos mantienen una relación muy fuerte con la Inayye buiäla (madre tierra) delimita de manera concreta, cómo esa relación se determina en cuatro aspectos fundamentales, a saber: el juya ánia (que se refiere al poder del monte); el téweka ánia (que es la bóveda celeste, el universo o el cielo); el Bawwe ánia (que se vincula con el mundo del agua, o del mar); el Buiyya ánia (que simboliza el universo de la tierra). (Romero 2022, p. 355)

Las diferencias que se dan en relación a la práctica de los rituales no modifican los motivos y lo que se busca; solo son formas diversas de interpretación en relación a los distintos procesos del ceremonial ritual que en nada afecta a sus fines religiosos.

Para el yoreme, participar de la fiesta es un acto de mucho respeto y compromiso, primero con sus deidades, que a su vez está muy ligado a la cosmovisión del pueblo. Cuando se preguntó a una participante cuál es su rol durante el ritual, menciona:

yo soy tenanchi, y lo seré por tres años, ya solo me falta un año, a mí me prometió mi madrina chuyita...me encargo de vestir a San Miguel Arcángel, y tengo ese resguardo, debo vestirlo y adornar el altar, y cuidarlo durante el ritual ya sea en el templo o en los recorridos de la fiesta... pues cualquier fiesta donde se le requiere, fiesta indígena pues. (agosto de 2025)

Decirlo de esta manera pareciera ser una actividad sencilla; sin embargo, el compromiso de la tenanchi es permanente. Hay que mencionar que el calendario de fiestas indígenas tiene fechas oficiales durante todo el año, a las que se suman las que se organizan en alguna familia o pueblo y que nos invitan; entonces debe mantener bien cuidado su encargo porque no se trata solo de vestirlo y cuidarlo, también es acompañarlo en los procesos de peregrinación y durante toda la fiesta; es un compromiso muy arduo.

Para los yoreme no es una encomienda, la denominan manda, que se refiere, como hemos mencionado, al ofrecimiento a algunos de sus santos en algún momento de problemas en la salud o bien por el significado

cosmogónico que tiene el pueblo para realizar alguna actividad en las fiestas, según sea el caso. Después de cubrir el tiempo comprometido, se debe realizar un año más, que lo denomina el pilón.

En algunos de los rituales, sobre todo durante los viernes de cuaresma, se mezclan los yoreme con los mestizos sin que haya una restricción (en algunos grupos como los yaquis no se permite) de participación; es decir, algunos lo hacen por diversión, otros por ocurrencia o andan bajo los efectos del alcohol.

Durante las fiestas con motivo de la semana santa son pocos los yoremes mayos que participan en el ritual y son muchos los yoris, los fariseos prefieren danzar al son de la música regional que al son de los tambores la fiesta se convierte en un lugar de aprovechamiento para el relajo y la diversión, consumo de bebidas alcohólicas, que por devoción, significación o promesa propia, con ello no estoy afirmando que así ocurra siempre, porque es importante resaltar que en algunos de los casos hay personas sobre todo nos referimos entre 50 – 60 años o más que si participan en la fiesta con gran devoción y con fuerte arraigo cultural. (Romero Acosta, 2022, p. 158)

La integración del no yoreme en algunas de las partes del ritual, en muchos de los casos, tiene que ver con la fe católica; un ejemplo de ello es el recorrido que realizan cargando la imagen de Jesús alrededor del templo, haciendo altos cada determinado número de metros que significan las caídas que tuvo en su crucifixión.

Sin embargo, no se puede afirmar que esta integración sea negativa para la tradición del pueblo yoreme; hay que comentar que tanto mestizos como yoremes comparten vivir en comunidad; ambos han aprendido a vivir juntos, aunque no compartan aspectos que son más particulares de cada uno; un ejemplo de ello es la lengua materna.

Cada festividad, cada ceremonia que realizan los yoreme tiene su particularidad; en los rituales no siempre van a participar todos los participantes que deberían estar; esto se observa en los danzantes, que son los que hacen la efervescencia de la fiesta.

La ocasión del responso en honor a doña Petra, que su comunidad pertenece al centro ceremonial San Jerónimo de Mochicahui, pero una de sus hermanas era fiestera en el centro ceremonial El Sagrado en Jahuara II; a pesar de la cercanía y los lazos sanguíneos, el ritual para iniciar el responso tiene características diferentes que en nada afectan los motivos de la fiesta.

Conclusiones

Hemos mencionado en otros momentos la vasta diversidad de creencias que integran la cosmovisión y que resguarda el pueblo yoreme. El contacto permanente con su contexto donde se ubican fundamenta su yorem ánia; el monte (Juya ánia) tiene un papel preponderante en la interpretación que tienen del cosmos; no solo puede ser proveedor de alimentos, tanto de plantas como de animales comestibles, también es el espacio primordial de estar en contacto con sus creencias y las formas en cómo las representan.

Su bagaje cultural ha trascendido en el tiempo y se manifiesta en cada ceremonia que realizan en el marco de una religiosidad que se integra de las dos visiones, lo que imprime un ritual pleno de creencias que han trascendido en el tiempo, fortaleciendo su identidad cultural.

Como mencionan Moctezuma y Aguilar;

los pueblos indios del Noroeste de México desempeñan un importante papel en este amplio panorama cultural, pues representan una gran fortaleza y capacidad de sobrevivencia, gracias a su capacidad para asimilar y transformar lo que les llega de fuera, y conservan su conocimiento, tradiciones y costumbres; a la vez, utilizan nuevos recursos tecnológicos y otras formas de organización que les han permitido mantener su identidad étnica. (2013, p. 13)

La vida religiosa del yoreme está muy asociada a los sonidos, a algunos animales, a las plantas medicinales, conocimiento producto de siglos de relación con su entorno y las formas de transmitir las generaciones jóvenes de manera oral la importancia de su cultura.

José Luis Moctezuma y Hugo López Aceves, antropólogos que llevan décadas estudiando al grupo en los estados con presencia yoreme, mencionan que;

Para entender la identidad mayo es necesario conocer uno de sus elementos básicos: su intenso ceremonial. Su sistema ritual es bastante complejo y conlleva una extensa gama de ceremonias, tanto comunitarias como familiares, públicas y privadas. El ciclo ceremonial anual involucra procesos de preparación que llegan a durar varias semanas, en tanto algunos rituales se prolongan varios días. La regularidad de la vida de la gente y de la comunidad está impregnada del ceremonial, empezando por el hecho que supone la presencia de una cruz de madera al frente de cada casa (aunque esta costumbre ya no es tan generalizada). La colocación de la cruz implica que los miembros del grupo tendrían que persignarse ante ella cada vez que entraran y salieran del solar familiar, pero este acto también ha tenido cambios en los últimos tiempos. (Moctezuma y López. 2007, p. 9)

Los dinamismos sociales provocan cambios hacia el interior de los pueblos y estos se manifiestan hacia el exterior, en la lengua, en las ceremonias, en los rituales, en las palabras nuevas producto de la interacción social influenciada por las redes de comunicación virtual; sin duda producen cambios que se van sumando y transformando la parte de la identidad que se va adecuando, pero en muchos de los casos sin perder la parte sustantiva de su cultura.

Cuando se observan los rituales ceremoniales en el pueblo yoreme, son muy evidentes la integración de rasgos de culturas ajenas a la cosmovisión yoreme; un ejemplo de ello es la cuaresma. Los participantes del ritual integran a su indumentaria partes que retoman de personajes populares en la televisión y en las redes virtuales como TikTok y Facebook.

Sin embargo, la parte “sustantiva” (según Melitón Yocupicio, sabio del pueblo yoreme) no se pierde, se transmite de manera oral y persiste en el pueblo yoreme, como lo mencionan Romero y Lugo, la comunidad yoreme;

Resguardan entre sí una sabiduría que abarca todos los aspectos de la vida comunitaria en los que se van a integrar los saberes acerca de la naturaleza, de la relación con la madre tierra, con el Juya ánia y también con las formas de relaciones sociales y culturales entre sus miembros y demás, que sin duda enriquecen su historia

y justifican sus esfuerzos por la trascendental tarea que hasta hoy han logrado pese a los fuertes embates colonizadores que padecen de las...han logrado resistir los fuertes y permanentes embates de los procesos de colonización y homogenización de las culturas dominantes, vale la pena mencionar entre muchas experiencias, la pertinencia de las lenguas nativas que aun y cuando han perdido terreno para el caso de México frente al español que se ha constituido como el principal vehículo de comunicación entre los sistemas de relaciones sociales, a pesar de ello aún hay muchos hablantes. (Romero y Lugo, 2021, p. 63)

Cada grupo cultural perteneciente a algún pueblo originario o bien que sean mestizos, tiene su particular forma de adorar y celebrar a sus dioses, y desde esa perspectiva van a realizar sus rituales según lo indica su cosmovisión. Es evidente que hay una mezcla de elementos de otras culturas, más que nada en la indumentaria que utilizan en sus danzas y, en algunos casos, en los adornos de los espacios de oración.

Como ya se mencionó, en los mismos pueblos yoreme los rituales tienen modificaciones en los momentos de la fiesta, formas distintas de celebrarlo; quizá sea para distinguir la diferencia entre un pueblo y otro, lo que significa que no modifica el interés y la intención o el motivo para el festejo.

Si indagamos en los viejos de los pueblos en relación a cómo eran los rituales cuando fueron jóvenes, las respuestas que encontramos son: “Son muy diferentes, ahora los judíos no respetan”, “no me gusta que abandonan el área de la iglesia por irse a la plazuela, antes no se permitía” (Ancianos del pueblo yoreme).

Que los jóvenes le impriman cambios en sus danzas no afecta la creencia, las culturas se van condicionando a las alteridades de sus miembros, no se trata de defender una forma cualesquiera que esta sea, más bien se trata de comprender que cada generación está inmersa en los tiempos que le toca vivir.

Ahora bien, hay aspectos de la tradición que tienen más rasgos que poco han cambiado, nos referimos a la indumentaria del danzante del venado, sigue siendo igual, ahora bien, también los músicos siguen utilizando los instrumentos de siempre, lo mismo sucede con los *pascolas*.

En cambio, la indumentaria de los judíos es la que más cambios tiene, pero no en todos los centros ceremoniales. Si observamos a los participantes del centro San Miguel Arcángel y San Jerónimo de Mochicahui, son muy evidentes las inserciones que tienen, sobre todo en las máscaras que utilizan.

Cuando visitas los centros ceremoniales de Charay y Tehueco, te encuentras con formas muy diferentes que hacen pensar que son más tradicionales, esto en relación a la indumentaria y también a la forma de realizar los rituales.

Las costumbres y tradiciones en los pueblos originarios no pueden permanecer estáticas y ajenas a las transformaciones culturales en las que están inmersos sus miembros jóvenes que al final son estos últimos los que van a continuar con las creencias, pero tienen que ir acorde a esos cambios que provoca el acceso a conocer de otras culturas que van a inducir de manera pacífica esas otras formas de realizar los rituales, y eso no es malo según como se vea, lo cierto es que las culturas no pueden permanecer desconectadas de lo que sucede en otros entornos a los que tienen acceso sus miembros, quizá lo más importante es mantener la tradición con todas sus formas de adoración sin perder de vista la parte que integra su Yorem ánia.

Quizá los rituales pueden sufrir cambios en la indumentaria de los que la realizan, pero no es impedimento para que los fines de la fiesta sean la adoración a sus dioses; las prácticas culturales, cualesquiera que estas sean, deben ir adecuándose a los cambios que la sociedad les vaya imponiendo de manera pacífica, porque la tradición, la costumbre son factores que van a fortalecer la trascendencia del pueblo sin permanecer desconectados a los tiempos de cambio, sin que se ponga en riesgo la identidad; transformarse, sí, perderse, no.

Referencias

- Mayorga, N. (2014). *Un instante en el paraíso: Fiestas y ceremonias tradicionales de los pueblos indígenas de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Millán, S. (2008). Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos. *Cuicuilco*, 15(42), enero-abril.
- Moctezuma Zamarrón, J., & Vázquez Valenzuela, A. (2014). *El respeto a la tradición: Los pascolas y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de México*.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., & Aguilar Zeleny, A. (Coords.). (2013). *Los pueblos indígenas del Noroeste: Atlas etnográfico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora; Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2007). Mayos (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., & López Aceves, H. (2007). *Mayos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
- Oseguera, A. (2008). De ritos y antropólogos: Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, 15(42). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Romero Acosta, D., Ibarra, M., Valdez, L., & Delgado, J. A. (2022). La significancia cultural de la fiesta en el pueblo yoreme: Persistir para trascender. *Ra Ximhai*, 18(6, especial), julio-diciembre.
- Romero Leyva, F., López Félix, G., Apodaca, F., & Soto, L. (2020). *Monográfico de medicina tradicional en la comunidad rural/indígena: Sindicatura de Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa*. Universidad Autónoma Indígena de México.
- Romero Leyva, F. A. (2022). Yorem ánia: Un pensar desde el pueblo yoreme mayo. En M. Fernández Braga, V. del C. Avendaño Porras, & J. Montes Miranda (Coords.), *Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch*. Universidad de La Serena.

Romero Leyva, F. A., & Lugo, T. (2021). *Hablando de saberes y persistencias culturales. Conjeturas Sociológicas*. Universidad de El Salvador.

Romero Lossaco, J. (2020). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial* (1.^a ed. digital). Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Entrevistas

Alfredo Quintero Urías

Rosario Arce

Octavio Zacarias

Capítulo 2

Repensar lo propio: etnografía y resistencia cultural en torno al ciclo de Todos Santos

*Carlos Luis Maldonado Ramírez
Benjamín Maldonado Alvarado*

*En memoria de Lois Meyer
(1949-2024),
Una lingüista ejemplar*

<https://doi.org/10.61728/AE20257651>



Introducción

La etnografía en general es una herramienta para acercarse a los momentos y formas culturales de vida de las personas, especialmente en grupo. Como toda herramienta, puede ser utilizada por distintas personas y con diversos fines (ver, por ejemplo, Guber, 2011). En México, se le ha usado principalmente para conocer y documentar aspectos de los pueblos originarios, es decir, para conocer formas de vida diferentes a la hegemónica, que es la nacional, producto del colonialismo europeo invasor del continente americano. En otras palabras, gentes que no pertenecen a los pueblos originarios han documentado sus formas de vida y pensamiento mediante el registro etnográfico. Pero en las últimas décadas ha ido aumentando el número de miembros de los pueblos originarios que se han apropiado de la etnografía para reconocer su mundo, con el fin de no dejar en manos externas el conocimiento de lo suyo. Eso ha sido muy importante porque el análisis de la cultura y en general del modo de vida permite revisar el estado de recomposición de las comunidades integrantes de los pueblos originarios generado por el proceso colonial y su enfrentamiento.

Pero el deseo de utilizar las herramientas llegadas desde afuera no significa necesariamente saber usarlas con fines propios, o con perspectivas desligadas del uso original de la herramienta, que en el caso de la etnografía es conocer a los otros. Por ejemplo, la escuela como espacio de formación y socialización del conocimiento tiene un objetivo colonial que no se borra automáticamente por el hecho de que sea utilizada con proyectos alternativos. Algo similar ocurre con la etnografía, pues su uso en manos nativas no implica necesariamente que generará una mirada nativa de lo propio.

Al ser la forma principal de acercamiento a la realidad de los pueblos originarios, la etnografía se ha convertido en el método sobre el que se construye la mirada antropológica, es decir el análisis y reflexión sobre

los datos etnográficos. Los antropólogos estudiamos a las comunidades y sus procesos culturales a través de la organización de los datos proporcionados por la etnografía, en un conjunto de elementos en los que desdoblamos la realidad. Con ello tratamos de informar sobre la vida de personas que viven distinto a nosotros, seamos nacionales o extranjeros. Cuando miembros de los pueblos originarios se apropian de la etnografía para mirar su realidad, es muy probable que lo hicieron a través de antropólogos o escuelas que les proporcionaron el conocimiento sobre la herramienta. Pero también es muy probable que con la socialización de la herramienta se apropiaban también de la forma de mirarlos a ellos como otros, que es una mirada desde afuera.

Esto se convierte en un problema mayor cuando en una sociedad desigual el afuera es dominante, colonial, y el adentro es colonizado, es decir dominado. Si con la herramienta el dominado se apropia de la mirada del dominador y no se desliga de ella, el uso de la herramienta no tendrá un efecto positivo en su vida, a menos que se esté haciendo conscientemente. Si volvemos al ejemplo de la escuela desde esta perspectiva, los intentos de hacer una educación contrahegemónica desde el espacio colonial que es la escuela, no significan que el uso de las herramientas de colonización (planes de estudio, conocimientos, maestros, etc.) tengan una orientación realmente nueva o un impacto contrahegemónico. Esto, lo contrahegemónico, es decir lo que es anticolonial y anticapitalista, es necesariamente un proceso que implica reconocer y tratar de separar y entender los elementos hegemónicos con los que se coloniza desde el poder. Reconocerlos en el modo de vivir y pensar propio para poder ubicar las formas de enfrentarlos es un análisis que puede ser alimentado por la etnografía, si el analista está mirando desde lo propio. El colonialismo es un proceso global de invasión de lo real y lo imaginario, que sabe invisibilizar el carácter dominante y naturalizarlo principalmente desde el Estado que manipula el conocimiento. Ante ello, los dominados deben recuperar su mirada y recorrer el proceso colonial para enfrentarlo con éxito. Por tanto, la disputa está en gran medida en la mirada.

Hace 20 años murió Juan José Rendón (1934-2005), un lingüista militante que tuvo como una de sus principales aportaciones en Oaxaca y otros estados insistir en el carácter etnopolítico de la etnografía y de

la lingüística. Esto es, ubicar la importancia del fortalecimiento de la lengua y la cultura a través de su estudio en la perspectiva de la resistencia étnica, o sea la resistencia frente a la agresión sociocultural del colonialismo capitalista.

Esto implicaba la orientación comprometida de los estudios, reflexiones y aportaciones de los investigadores externos, pero también constituía un llamado urgente a pensar desde adentro la cultura y la historia. Esa es la propuesta principal de sus Talleres de Diálogo Cultural, que se realizaron en varias partes del país (Rendón, 2004). Convocaba a movilizar socialmente el conocimiento de la realidad sociocultural en un proceso de reflexión colectiva cuyas tres fases principales eran:

(Primero) Localizar y clasificar los elementos característicos de la cultura de cada pueblo, así como las relaciones que los unen; se construye un concepto de cultura. (Después) Se hace un diagnóstico del estado de conservación, cambio o desplazamiento cultural. (Y luego) Se elabora un plan de acción para promover el mencionado rescate y desarrollo. (Rendón, 2004: p. 40)

El reconocimiento de la cultura propia en sus diversos ámbitos, seguido de una valoración de su situación y del estado del conocimiento, para generar un tipo de conciencia etnopolítica que dejara ver algunos impactos del colonialismo para pensar e impulsar un plan colectivo de acción, que en otras palabras consistía en acciones razonadas de resistencia. Esa era básicamente la propuesta de Rendón con los talleres:

Es indispensable que los pueblos dominados analicen objetivamente en qué consiste la dominación, a fin de que se puedan plantear las estrategias adecuadas para transformar la resistencia en un proceso de liberación. (Rendón, 2004, p. 35).

En otras palabras, si el conocimiento de lo propio se moviliza para reconocer ámbitos de dominación en la cultura propia, debe servir para proyectar formas de resistencia. Y desde la resistencia cultural activa poder pensar formas de liberación.

Pensar lo propio y lo ajeno, lo interno y lo externo, lo deseable y lo indeseable, lo posible y lo inevitable, para orientar el rumbo. Caminar

hacia la resistencia con seguridad, con solidez y sobre todo con información. Estar informados, en este sentido, podemos entenderlo como reconocer lo que se sabe y lo que no se sabe, tener conciencia de lo que se sigue sabiendo y lo que se aleja de la memoria, para poder percibir los efectos del colonialismo en la cultura y la sociedad, en el desgaste de la resistencia.

Siguiendo el sentido de la propuesta de Juan José Rendón, debemos poner el acento en la resistencia, para reorientar los usos de la antropología apropiada y activarla.

El colonialismo avanza y sigue presente de manera cínica y prepotente, pero también se mantiene y expande encubierto, invisibilizado y sobre todo naturalizado. Naturalizar la dominación significa aceptarla como necesaria e inevitable, como una consecuencia natural de nuestra forma de vida, imposible de erradicar, por lo que es mejor aceptarla. E inmediatamente ofrece soluciones. Se trata de un proceso de enajenación, de manipulación ideológica o de sustitución de imaginarios, a través de los cuales el Estado impone y garantiza su hegemonía. Son procesos múltiples, que se basan en la imposición de ideas. Un ejemplo podemos verlo en la educación escolar: el Estado naturaliza la necesidad de la escuela como único medio posible para dejar atrás la ignorancia, es decir, para superar una situación de atraso ofreciendo la solución del progreso mediante niveles más elevados de civilización. Para naturalizar la solución, tuvo que crear la enfermedad, el problema, que es la ignorancia. El Estado convenció a las mayorías indígenas de que sus conocimientos son ignorancia, la cual es una enfermedad que puede ser superada a través de la escuela y de maestros, que funcionan en esta metáfora como doctores que proveen un tratamiento médico diseñado por el Estado. Cuando la mayoría mesoamericana acepta su ignorancia, queda naturalizada y se vuelve natural la necesidad de la escuela y la educación pública (Maldonado, 2025).

Este tipo de análisis son los que parecen actualmente necesarios para el fortalecimiento de la resistencia, pensando en las características de la dominación, y ese es el llamado a la reflexión y análisis etnopolítico de los datos etnográficos.

Otra de las formas de naturalización de la dominación colonial, promovida por el poder occidental contra las culturas originarias, es la con-

fusión, la interpretación confusa, que articula lo propio bajo el sentido de lo ajeno y se promueve reconocerlo como propio. Esto significa establecer una especie de común denominador entre ambas culturas o hechos culturales, y en ese proceso la cultura propia pierde profundidad y sentido, quedando visibilizada pero empobrecida. Para evitar superficializar la cultura, se necesita recuperar la diferencia, más que resaltar las coincidencias o tolerancias.

Miradas diversas a la fiesta de Todos Santos

Un ejemplo de esto lo podemos ubicar en la Fiesta de Todos Santos: una fiesta “sincrética”, donde aparentemente conviven elementos de dos culturas distintas y antagónicas en una armonía que permite vivir la fiesta sin dudas. Ese “sincretismo” se entiende como fusión de dos elementos culturales distintos y dicha fusión es resuelta y percibida así desde la imposición. En otras palabras, un concepto “científico” o generado desde el mundo académico universalizante, como es el de sincretismo, implica una mirada desde la cultura que lo generó para entender la realidad especialmente distinta. En esta lectura desde Occidente, lo sincrético es la forma de entender el proceso en que dos elementos culturales diferentes se relacionan, pero se trata más bien de la forma en que los elementos no hegemónicos se incorporan a lo hegemónico y se produce un aspecto modificado de lo hegemónico. Habrá que revisar si se comparte esa perspectiva desde los dominados. Si este tipo de datos culturales los consideramos sincréticos, es probable que estemos adoptando la mirada occidental sobre el proceso de relación cultural y lo que prioricemos sean las formas en que lo otro se incorpora a lo hegemónico.

La etnografía puede brindar miradas profundas que, aunque externas son útiles. La visión sincrética puede oscurecer la mirada y translocalizarla. La mirada propia puede orientar la reflexión y la resistencia, como decían Rendón y Lois Meyer.

1. El día de muertos en algunas comunidades indígenas

Un recorrido sintético por los importantes aportes de la mirada académica, es decir de la etnografía en manos de antropólogos acerca del llamado Día de Muertos, es el siguiente:

Jauregui (2002) retoma la obra clásica de Arnold Van Gennep *Les Rites de Passage* publicada en 1909 para caracterizar y analizar los ritos de paso. Desde su perspectiva refiere que los ritos de paso son ceremonias individuales o colectivas que implican necesariamente transiciones físicas y simbólicas:

[...] en cualquier tipo de sociedad, la vida individual y grupal consiste en una sucesión de etapas que constituyen conjuntos del mismo orden, a los que se relacionan ceremonias cuyo objeto es semejante y cuyos procedimientos son, si no idénticos en el detalle, al menos análogos. (p.63)

Van Gennep propuso que todo rito de paso incluye tres fases: 1) Ritos preliminares o de separación: implican el abandono de la condición anterior, marcando la ruptura con la situación previa; 2) Ritos liminales o de margen: corresponden a un estado de transición, donde el individuo está entre dos mundos; 3) Ritos postliminales o de incorporación: el individuo es reintegrado en un nuevo estatus.

Uno de los principales aportes de Van Gennep fue argumentar que esta estructura no pretende ser rígida ni universal, ya que no todos los ritos de paso contemplan estas tres fases con la misma intensidad o claridad entre sus fases; asimismo, el autor evidencia que, para fines analíticos, la estructura que propone es funcional; sin embargo, en la práctica, se entretejen en ocasiones las fases o interactúan dos ritos de paso en una misma acción, lo que complejiza la estructura que propone.

El Día de Muertos puede ser considerado un rito de ciclo de vida, entendidos como “las contrapartes culturales de las modificaciones biológicas del proceso vital de los individuos”. Se trata, sin embargo, más que de cambios biológicos, de su reubicación sociocultural que, al establecer una transición de estatus, modifica las relaciones sociales” (Jauregui, 2002, p. 65). Desde esta lógica, el Día de Muertos en México es inter-

pretado como un rito de paso colectivo, especialmente vinculado al ciclo de vida y a la relación entre los vivos y los muertos.

La preparación de altares y ofrendas implica un rito de separación del mundo ordinario (fase preliminar), en el que se “abre” un espacio sagrado. La noche del 1 y 2 de noviembre se vive como un tiempo liminal, un umbral donde los vivos y muertos coexisten e interactúan simbólicamente. Mientras que la despedida de las almas y el dismantelamiento de la ofrenda constituyen un rito de incorporación (postliminal), que cierra el ciclo y permite a los vivos reintegrarse a su cotidianidad, habiendo renovado sus lazos identitarios y familiares.

Tomando en cuenta lo anterior, a continuación se presentará, a grandes rasgos, el desarrollo del Día de Muertos en algunas culturas y comunidades indígenas para reflexionar en su desarrollo la configuración de la identidad, el papel de la etnografía y la estructura del rito de paso; formulando en cada caso preguntas etnográficas que posibilitarán seguir reflexionando y problematizando la compleja y dinámica de interacción que acontece en esta celebración.

Troncoso-Arredondo (2021) analiza la experiencia de los mixtecos santacruceños del municipio de Jiutepec en el estado de Morelos, dentro de los cuales la celebración del Día de Muertos no solo se percibe como una festividad, sino como un eje que coadyuva a la preservación de su unidad operativa, la cual se sustenta en su carácter migratorio y campesino al ser originarios de Santa Cruz, Tlalixtaquilla, localidad ubicada en el estado de Guerrero. En este sentido:

La celebración del Día de Muertos constituye una pauta de conducta perteneciente al subsistema simbólico, en la cual los miembros mixtecos santacruceños de Jiutepec ejecutan sus características tradicionales a la manera en la que serían realizadas en Santa Cruz, Tlalixtaquilla. Esto no solo es importante en términos de la preservación de sus tradiciones a manera de relicario, sino que tiene importancia en términos adaptativos del grupo en tanto que unidad operativa, puesto que dicha celebración pone de relieve el proceso de identificación-coordinación de los individuos fortaleciendo los vínculos que les permiten su preservación. (p. 67)

A partir de un trabajo etnográfico sustentado en registros de observación, entrevista a profundidad con miembros de la comunidad y la elaboración de mapas Troncoso-Arredondo, (2021) centra su atención en el subsistema simbólico del sistema cultural:

[...] en el cual se encuentran un conjunto de pautas de comportamiento, que sirven como marcadores de identidad para los miembros de la unidad operativa fragmentada informal de mixtecos santacruzanos, los cuales, a su vez, se encuentran en un proceso de adecuación de cara a las variaciones del ambiente: encontrarse fuera de su lugar de origen, residir en una zona urbana, estar en contacto más directo y continuo con personas que poseen una identidad distinta a la suya. No obstante, permanecen en la memoria de la unidad, la cual preservan y reproducen según su herencia cultural mixteca. (p. 62)

A partir de lo anterior, el autor realiza una descripción de la festividad, identificando con claridad algunas de las principales características de un rito de paso desde la visión de Jauregui (2002), las cuales tienen que ver con la fase preliminar, liminar y posliminar. Respecto a la primera fase, esta comienza el 31 de octubre al amanecer y tiene que ver con la colocación de la ofrenda y la elaboración de alimentos:

La primera actividad a realizar es acudir al campo a cortar carrizos, que son necesarios para construir el altar, el cual debe respetar los detalles y el carácter de los altares que de manera tradicional se erigen en Santa Cruz; es decir, con los carrizos se construye una estructura a manera de tablero horizontal elevado del suelo aproximadamente 1.50 m, este tablero servirá para colocar sobre él los alimentos y es adornado con un mantel de fibra natural tejida; con flores de cempaxúchitl, globos y frutas, por ejemplo: manzanas, mandarinas, plátanos y jícamas, y de vez en cuando se vislumbran entre las frutas y las flores algunas guirnaldas y festones de aquellos colores y figuras que evocan la celebración del Halloween; calabazas y murciélagos de color naranja y negro. Sin embargo, algunos miembros de la unidad utilizan una mesa para hacer la ofrenda porque no tienen acceso a los carrizos para la

construcción del altar. A pesar de que la tradición dicta que esta es la manera en la que la ofrenda debe ser, dado que si los alimentos son colocados sobre una mesa los difuntos los tiran al suelo, suceso que no tiene lugar si se colocan en el altar. (Troncoso-Arredondo, 2021, p. 67-68)

Tres elementos característicos de esta fase preliminar tienen que ver con el rol de las mujeres en la preparación de los alimentos, el orden en que se ofrendan los alimentos y la elaboración de una lista con los difuntos. Respecto al rol de las mujeres la autora sostiene:

Al mismo tiempo que el altar es construido, las mujeres se distribuyen las tareas para preparar los alimentos. Este es un proceso laborioso que inicia en el momento en el que matan a los pollos o los guajolotes para proceder a desplumarlos, limpiarlos y finalmente guisarlos. Para preparar el mole utilizan chile pasilla seco, el cual muelen a mano en el metate con un día de anticipación. Desde luego, las tortillas ofrendadas son hechas a mano por las mujeres, quienes aprenden este arte desde muy niñas de mano de sus madres y abuelas. (p. 68)

El orden en el que los alimentos son ofrendados resulta significativo; “obedece a los mismos tiempos en los que los vivos los toman. Por la mañana se ofrendan el pan, atole y café, mientras que por la tarde se ofrendan el pollo y el guajolote a manera de comida y durante la cena se ofrenda de nueva cuenta pan, atole y café” (p.68). Vinculado con las ofrendas está el hecho de nombrar a los difuntos como acto de memoria colectiva:

Cada familia elabora una lista con todos los nombres de los familiares que han fallecido para encenderle una vela a cada uno, elaborar la lista permite a las familias recordar y ofrendar a cada uno de sus difuntos. Es durante la noche del día 2 de noviembre que el jefe de familia da lectura a la lista de familiares, al momento en que el nombre de cada uno es mencionado la madre de familia enciende la vela correspondiente, durante esta actividad está presente toda la familia. Las velas son colocadas en la parte inferior

del altar. Elaborar la lista de difuntos es parte importante de la preparación de la ofrenda, no por una cuestión memorística, sino que esta actividad permite a las familias recordar a sus difuntos de manera respetuosa de modo tal que cada difunto debe recibir una vela de cada familiar. Para ejemplificar, si una madre o un padre fallecido tuvo ocho hijos debe recibir una vela de cada uno de sus hijos, por lo tanto, se encenderán ocho velas en su memoria. (p. 68)

Dentro de la fase liminal, vinculada con el desarrollo de la actividad, esta se visualiza para fines analíticos posterior a la fase preliminar; sin embargo, Jauregui (2002) menciona que no son momentos necesariamente continuos, sino que se encuentran imbricados, por lo que sería erróneo pensar las fases como fronteras o límites prácticos del rito. Esto permite comprender que la fase liminal inicia también el 31 de octubre al ser la fecha en que “llegan” los niños o bebés fallecidos, por lo que la ofrenda que se ofrece es mole con pollo. Así mismo:

[...] es durante los días 1º y 2º de noviembre cuando acuden al panteón, esta actividad la acostumbraban cuando se encontraban en Santa Cruz; más, en virtud de que en Jiutepec no tienen ningún difunto enterrado, no suelen ir al panteón. Y recuerdan con añoranza que Santa Cruz tiene una banda de viento que recorre cada casa tocando las canciones que a los difuntos les gustaba escuchar en vida. Así que esta celebración, no solo refuerza su identidad en tanto miembros de una unidad operativa localizada espacialmente en Jiutepec, sino que los vincula con las unidades operativas en su localidad de origen mediante la memoria de sus difuntos. (p. 69)

La fase posliminal se da el 3 de noviembre, teniendo como centro “desmontar la ofrenda y compartir ‘las sobras de los difuntos’ con los miembros de la unidad, por lo que se invita a toda la familia, a los amigos y el resto de sus parientes para compartir los alimentos” (p. 69). Esta actividad sigue siendo parte del rito, pero implica acción a manera de despedida: “Se acude a cada una de las casas, se consumen los alimentos y las bebidas hasta terminar; entonces es momento de ir a otra casa. Cabe hacer notar que esta actividad se acompaña de música, baile y de un ambiente de júbilo” (p. 69). Esta práctica:

[...] refuerza los vínculos entre los miembros de la unidad al compartir alimentos y momentos de fraternidad mediante el homenaje a sus ancestros y su pasado común; a la vez que constituye un vehículo mediante el cual se mantienen unidos a las diferentes unidades operativas que permanecen en Santa Cruz; ya que se relacionan con el resto de los habitantes de Jiutepec al identificarse como seres susceptibles a la muerte, al jubilo, a la vida y a diferenciarse en la manera en la que los encaran. (p. 69)

Haciendo uso de la etnografía en prospectiva, un elemento a considerar dentro de del análisis y caracterización que brinda la autora podría ser sobre la ruta o posible destino de los difuntos santacruceños, específicamente reflexionar si al morir se tiene la creencia de que su cuerpo permanece en Jiutepec o si regresa a Santa Cruz. Dentro de esta perspectiva también sería importante mapear el camino de regreso o los procesos inherentes para que ello sea posible, refiriendo con ello al viaje del alma.

Dentro de la cultura otomí, Ferro (2018) analiza el rol de la muerte y el desarrollo del día de muertos en la comunidad de Sombrerete, Cadereyta en Querétaro. El autor antes de describir lo que acontece en las diversas fases que constituyen el rito, expone lo que representa la muerte dentro de la comunidad y los preparativos que conlleva para el ánima:

[...] la muerte de un miembro propicia un desorden en la vida de sus seres más cercanos, a los cuales hay que realizar ciertos ritos y ceremonias para convertirlos en ánima, ya que al estar el cuerpo presente sin vida provoca que no sea de aquí ni de allá y es necesario llevarlo al mundo de los antepasados, al mundo de las ánimas que animan la lluvia y el cuidado de los habitantes de la comunidad.

Cuando muere una persona, es velada en el cuarto donde dormía y es acompañado por tres cruces: una elaborada de sotol, la que ha de ir en la tumba y una cruz de cal que colocan los familiares sobre el piso debajo del ataúd. Durante el velorio los asistentes cantan alabanzas y se prenden veladoras para que el difunto tenga buen camino al mundo solo conocido por los muertos, e imaginado por los vivos. Al amanecer sacan el cuerpo para que sea enterrado. Nueve días después en la casa del difunto se levanta la cruz de

cal por cuatro niños que barren con escobetillas cada uno de los extremos y la depositan en una caja junto a la cruz de sotol. Al final son ellos quienes reparten dulces a los asistentes al levantar la cruz. Esto da muestra que la muerte es para ellos un acto dulce y que esa dulzura se paladea, se disfruta y se comparte. Ahora el difunto ha dejado de ser materia, es por fin en el campo santo un ánima más que se regodea con los antepasados. (p. 49)

A partir de la descripción etnográfica brindada, se infieren las tres fases de la muerte entendida como del rito de paso: 1) fase preliminar, la muerte como abandono de la condición anterior, que en este caso sería la vida; 2) fase liminal, la transición entre mundos y la importancia de convertir al difunto en ánima; 3) fase postliminal, el individuo es reintegrado en un nuevo estatus, es decir, el ánima mora en el camposanto con sus antepasados. Nuevamente, la intención no es generalizar, sino, tal y como advertía Van Gennep, percibir estructuras afines en contextos y culturas diferentes para el análisis de los ritos de paso.

Centrándose específicamente en la fase liminar, Ferro (2018) retoma tres ejes que resultan clave para comprender esta práctica en la cultura ñoñhō: el sincretismo que se da en la visita al panteón, las ofrendas y su significado, así como el marcador identitario que este tipo de rito genera. Respecto al primer elemento:

En canastas y bolsas del mercado llevan sus animitas que son retratos donde se encuentran representados los familiares fallecidos. Las tumbas las espolvorean con hojas de cempasúchil o en su defecto encima de ellas se hacen con las flores una cruz. En este espacio las personas asistentes platican sus últimos sucesos cotidianos, bromean, se preguntan por la familia y recuerdan de manera oral a sus difuntos, transmitiendo la genealogía familiar. El descanso es una especie de nicho o calvario con una plataforma de cemento se utiliza en las ceremonias funerarias, y es donde se dice que se encuentran las ánimas fundadoras del pueblo, es limpiado y transformado en un altar y las ánimas son “escondidas” en el manto de una imagen de la Virgen de Guadalupe, la Santa Patrona del lugar. El cura al final de la misa bendice a las ánimas familiares y agua que es llevada para la ocasión a fin de bendecir su recuerdo y su presencia

onírica. A las ánimas en este lugar se les otorga el título de Santos, mientras que el agua se utiliza para bañar las tumbas para vivificar un cuerpo que regresará el día del juicio final. Los vivos comparten en el panteón con los muertos un tiempo y se retiran a sus hogares. Todo ello durante la mañana y la tarde. (pp. 49-50)

La riqueza etnográfica de documentar la visita al panteón estriba en dar cuenta de un acto comunitario profundamente significativo, donde confluyen la memoria, la espiritualidad, la vida cotidiana y la historia genealógica de los pueblos.

El uso de “animitas” y la decoración de las tumbas con flores de cempasúchil representa un acto de presencia y reconocimiento. Llama la atención que, al ser un espacio público —el panteón—, lo privado se expone a partir del diálogo intergeneracional, lo que permite reflexionar sobre las fronteras de estas esferas durante el rito.

A partir de la oralidad se evoca la genealogía familiar y se retoma la memoria colectiva, fortaleciendo la identidad grupal, resignificando el espacio (panteón) y convirtiéndolo en una expresión festiva.

El hecho de que los vivos compartan el día con los muertos marca una convivencia simbólica que transforma a esta festividad en un auténtico rito de paso colectivo. Durante algunos días se diluyen las fronteras entre mundos y la comunidad se reintegra con su historia y con los seres que ya no están, pero que siguen presentes en la estructura emocional, social y simbólica del pueblo.

En segundo lugar, las ofrendas en los hogares juegan un papel clave en el desarrollo de la estructura liminal; van desde la colocación del altar, la bendición del mismo, el simbolismo de los animales que se presentan o el “consumo” de los alimentos:

La costumbre es dedicar este día a los angelitos con altares que tienen como ofrendas dulces, fruta, agua, un pan de muerto espolvoreado con azúcar rosa que tiene forma de un ser humano con los brazos cruzados en el pecho, tamales y debe incluir una veladora por niño. La señora al terminar de hacer el altar lo bendice a los “cuatro vientos” o puntos cardinales, con un sahumerio y el padre acompañado de los hijos prenden cohetones anunciando que ya

lo esperan. Cabe hacer mención dos creencias que giran entorno a este día, una de ellas es que comienzan a llegar por estas fechas unas mariposas amarillas que dicen son las almas de los angelitos que han llegado a visitarlos. La otra creencia versa que la disminución del agua de los vasos disminuye debido a que es bebido por las “animitas” que llegaron sedientas de su camino, por lo cual se deben estar llenando continuamente. (p. 50)

De este registro etnográfico quisiéramos destacar dos elementos: 1) La ofrenda no es un acto individual, sino un gesto colectivo que convoca a la familia nuclear y extensa, y la inscribe en una geografía simbólica en donde los puntos cardinales, el humo y el sonido conectan el mundo material con el espiritual; 2) Las creencias que acompañan esta celebración enriquecen la vivencia del rito. La llegada de mariposas amarillas que simbolizan las almas de los angelitos es una expresión de la cosmovisión indígena aún viva en la comunidad y que pueden generar puentes entre diferentes culturas, por ejemplo, con el grupo triqui de Oaxaca, en donde las mariposas tienen un significado compartido, al ser sutiles, ligeras, migrantes e incluso efímeras, convirtiéndose en mensajeras.

Dentro de la festividad, al igual que en la mayoría de las comunidades de México, se considera que el primer día de la celebración se centra en la llegada de los “angelitos” o niños, para posteriormente dar paso a la “llegada” de los adultos:

El dos de noviembre a medio día los cohetes dejan de tronar, y los altares para los niños se levantan para poner el de los adultos. Las ofrendas serán de hoy y hasta que acabe el mes: pulque, vino, tamales, fruta, pan de muerto refrescos y un destapador para abrirlos; se enciende una veladora en un extremo de la habitación y se coloca una taza de atole para el ánima solitaria u olvidada por sus parientes. Por la tarde se hace una ceremonia especial para conmemorar a los difuntos, que consiste en censar o incensar con un sahumerio donde se quema copal a los cuatro puntos cardinales, acto que puede ser realizado por las niñas de la casa, con la finalidad de que vayan aprendiendo. El censo es seguido por un rosario, en el cual, entre misterio y misterio, se dice el nombre del difunto y se le enciende una veladora por el familiar de más edad,

empezando por el padre, los padres del padre, los hermanos del padre, los padrinos de bautizo y confirmación y los compadres y después se recuerda a la familia materna. Las veladoras se van colocan por orden sobre la mesa del altar, siendo los que forman la cruz central son las ánimas de los más viejos. Los familiares, para no quitarles el banquete a sus visitas, los acompañan con tamales y café que se trae de la cocina. Las veladoras han sido bautizadas y representan al difunto y los familiares vivos deben observarlas, porque aquella que rápido se consume es señal de que les falta luz, signo de que ha sido olvidado, al consumirse debe cambiarse y deberá celebrarse en días posteriores una misa porque sino el difunto sancionará a los vivos con enfermedades hasta que esta no se realice (p. 50)

Desde esta perspectiva es importante destacar la transición que implican los cambios en el altar, lo que evidencia la diferenciación simbólica entre etapas de la vida y de la muerte. El aprendizaje intergeneracional del rito está presente con la colaboración de las niñas al incensar con el sahumerio, práctica que es indispensable para fomentar el aprender basado en el observar y hacer. La jerarquización simbólica de la memoria es clave en la estructura del altar, dando a entender que los ancestros mayores ocupan el núcleo del altar y sostienen espiritualmente la estructura familiar.

Finalmente, el Día de Muertos en Sombrerete forma parte de la memoria colectiva de la población, proceso que orienta el desarrollo del rito en donde la oralidad, el sentimiento, lo individual y lo colectivo, lo público y lo privado, así como la vida y la muerte, eclosionan en una práctica, configurando marcadores identitarios intergeneracionales:

Esta es la manera en que se rinde un culto al origen, a la vida, a la existencia y a la muerte porque hay una festividad a los muertos, donde el ser físico, espiritual y social se unen y por fin la carne y el espíritu dejan de luchar. Los vivos y los muertos conviven alrededor de un altar para dar un lugar a la memoria a todos los familiares que por estar muertos ya no se encuentran entre los vivos, con la única finalidad de rendir por medio de una teatralización mesiánica un culto a los muertos. A los seres que nos dieron vida y tradición. De eso se trata el día de muertos de endulzarse,

de no olvidar el origen y las personas de las cuales provenimos, pues de ellas cargamos los genes que se heredan por medio de una herencia por medio de una historia que nos narra a sus personajes principales que son la familia, que son ánimas que no olvidamos. El día de muertos es un culto a los antepasados y a la descendencia. Es un vínculo con lo más íntimo. (p. 53)

Bajo esta perspectiva, queda claro que para las personas de Sombrerete, al igual que en muchas partes de nuestra nación, el Dí de Muertos representa una forma compleja y simbólica de rendir culto a la existencia misma, en donde el cuerpo, el alma y el tejido social se reconcilian en un tiempo sagrado compartido entre vivos y muertos. Al mismo tiempo, implica un acto de reconocimiento, reivindicación y resistencia donde la comunidad celebra su origen, honra a sus muertos y, al hacerlo, fortalece su identidad.

2. La visión católica del Día de Muertos.

En contraste con la mirada académica, la mirada desde el catolicismo, utilizando el concepto de sincretismo desde su razón y lógica hegemónica, deja ver la prioridad que se le da a la interpretación de los datos culturales a partir de su manejo arbitrario y simplificador. Una publicación del Vaticano deja ver la forma en que desde el catolicismo se define lo “sincrético” en el caso de Todos Santos.

La celebración del Día de Muertos forma parte de una creencia que tiene sus raíces en el mundo prehispánico. En la cultura mexicana, por ejemplo, la muerte es vista como un despertar y como un renacimiento al otro mundo.

En el mundo prehispánico se creía que los difuntos podían solamente ir a dos lugares: aquellos que morían en relación al agua, por ejemplo, ahogados, iban al lugar donde estaba Tláloc, el Tlalocan, un lugar semejante a lo que consideramos el Paraíso. Sin embargo, la mayoría de los difuntos iban al Mictlán, al lugar de los muertos donde durante todo el año tenían una cierta amnesia, no tenían ningún alimento. Esto se puede asimilar a lo que nosotros llamamos purgatorio.

Los difuntos para llegar a esos lugares tenían que hacer un largo y difícil viaje, por lo cual se requería que los difuntos fueran enterrados con algunos objetos esenciales para un viaje seguro. De acuerdo con la tradición, también en estas fechas las almas visitaban el mundo terrestre, y esta era ocasión para ofrendarles de alguna manera especial.

Fe e inculturación

Con la llegada de la población europea y con los misioneros, este ritual sufrió un proceso de inculturación. La fiesta del dios del inframundo se unió junto con la celebración de los difuntos.

Los indígenas celebraban rituales al dios del inframundo y a los difuntos durante el mes de agosto, que coincidía con la cosecha de los frutos de la tierra, que servían “para dar de comer a las almas”. En la Iglesia Católica ya se celebraba la fiesta de todos los Santos y la conmemoración de los fieles difuntos en las fechas que hoy conocemos.

Los misioneros al ver aquellas tradiciones y ritos prehispánicos optaron por una inculturación, dando un giro al significado de las ofrendas y de algunos ritos. El evangelio poco a poco se hizo vida en la cultura popular, aportando elementos, y purificando muchos otros negativos de la cultura local.

Las tradicionales ofrendas dieron un giro en torno a Cristo: hoy, por ejemplo, la presencia de una imagen de Cristo o un crucifijo en la ofrenda no puede faltar, lo cual nos recuerda que él es el vencedor de la muerte. (S/A, 2019)

Esta lectura de las tradiciones indígenas, además de cuestionable, muestra la forma como desde el poder hegemónico se proponen interpretaciones que esconden su sentido detrás de la manipulación de las ideas con el objetivo de concluir que el sentido de la fiesta de Todos Santos es reconocer a Cristo como vencedor de la muerte. Es decir, incorporar superficialmente datos culturales no católicos en un razonamiento ajeno a dichos datos, es decir, suponiendo que lo católico le da un nuevo sentido a lo mesoamericano incorporado, lo que como consecuencia implica que lo mesoamericano ha perdido su sentido o que solo puede recuperarlo en la medida en que lo occidental lo “rescate”.

El argumento principal del texto es que Todos los Santos es una celebración católica que recoge elementos de otras culturas, purificándolos, y los pone al servicio de una nueva verdad, que es Cristo como vencedor de la muerte. Se falsifica el sentido (el Mictlán no era como el purgatorio) y se aceptan ambigüedades con el fin de dar “un giro al significado de las ofrendas y de algunos ritos”, es decir, para someter lo indígena bajo el manto de lo católico occidental.

Más aún, se trata de decir que las cosas pueden cambiar de sentido sin perder su sentido, porque aceptan uno mejor. Ese proceso desarticula los elementos, que pierden su sentido original para adoptar el nuevo. Por ejemplo, el Mictlán es ahora el purgatorio, pero un nuevo purgatorio, porque desde este se puede salir cada año a la fiesta. Lo importante es que, si ya no es un inframundo propio, no hay ya necesidad de saber cómo es y cómo se llega a él, de manera que la ignorancia de lo propio es promovida al desplazar el conocimiento.

Ante ello, una mirada articulada de la cultura parece ser más propia de la visión mesoamericana, que la mirada desarticulada occidental, por lo que conviene revisar las formas de articulación cultural mediante acercamientos etnográficos.

3. El ciclo de la muerte en un sentido comunitario

Llamamos Ciclo de la muerte al conjunto de prácticas sociales y rituales, así como de concepciones, que constituye una cadena de significados que le dan sentido a cada una de sus prácticas constitutivas. Estas prácticas y conceptos fundamentales son cinco: La muerte y el velorio. La preparación del cuerpo y el entierro. El viaje del alma. El inframundo. El retorno anual de los difuntos.

Creemos que en la lógica de los pueblos originarios, es decir en una lógica distinta a la occidental, los conceptos y prácticas culturales en torno a los muertos es una cadena que articula elementos diversos, e incluso cada eslabón puede ser reconocido como una cadena también, como veremos, ilustrando con algunos ejemplos oaxaqueños, como este de los mazatecos:

La creencia que se tiene es que el espíritu no muere junto con el cuerpo, sino que después de permanecer algún tiempo entre su familia emigra al mundo de los muertos nguínde, que es concebido como un lugar semejante al de los vivos, por lo que requiere que se depositen dentro del ataúd varios objetos que le servirán al difunto durante el trayecto del viaje al inframundo y para sus actividades allí, de donde regresan cada año mediante un permiso para venir a visitar a sus seres queridos, quienes les esperan con ofrendas y oraciones. (Manrique, 2003, p. 176)

La muerte y el velorio

Al morir una persona, se inicia una serie de actos para preparar su viaje al inframundo y para fortalecer el tejido social que su muerte podría desgarrar. Así, se organiza un velorio que generalmente se realiza en su propia casa, descansando el cadáver al pie del altar doméstico (el mismo altar que en la fiesta de Todos Santos se adorna para recibir la visita de sus almas). La parentela ayuda a la familia del difunto a hacer los preparativos para recibir el duelo de la comunidad. Los vecinos llegan al velorio llevando algún apoyo para el evento: comida, bebida, dinero, lo cual es anotado o registrado para que sea rigurosamente devuelto a cada uno cuando lo requieran.

La música no puede estar ausente, y llegan los músicos a cumplir con su cargo, dado que en la mayoría de los casos el ser músico es un servicio gratuito a la comunidad, por el cual quedan exentos de tequios y a veces de cooperaciones. Cuando la comunidad no tiene banda de música, la contrata en otra comunidad la familia o algún padrino ex profeso. Los sistemas de reciprocidad con los que se construye el tejido social comunitario actúan ampliamente durante el velorio.

Tanto la ceremonia de velación como la de entierro deben realizarse completas para ayudar a que el difunto pueda realizar tranquilo su viaje a Mitla, para encontrarse con todos los antepasados del pueblo. La ceremonia de entierro incluye momentos posteriores: el novenario y el levantacruz. (Prieto, 2000, p. 110)

Desde este momento, el panteón está de fiesta porque ya llegaron las ánimas (representadas por los ‘abuelitos’, danzantes enmascarados); es el mismo lugar sagrado en el que durante el año entregan, con tristeza, los cuerpos de sus difuntos a la madre tierra. Hoy este marco sagrado ha sido inundado de alegría. El cielo permite la salida de sus hijos que vienen del mundo de los muertos, de Mitla, a reunirse con su familia, a disfrutar la fiesta y a bendecir a los vivos.

Los topiles tocan sin cesar las campanas, con intervalos aproximados de 15 minutos. Antes las tocaban para indicarles el camino al pueblo; ahora, para acompañar su visita por el mismo. A esta hora todas las ánimas han salido de Mitla para seguir los caminos comunales y llegar a sus parientes en cualquier pueblo en que se encuentran. Las ánimas no son seres solitarios, siempre andan en grupos y se invitan mutuamente a visitar a sus familiares, confían en que estén preparados, pues de lo contrario les causará un gran descontento y tristeza. (Prieto, 2000 p. 143)

La preparación del cuerpo y el entierro

Preparar al cuerpo no consiste solamente en bañarlo y vestirlo de manera especial, sino que además consiste en dotarlo de los elementos que le son propios y distintivos, y sobre todo de los que le van a ser necesarios durante su viaje al inframundo. Así, al féretro se le incorporan algunos de los instrumentos de trabajo del difunto, pero también, como en la época prehispánica, se le incluyen objetos para su viaje, como pueden ser: cacao (que utilizan como dinero para hacer compras necesarias), agua, tortillas, un machete, una red o morral (todo esto generalmente en miniatura) o también insectos vivos.

Los familiares del difunto revisan que este se lleve todo lo necesario para el viaje: lo colocan un cojín de hoja de naranja para alzar su cabeza y se le coloca en la cabecera una imagen de la Virgen de Juquila, el Señor del Rayo o la Virgen de la Soledad. Junto a ella se coloca una bolsa pequeña que lleva un peine, hilo, aguja, monedas antiguas y tijeras. La bolsita debe quedar bien cerrada.

Aparte se le colocan trece memelitas, una jícara y una jarra pequeñas. Si fue difunta se coloca en una bolsa el cabello que se le haya caído en vida y se deposita también en el ataúd; esto es para que el espíritu de esta persona no regrese y deambule por el pueblo para recogerlo. Se le coloca toda la ropa que sea necesaria para que se cambie en el camino; si es hombre se le coloca un machete, el que haya usado en vida, se revisa que la ropa colocada en el ataúd vaya cosida, porque si llegara a enviarse una camisa sin botón el muerto puede regresar a reclamar. (Salvador, 2002, p. 383)

Una vez que el difunto ha sido preparado física y espiritualmente para ser enterrado, se le conduce al panteón, haciendo a veces una escala previa en la iglesia. Al ser enterrado y al ser velado, el cuerpo se acomoda de acuerdo a la cosmovisión local, considerando el significado de los puntos cardinales: el poniente está relacionado con la muerte, por lo que la cabeza del difunto apunta en esa dirección.

El tambor anuncia con los golpes el cierre de la caja, o sea, los últimos claveteos. Se colocan unos cordeles en las esquinas inferiores del ataúd en donde se atravesarán dos palos que servirán de apoyo para el traslado y bajada del mismo a la fosa. Los topiles son los encargados de cargar el ataúd, pero también lo hacen familiares y amigos, y se adelanta la banda de música, dirigiéndose a la iglesia... dan una vuelta al contorno de la iglesia y de ahí se van para el panteón. (Salvador, 2002, p. 384)

En la mayoría de las comunidades, pero no en todas, el panteón es un lugar importante, dado que las tumbas lo son. Por ello, en la fiesta de Todos Santos también se acostumbra visitar al panteón.

Luego del entierro, generalmente se lleva a cabo el ritual de levanta-da de cruz, con el cual el alma se desliga del lugar donde fue velada o donde murió y, a través de levantar un tapete de arena, aserrín o flores durante un conjunto de rezos, se recoge el alma y se lleva a depositar a la tumba junto con una cruz que ha sido aportada, junto con el tapete, por padrinos elegidos.

El viaje del alma

Una vez que está preparada para separarse del cuerpo, el alma inicia un viaje al inframundo. Se trata de un viaje que puede tener algunos peligros y que dura varios días. Es un viaje a través del territorio natural, físico, que termina generalmente en una cueva por la que el alma se introduce al inframundo.

Durante el recorrido, el alma descansa, consume agua y alimentos, realiza compras, se enfrenta a peligros pagando algunas culpas y finalmente llega a su nueva morada.

Dada la importancia de este saber en su relación con la territorialidad, veremos tres ejemplos chatinos que muestran diferencias y semejanzas comunitarias:

Una de las creencias que ha resistido es la de ir a la cueva ubicada en la punta del cerro de la Concha, en Zenzontepec y que es el lugar donde las almas de los muertos llegan a residir; a ese lugar va la gente los días primero de enero y de mayo a solicitar vida y sustentos pues ahí se encuentra a los dioses también. Cuando alguien moría repentinamente llevándose algún secreto, sus familiares asistían a la cueva a comunicarse con su pariente acompañados de personas indicadas y todavía se practica. Es tan importante esa cueva que ante la falta de fieles, un cura de Zenzontepec subió al cerro y celebró una misa en la cueva.

Desde aquí (San Juan Quiahije) se hace un día de camino hasta la cueva y en su interior existen una pila de agua y una piedra con forma de cilindro a la que los curiosos abrazan y si topan los dedos les queda poca vida y mientras más separados queden, así vivirán. (Cruz Lorenzo, 1987, p 37)

Cuando una persona muere su espíritu recorre el “camino de la muerte”, el cual se divide en nueve etapas. “Cada una es un sitio real y, en conjunto, marcan una ruta que lleva hacia el norte, saliendo del pueblo. En Yaitepec, los chatinos cuentan que el primer paso en tu lo’o kwa, ‘la puerta del cementerio’. Al segundo paso, el espíritu pasa y’o sku’we, la ‘Virgen de Juquila’. En el tercero, el ánima escala los ndiya ka, ‘los nueve escalones’ en el camino hacia San Juan Quiahije. Al cuarto, el espíritu visita la kye ndukwa re, ‘la roca del rey’, una escultura precolombina ubicada en el

paso a San Juan. En el quinto, el alma visita la kixi, ‘la iglesia de San Juan’. Al sexto, el espíritu se detiene en la ciénega ti tsa tsa’, donde danza y chifla –si no le agradaba danzar en vida, entonces debe danzar con un pino. En el séptimo, cerca de Ixtapan, el alma cruza chku ka, ‘el ‘río nueve’, el Río Atoyac. Al octavo, el ánima debe pasar kye ndukwa kwitsu lo hye ndukwa kuno, ‘la peña del joven halcón y la peña de la serpiente’. Según la tradición chatina, la entrada al inframundo es una cueva. Los chatinos de San Juan, por ejemplo, dirán que la entrada al inframundo es una cueva situada en el Cerro Neblina (subrayado mío), un gran pico cercano a Zenzontepec. En el noveno nivel, en kiche ka, ‘pueblo nueve’, un pueblo con nueve casas, el espíritu abandona la geografía de su mundo, y la deja atrás (Greenberg, 1987, p. 159-160)

Toda persona posee un Tyi ‘i, que es su núcleo vital anímico. Cuando alguien muere, su Tyi ‘i abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en Lyumâ, que es alma de difunto, y una parte se queda en el panteón mientras que la otra viaja al lugar de los muertos.

Cuando una Lyumâ debe abandonar su pueblo, no lo hace sin contar con el amoroso auxilio de sus familiares, quienes la ayudan proporcionándole los elementos que necesitará para su largo viaje. Para ello se cuelga una pequeña red o un tenate en las ramas de un árbol que crezca en el Llano de las Redes (Natî’Quixu) próximo al pueblo, lugar por donde la Lyumâ da comienzo a su travesía. La pequeña red (de 15 a 20 centímetros de diámetro) contiene 9 tortillas en miniatura con mole de guajolote o gallina, seleccionado entre trocitos pertenecientes a 9 partes del animal. También colocan 9 frijoles y 9 chiles, así como un bulecito con agua. A todo esto se agregan pedacitos de cobijas, camisas y pantalones del difunto, junto con unos huarachitos en miniatura que le servían para la dura caminata. Si el muerto es hombre ponen un trocito del mango de su machete, trocitos de su pala, coa y demás herramientas de trabajo. Si se trata de una mujer, su red contendrá fragmentos de metate, comal, cántaros y otros elementos de uso doméstico. Todos estos son los instrumentos que el muerto usará en su otra vida, y son los elementos que le permitirán identificarse a sí mismo, textualmente “para encontrarse, reconocerse”. Dentro de la red también se colocan dos trozos de bambú tapados en sus extremos: uno contiene una abeja brava del monte, para que de-

fienda al Lyumâ de sus posibles agresores y le indique el camino que emprenderá desde el Llano de las Redes; en el otro bambú se encierra un cangrejito o camarón, que ayudará a encontrar el agua que el muerto habrá de beber durante su viaje.

A partir del momento en que los familiares del difunto llevan la Cruz al panteón (a los 9 días), una vela a la iglesia u oratorio y la red al Llano, el Lyumâ comienza su viaje. Temprano por la mañana sale de la iglesia donde permaneció durante el novenario y se dirige al Llano, donde recoge la “imagen” de la red y de su contenido (nadie recogerá después la red, que permanecerá en ese lugar hasta su destrucción por acción natural), para después partir hacia el Cerro de la Virgen, tomando la dirección de Amialtepec (si es de los pueblos orientales). Después cruzará el Río Grande a la altura de San Pedro Juchatengo, y atravesando los cerros se aproximará a Zenzontepec. Al atravesar el Río Nueve (nombre que adopta el Río Grande en el inframundo) será agredido por 9 “enemigos” que intentarán “robarla”, oportunidad en la que su avispa se transformará en un enfurecido enjambre que atacará a los agresores. En las inmediaciones de Zenzontepec se encuentra el Qui’yaKo, Cerro de la Neblina, en cuyas laderas hay una caverna que conduce directamente a la morada de los muertos, donde se encuentra un Pueblo 9, réplica de su pueblo en el inframundo. La cueva del Cerro de la Neblina es un lugar de existencia real, en el que se han encontrado esqueletos que prueban que se trataba de un lugar de inhumación de los chatinos prehispánicos, y que sigue siendo utilizada actualmente como lugar ceremonial por la población de Zenzontepec”(Bartolomé y Barabas, 1996, p. 225, 230-231)

El inframundo

Para algunos grupos oaxaqueños, el inframundo está en Mitla; para otros está debajo de sus propias comunidades, como en el caso de los chatinos. Se trata de un lugar en el que vivirán por el resto de su existencia y del cual podrán regresar anualmente a visitar a sus parientes vivos. En ocasiones, en la entrada al inframundo se puede lograr comunicación con los parientes difuntos.

Una etnografía clásica sobre los zapotecos de Yalálag dice lo siguiente:

Las almas, dentro de una incongruencia que pocos nativos avizoran, radican al mismo tiempo (en el cielo y) en otro lugar del descanso, situado en el interior de la tierra, al que se llega a través de los subterráneos de Mitla, llamados *lu yu lubé* (lugar de la tierra de Mitla). Para algunos, el *lu yu lubé* es más bien el sitio donde se encuentra la ‘Piedra de Mitla’, antes de descender al valle. Para otros más (y para los ancianos) el verdadero sitio es uno arqueológico, cerca de donde se encuentra la Cruz Milagrosa de Santiago Matatlán (al parecer se encuentra en el límite de Mitla y Matatlán). Para los más, está en el primer sitio, en las casas arqueológicas y cruciformes de Mitla.

Este subterráneo es vigilado por una ‘gente’ no material, a la que hay que pedir permiso para entrar, y si lo da se llega a unos escalones y se sigue adelante hacia la tierra profunda y caliente. En el interior viven las ánimas, unidas a sus esqueletos y vestidas. Cuentan con casi todo, aunque de cuando en vez requieren alimentos, vestiduras limpias y resposos refrescantes. El último día del año hacen plaza y asisten a una misa y en esta ocasión los que estuvieron presentes en la agonía de una persona, pueden acudir a Mitla y sin ver de frente a su ánima una vez que salió de misa, pueden preguntarle con éxito dónde dejó su tesoro (si le pregunta de frente, puede morir pronto y no conseguir lo que desea). De aquí salen y aquí regresan las almas en Todos Santos, aunque estas pueden estar también unidas a sus huesos dentro o fuera del cementerio. (De la Fuente, 1977, p. 274-275)

El retorno anual de los difuntos: la fiesta

Finalmente, cada año regresan los difuntos al mundo de los vivos. Salen del inframundo, regresan a su comunidad originaria durante unos días, conviven y toman alimentos que llevan de regreso al inframundo.

Para recibirlos, se prepara el altar con alimentos, flores, imágenes. En algunas culturas se realizan festejos rituales durante varios días, representando el regreso de los muertos y su andar por la comunidad. Incluso, hay lugares donde es en estas fechas en las que se hace la asamblea para elegir a las nuevas autoridades.

La fiesta del Día de Muertos o Todos Santos es sumamente diversa y en algunos lugares tiene duración diferente e incluso fechas distintas. En Juchitán recuerdan a los difuntos el Domingo de Ramos tanto en las casas como en los panteones, al parecer recordando que en esa fecha iniciaba el año (<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/mas-de-oaxaca/convivir-con-sus-muertos-la-tradicion-de-domingo-de-ramos-que-vive-entre-familias-de-juchitan/>).

Una cadena de significados

Este conjunto de prácticas y conceptos es una cadena articulada de elementos culturales e incluso podemos decir que no está formada por eslabones, sino por cadenas. Cada uno involucra directamente conceptos y prácticas específicas. De manera rápida podemos señalar que en la muerte y el velorio destacan prácticas comunales de ayuda mutua que le dan su carácter culturalmente diferenciado al proceso. Durante la preparación del cuerpo y el entierro se tiene presente el camino al inframundo y su concepto. El viaje del alma traza una territorialidad simbólica indispensable para reconocer el carácter sagrado del territorio de la comunidad. El inframundo expone el concepto propio de alma que habita el espacio natural, sobrenaturalizándolo, y debe ser un lugar del que se pueda salir. Y el retorno de los difuntos cada año articula el conjunto de eventos y creencias que le dan fuerza a la fiesta de Todos Santos.

En esta cadena de cadenas, el altar de muertos es una parte de la quinta cadena. Para poner el altar, se movilizan conocimientos diversos para saber cómo elaborarlo, en qué días y con qué tipo de alimentos, bebidas, etc. Pero el altar es solamente una parte de la quinta cadena; no puede ser entendido de manera aislada porque pierde su ubicación cultural y la fuerza de su sentido, es decir, que no se puede entender cabalmente un altar de muertos desligándolo de la fiesta que constituye la quinta parte de la cadena y tampoco de los elementos que conforman las otras cuatro cadenas del ciclo. Separar el altar del resto de eventos significantes es folclorizarlo, superficializarlo y sobre todo verlo desde una mirada que no es la propia. El ciclo muestra su articulación y hace evidente que se trata de un conjunto integrado y no de una suma de partes. La etnografía los ha documentado ampliamente, pero no se ha preocupado mucho

por evidenciar su articulación. Ese tipo de mirada es la que parece estar presente en actividades de “rescate” cultural o de investigación del conocimiento local. En muchas comunidades han caído en el olvido o desuso algunos elementos, sobre todo el recuerdo del camino del alma; pero esto no quiere decir que no se haya tenido una idea al respecto, sino que en algún momento histórico fue olvidada y sustituida por otra, por ejemplo la versión católica. De allí que un trabajo de rescate cultural deba considerar el conjunto de elementos que conforman cada cadena y no solamente uno de ellos. Y que la etnografía deba ser una herramienta que alimente una mirada antropológica desde lo propio, pues de otra manera fomenta una percepción occidental de lo propio y eso tiene consecuencias de las que se debe ser consciente.

Conclusión

Hemos visto la importancia de mirar desde lo propio para que la investigación etnográfica tenga la orientación y el sentido profundo que tiene el conocimiento mesoamericano y que ha ido desgastándose y perdiéndose en el proceso colonial. Una gran cantidad de datos permite articulaciones que llevan a la profundización necesaria, y la etnografía es una herramienta útil para su acopio. Pero no es suficiente ese trabajo.

Para que el conocimiento de la cultura propia tenga sentido en función de la resistencia cultural, no basta con hacer un arduo trabajo de recolección de información y su socialización. Es necesario ir más allá y promover la producción de saber. En las comunidades, los sabios, los expertos, hombres y mujeres, es decir, la gente de conocimiento en sus distintos niveles, no son solamente almacenes de sabiduría de los cuales se toma su conocimiento. No solo conservan el saber. Son también productores de saber, son personas que pueden razonar desde su cultura acerca de temas perdidos, en desuso o que representan nuevos desafíos. Por eso podemos llamarlos sabios y no solamente guardianes o portadores. Es a ellos a los que se debe recurrir con los datos etnográficos en la mano y también con los datos que no se tienen para promover su reflexión y respuesta a múltiples preguntas. Es a través de preguntas como se puede profundizar con el fin de generar conocimientos desde una mirada propia.

El caso de Todos Santos es un ejemplo de esto: los conocimientos que no se tienen y no parecen estar en la memoria especializada pueden ser razonados y producidos por ese conjunto de sabios vivos.

Si se les preguntara qué sucede en casos poco comunes, eso los llevaría a buscar respuestas en su mente nativa, en su razonamiento cultural. Supongamos que se les pregunta qué sucede cuando una persona muere fuera de la comunidad y es incinerada, con un velorio poco comunitario. ¿Cuál es el camino de su alma? ¿Qué tipo de territorios recorre? ¿Qué elementos lo ayudan? ¿A dónde llega? ¿Qué implica morir sin ser velado según la costumbre? ¿Qué debe hacer la familia para fortalecer el proceso del difunto? Las respuestas o la falta de respuestas llevarán a nuevas preguntas cuya respuesta llevará a una movilización profunda de conocimientos, necesaria para reforzar la debilitada resistencia.

La dominación colonial nos ha ido acostumbrando a vivir en la ignorancia, a no tener o sentir la necesidad de conocer lo que nos rodea, pues basta con saber usarlo. En otras palabras, las competencias desplazan del lugar principal al conocimiento, de manera que un mínimo común saber es suficiente y el conocimiento queda en las manos elitistas de los especialistas. La etnografía puede ayudar a recuperar conocimientos y promover el saber desde lo propio, y es una tarea urgente.

Referencias

- Bartolomé, M., & Barabas, A. (1996). *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca* (2ª ed.). INAH; IOC; FONCA.
- Cruz Lorenzo, T. (1987). Reflexiones en un amanecer cerca de mi comunidad. *El Medio Milenio* (2), 33–37.
- De la Fuente, J. (1977). *Yalalág: Una villa zapoteca serrana*. Instituto Nacional Indigenista.
- Ferro, L. (2018). Artificios de la muerte: Vida, muerte y un día de muertos otomí. *Antropología Experimental* (18).
- Greenberg, J. B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Jáuregui, J. (2002). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 68, octubre–diciembre.
- Maldonado, B. (2025). Lenguas originarias y educación: La pandemia como metáfora. En M. E. Jiménez (Coord.), *Prácticas culturales, lengua y tecnologías: Otras formas de enseñar y aprender* (en prensa). FES Aragón, UNAM.
- Manrique, L. (2003). *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas* (Tesis de licenciatura). ENAH.
- Prieto, A. M. (2000). *Vivimos para morir, morimos para vivir: Vida-muerte-vida, realidad indisoluble para los zapotecas de San Antonino el Alto, Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas; Instituto Chihuahuense de la Cultura. (Col. Solar, Serie Horizontes).
- Rendón, J. J. (2004). *Taller de diálogo cultural: Metodología participativa para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas de nuestros pueblos*. Universidad de Guadalajara; Universidad Iberoamericana León; Ce Ácatl, A.C.
- Salvador, D. (2002). Costumbres funerarias de los Bene' Xon. En V. De la Cruz & M. Winter (Coords.), *La religión de los binnigula'sa'*. Fondo Editorial del IIEPO. (Col. Voces del Fondo, Serie Molinos de Viento).
- S/A. (2019, octubre 31). *Fe, tradición y cultura: Así es el “Día de los Muertos” en México*. Vatican News.

Troncoso-Arredondo, G. (2021). Adaptación y cambio social: La celebración del Día de Muertos en la comunidad de mixtecos santacruceños de Jiutepec, Morelos. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 5(10), enero–junio.

Capítulo 3

Ser María desde la cosmovisión religiosa yoreme

*Dolores Imelda Romero Acosta
Carlos Alberto Apodaca López
Denisse del Carmen Muñoz Asseff*

<https://doi.org/10.61728/AE20257668>



Resumen

Entender los sistemas religiosos ancestrales en México y en América es ahondar en la filosofía indígena; la espiritualidad, el pensamiento mitológico y sagrado que se entreteje desde el contexto y la cosmovisión de los pueblos originarios, así como un conjunto de simbolismos y significados cósmicos, desde y con formas propias de cada cultura, y sus particularidades complejas, semejantes y contradictorias de algunos de los primeros pobladores de nuestra América desde antes de la llegada de las misiones jesuitas y de la conquista española.

Algo que occidente no solo no entendió, sino intentó borrar lo que consideraba inapropiado para la humanidad, desde las creencias religiosas ancestrales, idiomas, traducciones, formas de relacionarse y vivir hasta por el simple hecho de ser parte de una población nativa portadora de una cultura propia que consideró inculta y perversa a las filosofías provenientes del catolicismo europeo, bajo la investidura del clero y desde la hermenéutica que los líderes religiosos hicieron de la biblia quienes bajo estos preceptos; pensamientos y concepciones impusieron formas correctas o incorrectas, “el bien y el mal” de formar creyentes en la fe de la eucaristía.

Imagen 1. Las niñas representando a María, listas para iniciar “koonty” durante la cuaresma



Introducción

La imposición del catolicismo de los pueblos originarios durante el proceso de la evangelización producto de la colonización y conquista española, es que la religión del indígena sufre una transformación espiritual en las creencias religiosas que pasa de la adoración de sus dioses y deidades provenientes del cosmos y la madre naturaleza a la incorporación de otros elementos religiosos mediante la adoración de la virgen de Guadalupe y otras imágenes representadas en diversas figuras, lo anterior condujo a una nueva reconfiguración de las creencias religiosas y a la mezcla de viejas con la nuevas creencias impuestas por la iglesia católica, culto que adopta la religión el grupo yoreme mayo, de donde surge la figura de María en las fiestas tradicionales como la cuaresma y semana santa en la comunidad yoreme del norte de Sinaloa, esta tradicionalmente consagra algunos de los rituales más significativos y de mayor trascendencia durante el año.

Derivado de este sincretismo religioso entre la Iglesia católica y las creencias ancestrales del yoreme es donde la figura de María se integra

y materializa dentro de las festividades y procesiones religiosas comúnmente habituales en la fiesta. Otros elementos religiosos que dan sentido ideológico por la significación que representan son elementos que dan sentido a la santa cruz, la cola de zorra o del gato montés u otros animales y otros elementos provenientes del monte y de la madre naturaleza. no propias del catolicismo, como lo son, por ejemplo;

La religión del yoreme viene del aayes y aayes es zorra; se dice que la zorra fue quien defendió al yoreme cuando lo iba a matar un toro. Ese aye murió para que siguieran las fiestas, las costumbres, las tradiciones; se dice que la religión viene de ese animal, de la zorra, por eso alguien tiene que cargar la zorra y el gato montés en la fiesta. El yoreme, cansado de los pleitos, la muerte y otras series de atrocidades en contra de la cultura yoreme, casi rendido por todo lo que estaba pasando, decide aceptar la imposición proveniente de líderes católicos, pero sin olvidar las propias creencias con un fuerte valor espiritual y razón de ser del yoreme; así es como integra las prácticas religiosas, pero también las propias, dando lugar al sincretismo religioso con la combinación de las viejas creencias religiosas con las nuevas, dando origen a un nuevo culto que cada vez más se impone en las celebraciones. (Yocupicio, 2025).

Imagen 2. Niña cumpliendo su promesa con el hábito blanco en semana santa



La santería mexicana, cuyas raíces se encuentran en España, y los elementos que constituyen la religiosidad yoreme tienen su significancia en el yorem ánia, el cual “se refiere al todo donde va inmersa: el juya ánia, teweca ánia, bawe ánia y el buiála ánia; todos se integran: el monte, el cielo, el agua y la tierra” (Romero, 2021). La combinación de estas dos corrientes filosóficas, una desde el pensamiento indígena y la otra en contraposición, constituye una nueva configuración en la cosmovisión y, por ende, en los sistemas religiosos del yoreme y de otros grupos originarios en México y en América Latina. Manifiestas en los rituales que practican todo el año.

Algunas de estas prácticas se llevan a cabo mediante la adoración a la santa cruz en sus contextos habituales como templos o iglesias todo el año, pero también los días festivos que inician con la víspera y suelen durar las fiestas entre dos o tres días; esta se celebra cada tres de mayo de cada año, velaciones, además en otras festividades de otros de los santos como acompañamiento (o, en los grupos originarios, mediante la adoración a sus dioses, danzas, curanderos tradicionales; limpias, pero también en los rezos católicos).

La santa cruz es un monolito que representa los cuatro puntos cardinales y también a Cristo por la crucifixión en la cruz. Según la información obtenida de don Bruno, cuyo nombre “La Santa Cruz provino de un llamado divino, mediante un árbol de mezquite de donde salió una voz diciendo: ‘Aquí donde estoy, pongan una cruz y hagan fiesta indígena, para que bailen los *pascolas* y los *matachines*’. Desde entonces se colocó una cruz de madera hecha del mismo mezquite, lugar donde se encuentra el templo de la Santa Cruz en la comunidad de El Mezquital”. (Romero A, 2024). Este santo representa un aspecto femenino por la vestimenta en forma de vestido, flores, encajes, olanes y colores, no porque esto no pueda ser usado por lo masculino para otras culturas, sino porque el sustantivo que lo reafirma es “La Santa Cruz”. Por otra parte, “La santa cruz es un monolito que representa los cuatro puntos cardinales de la cosmovisión yoreme” (Informante 4, 2025).

El sincretismo religioso es la combinación de diferentes fuerzas naturales y extranaturales, humanas y no humanas, que se entretajan en lo religioso como ejes articuladores en el seno de la familia, la iglesia,

la cultura y la comunidad, como constructoras de formas otras de concebir la vida; los ordenamientos sociales y espirituales dan sentido a la existencia misma.

Entre otras formas, también “se concibe como aquella manifestación de creencias donde convergen y se mezclan diversas doctrinas religiosas” (Cruz, 2013).

Las celebraciones de los yoreme reflejan un sincretismo religioso en el que convergen la tradición indígena y el catolicismo, dando lugar a expresiones de gran significado espiritual y comunitario (Martínez, 2025). Pero también es interpretado como “la combinación o reconciliación espontánea y popular de las diferentes creencias religiosas”, según lo declara la Real Academia Española.

Justificación

El trabajo se realizó en un contexto yoreme; se justifica debido a que es uno de los grupos originarios sobrevivientes con un idioma propio, pero de los menos hablados en la nación mexicana, una religión que cada vez integra más elementos de índole dominante y una cultura que cada vez más se reinventa; como consecuencia, una cada vez más constreñida participación de la comunidad yoreme en las celebraciones y prácticas culturales de larga data. Lo anterior permite ampliar las posibilidades de entender y comprender la diversidad de diversidades culturales como parte importante dentro del cosmos.

Históricamente, los estudios e investigaciones realizadas acerca de las culturas y comunidades originarias tienden a ignorar la importancia de las prácticas religiosas populares y otros fenómenos sobrenaturales que responden a hechos y realidades complejas que se concretan en los lugares sagrados y demás espacios de conexión espiritual entre lo humano y lo no humano, pero que es igual de importante que cualquier otra doctrina religiosa y requiere mayor profundidad desde una perspectiva no solamente crítica, sino como una forma de entender que lo diverso, autóctono, contextual y lo propio no es significado de adverso o inculto, es simplemente diferente y merece ser respetado.

Tratar los temas relacionados con el catolicismo ortodoxo, los sistemas de creencias, los santos, libros o biblias y la variada hermenéutica que

surge desde la percepción, concepción y entendimiento, varía de una cultura a otra, el tiempo y el territorio; es complejo de abordar en todas sus dimensiones. Sin embargo, suele pensarse como única forma de comprender la vida espiritual presente mediante las prácticas cristianas, siguiendo los mandamientos de la Iglesia católica, desde el momento en que los padres, al nacer sus hijos, asumen el primer compromiso, como echar el agua bendita a sus hijos para que la niñez no corra el peligro del robo o desaparición por el nahual, pero también necesario para la consolidación del sueño tranquilo de la criatura sin la interrupción de los duendes que los espantan por la noche, cuando despiertan llorando. En otros casos, por lo primero que se opta es por el bautizo, el cual “es el sacramento que nos inicia en la vida cristiana. “Nos hace hijos de Dios y miembros de la Iglesia... el Bautismo significa la liberación del pecado y de su instigador, el diablo” (Portal católico <http://www.es.catholic.net>).

Posteriormente, la familia, la comunidad y la cultura juegan un papel importante en la conducción para la preparación y cumplimiento de los siguientes sacramentos de la iglesia, dando paso a la comunión, la confirmación, para poder acceder a la misa de acción de gracias y la celebración de los quince años (esta normalizada para la mujer y no tanto para el hombre, pero también puede ser posible), el matrimonio y, finalmente, con la misa del cuerpo inerte, que también se bendice y se pide por el descanso eterno del difunto.

Estas prácticas religiosas también están presentes en la comunidad indígena; la diferencia es que en algunas ocasiones es el padre o maix-toro rezandero quien dirige algunas ritualidades, como el de los rezos a los bebés y a difuntos. Este último, para la religión del yoreme, es más complejo; en este proceso, los miembros de la misma congregación participan en la ritualidad y este no termina con el sepulcro de grupo del difunto bajo el sistema de creencias muy particular de la cultura, hasta lo que el yoreme llama el responso, el cual se lleva a cabo a los ocho días, pero después por cada año, por tres consecutivos.

Por ello, se considera importante realizar investigaciones que en los estudios socioculturales han sido poco investigadas, o que bien las limitadas investigaciones descritas se han descrito no solo desde la convicción religiosa de la Iglesia católica y de un sistema de dominación monorre-

ligiosa que trajo consigo la conquista española, con claras acciones de aniquilar la religiosidad de las culturas originarias de América, para quienes la espiritualidad, el culto, las ritualidades ya adoraban a sus dioses.

Investigar es un acto político que reconoce lo que las personas saben, crean, hacen en su cotidianidad, y la reflexión crítica que la acompaña coadyuva a desterrar las lógicas de dominación (Mendoza, 2024).

Este trabajo se abordó desde una perspectiva etnográfica dialógica, es decir, se estableció un acercamiento que permitiera no solo la observación participante, sino el diálogo horizontal que permitiera la confianza, crear ambientes de amistad entre iguales. Como señala Tovar (2015), hacer etnografía es también una forma de la práctica de sí, gracias a la posibilidad de establecer una relación con el otro.

El método etnográfico ha sido utilizado en la investigación cualitativa para realizar trabajos de descripción de las costumbres y tradiciones de las comunidades originarias; con base en la observación, se retroalimenta mediante los testimonios, historias de vida, narrativas, prácticas culturales, conversaciones y entrevistas abiertas. La investigación cualitativa, al ser humanista, integra “conceptos tales como belleza, dolor, fe, sufrimiento, frustración y amor, cuya esencia se pierde en otros enfoques investigativos”. (Pereira, 2020, p. 38). “La etnografía recíproca es un proceso de recolección de historias de vida, pero también de interpretación de autobiografías, donde surgen nuevas formas de comprender el modo en que se relatan esas experiencias” (Santisteban, 2023). Esto es posible al llamado trabajo de campo; es entrar en contacto con el contexto de estudio y con sus investigadores; significa, entre otras cosas, estar, dialogar y vivir con respeto a la heterogeneidad; abarca muchos momentos en los que surgen conversaciones informales, como charlas en cualquier momento o espacio investigado.

Conocer los sistemas religiosos de los grupos originarios desde antes de la conquista y las prácticas culturales es importante para entender las formas distintas de estar bien con el sur, pero también con el centro o el norte, en conexión armoniosa de respeto y armonía con la naturaleza, la vida, lo espiritual, humano y no humano de forma integral y complementaria.

Entre el catolicismo y lo ignorado

Todo mandato o precepto religioso conlleva actitudes y comportamientos concretos que exigen una revisión crítica de las consecuencias que trae consigo el asumir una creencia en general y una creencia religiosa en particular. Asumida de manera crítica, conduce hacia pensamientos y comportamientos (Acosta, 2018).

En la comunidad religiosa, muchas son las representaciones y simbolismos sagrados que conforman la estructura de la Iglesia católica. Por una parte, está la parte subjetiva (líderes religiosos- espirituales- inmortales) pero también la objetiva- (líderes religiosos- cuerpo- mortales) en lo que corresponde a lo espiritual y subjetivo manifiesto en la representación y figuras religiosas como los santos, cristo, ángeles y vírgenes entre otros, con relación a esta última la iglesia católica reconoce y venera a una diversidad de vírgenes que, para efecto de la investigación este no sería un dato de primer orden aunque no deja de ser importante, más bien lo que se trata de explicar es sobre el origen de la figura que representa “maría” y la imbricación que hay en la tradición yoreme y que se considera de fortaleza espiritual en las cuestiones religiosas indígenas desde el imperio vaticano.

En lo objetivo, están el papa (líder mayor en la Iglesia católica), cardenales, obispos, sacerdotes y diáconos, cargos históricamente reservados para los varones, mientras que los cargos de mayor jerarquía y de los más representativos para la mujer son como monjas o madres superiores; esta última es quien ejerce una autoridad, pero sobre otras mujeres, no sobre varones en la obediencia clerical, pero también son de uso exclusivo para la mujer.

En lo que respecta al tema que nos ocupa en esta investigación y algunos aspectos que tienen que ver con la religiosidad de los pueblos originarios yoreme del norte de Sinaloa, “María” es un personaje que forma parte no solamente de las procesiones que se llevan a cabo durante la cuaresma y la semana santa cada año, sino que es penitencia, compromiso, reciprocidad y agradecimiento que conecta desde el interior del ser humano, se produce en el centro de la cultura, la familia y las festividades y las formas distintas de fe; también es un acto de amor que pone en marcha, reafirma y fortalece la fe espiritual y sagrada que se consagra al finalizar cada procesión.

Algunas culturas anglosajonas daban por heredada la supuesta supe-

rioridad del hombre sobre la mujer. “Se pensaba que solo el varón poseía y expresaba plenamente lo humano y, en una actitud muy cercana al corporativismo, se exaltaban como virtudes la lealtad y la amistad entre varones para confirmar así una posición social que se compartía entre iguales” (Gómez, 2015).

Mientras que los hombres eran sujetos pensantes de privilegio social, cultural y político, las mujeres eran simples objetos o medios para satisfacer las necesidades sexuales masculinas, alumbrar hijos y encargarse de todo lo que pertenecía al campo de lo doméstico, pero bajo la vigilancia y control del varón. “Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño, y cuando este se durmió, tomó una de sus costillas y cerró con carne el lugar vacío. Luego, con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre” (Libro de Génesis, cap. III). Desde este posicionamiento arcaico es que la religión marca la historia asimétrica en la vida de la mujer y de las relaciones sociales con base en los mandatos de la iglesia y los líderes, quienes realizan diferentes interpretaciones de los libros escritos.

En el caso de los pueblos originarios la imposición del catolicismo durante el proceso de la evangelización producto de la colonización y conquista española, es que la religión del indígena sufre una transformación espiritual en las creencias religiosas que pasa a incorporar a la adoración de sus dioses y deidades provenientes del cosmos y la madre naturaleza a la adoración de la virgen de Guadalupe y otras imágenes representadas en diversas figuras lo que lleva a una nueva reconfiguración de las creencias religiosas y a la complementariedad de viejas con la nuevas creencias impuestas por la iglesia católica, culto que adopta la religión el grupo yoreme mayo, de donde surge la figura de María esta enarbola los rituales sagrados como la cuaresma.

Las devociones a la Virgen María son muchas y todas ellas se pueden explicar por haber sido elegida y destinada para ser madre de Dios. (Martín, 1988) Este dogma de la maternidad divina puede ser uno de los argumentos que justifican las diferencias entre la feminidad y la masculinidad y guarda relación con los roles, las actividades y el estatus social que la misma sociedad determina e impone.

Derivado del sincretismo religioso entre la Iglesia católica y las creen-

cias ancestrales del yoreme, es donde la figura de María cobra mayor relevancia y se integra en las festividades y procesiones religiosas no propias del catolicismo, como lo son, por ejemplo, y es habitual en la fiesta, por la significación que representa la Santa Cruz, la cola de zorra o del gato montés u otros animales y otros elementos provenientes del monte y de la madre naturaleza.

Se denomina marías a un grupo de mujeres con afinidades que se derivan de la maternidad y de las imposiciones impuestas de la religión vista a la mujer desde el origen de la humanidad como producto de la encarnación del hombre. Es desde esta visión que se ha caracterizado a la mujer como un ser dependiente del hombre.

Los padres ofrecen a sus hijas mediante una promesa que después tienen que cumplir por cuatro años y uno de pilón. Se tienen que entregar con una madrina para que haga su profecía y se tiene que cumplir el reglamento de los yoreme. Las Marías son las mamás de Jesucristo desde que nace en Navidad. Viene de la Virgen María como la madre de Dios. Son las encargadas de limpiar a Jesucristo con un pañito blanco; hacen la función de la mamá. (Yocupicio, 2025).

Imagen 3. Rostro de niña María “significado de pureza” sirviendo a Jesús



En la religiosidad está el sentido de percepción de que, junto a los elementos de la naturaleza, existen las fuerzas espirituales, con las cuales es necesario mantener una relación especial; una relación organizada, con realidades propias, desde su propia cultura (Fornet, 1994).

A pesar de que las comunidades originarias se siguen resistiendo a la total imposición de la Iglesia católica, mediante la práctica de religiones ancestrales, la fe, las creencias, la enseñanza de estos credos a otras generaciones. Si bien la Iglesia católica no congenia, pero tampoco prohíbe, a diferencia de otras sectas religiosas como testigos de Jehová, mormones, apostólicos, entre otras.

Es el caso del bautismo que reciben los fariseos para despojarse de los demonios en los que se habían convertido durante la cuaresma y una serie de prohibiciones durante ese proceso, como la de no tener relaciones sexuales. De lo contrario, las creencias de no sacar el mal, la representación del mal, lo animal o diabólico afectará en los sueños, la enfermedad y la mala suerte. Este bautismo es efectuado por el sacerdote indígena, llamado también maixtoro o maistro rezandero.

Estas prácticas son de gran significancia y trascendencia para la cultura yoreme, para quienes los rituales son sagrados y giran en torno a los elementos que integran la cosmovisión del yoreme; entre otros, se encuentran la danza del venado, la pascola y las deidades o representaciones sagradas que lo integran. Algo que el catolicismo occidental no entendió y aún no trata de comprender, aun cuando el protestantismo continúa extendiéndose por todos los rincones del mundo. Al respecto:

Los mayos mantienen una relación muy fuerte con la Inayye buiäla (madre tierra) delimita de manera concreta, cómo esa relación se determina en cuatro aspectos fundamentales, a saber: el juya ánia (que se refiere al poder del monte); el téweka ánia (que es la bóveda celeste, el universo o el cielo); el Bawwe ánia (que se vincula con el mundo del agua, o del mar); el Buiyya ánia (que simboliza el universo de la tierra) En base a cada uno de estos elementos, es que gira la cosmovisión del pueblo. (Romero, 2021)

En contraposición con las prácticas y creencias de orden de la sede católica pero que a su vez tolera y esto lo vemos manifiesto a la hora de que el yoreme usa a la iglesia católica como espacio para llevar a cabo la fiesta de semana santa y la cuaresma en estos espacios donde no participa el sacerdote católica, pero permite que estas tradiciones sigan su curso como ha permanecido históricamente no como un favor sino como un derecho del pueblo.

Sobre la significación de maría desde un posicionamiento occidental-católico

En México y en el mundo, María, como la madre de Jesucristo, es una de las figuras femeninas más respetadas en la religión católica, a quien veneran y siguen millones de peregrinos en fe celestial.

La Santa Biblia testifica que María fue elegida por Dios para ser la madre de su Hijo; es la Madre de Dios porque engendró el cuerpo de Cristo; es también la Madre de la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo.

Para la Arquebiosis de Puebla (2024), “María es un nombre de origen hebreo que significa ‘excelsa’ o ‘elegida de Dios’”. Otro de los significa-

dos del nombre de María es “estrella del mar”, que guía a los marineros a buen puerto y a todos los seres humanos a la salvación. Calificar este nombre de “dulce” es indicativo de bondad, de cuidado, de agrado.

María es la dispensadora de la gracia de dios para la salvación. Se convierte en un modelo fundamental para los creyentes en la lucha contra agendas contrarias al plan divino. La devoción a maría fortalece la conexión con dios, promoviendo valores, enfocándose en la confianza en dios y la dignidad humana. (Barrios, 2023)

María, por su fe y obediencia a la voluntad de Dios, así como por su constante meditación de la palabra y de las acciones de Jesús es la discípula más perfecta del Señor. Tuvo un papel único en la historia de salvación, concibiendo, educando y acompañando a su hijo hasta su sacrificio definitivo se simboliza la misericordia entrañable de Dios. (Estudiante anonimo,2020)

La familia, la cultura, la comunidad y la religión son aspectos fundamentales que se atraviesan en las diferentes etapas de la vida; en la construcción de estas, moldean las relaciones, las creencias, el sentido de comunidad y la identidad individual o colectiva y en la formación de los seres humanos. En este sentido, la virgen como madre de Dios. En esta institución existe un líder; estos suelen ser las figuras más respetadas, como en el caso de la familia; estos suelen ser los padres, y estos son los modelos a seguir de sus hijos.

En cuanto a lo religioso, la iglesia, también como institución que surge desde una convicción religiosa desde el pensamiento occidental, ha impuesto normas, reglas, comportamientos y un sistema de creencias y relaciones sociales en la humanidad bajo el mandato impuesto a través del modelo de madre que representa la Virgen María y la justificación de la subordinación femenina en la religiosidad indígena.

Considerando estos aspectos es que podemos entender el sistema religioso de los pueblos y comunidades indígenas, integrando nuevas prácticas, credos, significados en las procesiones y en la cotidianidad desde el pensamiento indígena.

Sobre la significación de María desde el pensamiento indígena

Para el grupo yoreme mayo, significa que un personaje femenino puede ser desde una bebé, niña o mujer adulta. Su participación se gesta en la promesa que algún miembro de la familia hizo por motivo de la sanidad de la misma. Para la cofradía, el personaje de María consiste en

participar en todos los koonty desde el inicio de la Cuaresma con el miércoles de ceniza hasta el canto de gloria y permanecer al lado de los santos o imágenes sagradas, durante el ceremonial, cuidando y limpiando el rostro de Jesús, simbolizando limpiar su sangre que corre por sus heridas, con pañuelos blancos, en cada parada en donde, al paso de cada una de ellas, se van tumbando las cruces y los murmullos de las oraciones se hacen escuchar entre el ruido de los tambores y los tenabaris de los fariseos. (Romero, 2018)

Mientras las Marías, después de cada parada, van arrojando olorosos pétalos naturales de rosas o de flores de buganvilia más comunes por mayor acceso sobre las imágenes como parte del ritual. El koonty significa el viacrucis de Jesucristo hasta su resurrección; consiste en sacar los santos de la iglesia acompañados de marías, fariseos, rezador, las dos banderas y todos los creyentes en fe. Recorren alrededor de la iglesia haciendo ocho paradas o estaciones, las cuales representan las caídas de Jesús, durante el periodo iniciado desde los viernes de cuaresma hasta la Semana Santa.

María se distingue durante el ritual por portar largo vestido blanco con encajes bordados sobre su ropa usual, con un velo blanco que cubre su cabeza, quien usa un pañuelo blanco en sus manos durante la ceremonia y zapatos cualesquiera que fueren.

Esta promesa reside en una duración de servir a Jesús por tres años, más uno de pilón; puede ser desde los primeros meses de vida hasta que cuando físicamente sea posible. Todas ellas participan porque en alguna etapa de su vida padecieron de alguna o algunas enfermedades y, principalmente, su mamá o algún integrante de familia hizo el ofrecimiento a cambio de la sanación. Para ser María no hay una edad; pueden

participar niñas desde sus primeros meses de vida cargadas en brazos por sus madres hasta la edad adulta. Sin embargo, en la tradición, todas suelen ser niñas; solo la mamá de las Marías es la persona adulta, que es también la encargada de dirigir y cuidar a las Marías menores. Ellas, por lo que representa el viacrucis, suelen comportarse calladas, tímidas y respetuosas.

Este sistema de creencias de la cultura yoreme y de la vida cotidiana es el que se aprende en el contexto que se comparte; de hecho, estas prácticas también eran replicadas por el yori, algunas de las cuales formaban parte de la subsistencia humana y de los legados del catolicismo mexicano.

Las prácticas culturales y religiosas están atravesadas por cada contexto y la historia de cada pueblo. Estas prácticas son ejemplos de la trascendencia y la representación de María; forma parte de las tradiciones indígenas, ahora apadrinada también por el yori, pero no la única. La limpia como forma de curar es una práctica habitual a la que acude el indígena y no indígena.

En esta misma profesión, sobre todo en los viernes de koonty, que es donde se desarrolla este ritual, se puede apreciar a las niñas vestidas con vestidos blancos y velos en sus cabezas, pero también la participación del yori, que cada año se dan cita para cargar a los santos como una forma de agradecer el don de la vida y la salud, y la prosperidad de la familia, promesas que se cumplen con la esperanza y la promesa de estar bien para la llegada de la próxima, que se celebra cada año.

Algunas prácticas religiosas ancestrales de gran significancia que están presentes en la cosmovisión del yoreme

La danza del venado y del pascola

Para el yoreme, el venado representa el bien y el pascola, el mal.

Contados son los danzantes de pascola, venado, cantores y músicos yoreme en la región que practican esta actividad; puede estar asociado a que los sabios de esta tradición algunos han fallecido, otros han envejeci-

do o enfermado y a la limitada disposición de generaciones más jóvenes por practicar estas actividades. Estos son de los primeros en llegar para la iniciación de la fiesta; su permanencia es obligatoria hasta el final de la fiesta. “Ejercer una de estas ocupaciones es muy pesado y cansado, es mucho compromiso” (Informante 8, 2022).

Para el ejercicio de este cargo, con tiempo de anticipación, el fiestero se encarga de buscar a este grupo de manera individual y de comprometer mediante la sewa (esta regularmente es un ente, en efectivo, pero también puede acompañarse de cigarrillos o alguna bebida alcohólica). Estos cargos son los únicos que tienen una remuneración económica, derivado de que en muchos casos estos vienen de otras localidades, y por lo pesado que es ejercerlos, los responsables de la fiesta o el gobernador tradicional son los encargados de ir por ellos a sus domicilios y también se tiene la responsabilidad de regresarlos a su casa. Al respecto, el Sr. Alamea, yoreme de la comunidad Las Higueras de Los Natosches, expresa:

A completar el grupo de fiesteros no es fácil, una vez batallé mucho para conseguirlos, fui a Vialacahui y de ahí nos mandaron al Ejido 5 de Mayo con un cabecilla de venado y no estaba el compa y otra persona me mandó hasta la comunidad del 35 y era ya tarde como las 6:00 de la tarde y ni café había tomado desde la mañana, así nos fuimos y llegaron y otra vez los mandaron a Vialacahui y oscuro estaba ya como a las 8:00 de la noche, se sentía miedo andaba a pie o de raite en raite y mucha hambre y le dijo al señor oyes no nos puedes dar una botanita algo porque no hemos comido en todo el día le dijo si y nos dieron frijoles con tortillas de harina ese día ahí dormimos y agarramos fuerza, regresamos a casa otro día temprano salimos por la Bajada para ir completando porque los músicos unos eran de una parte y otros de otra parte y lo mismo los bailadores, se tienen que buscarlos a donde viven para engancharlos. (Informante 1, 2022)

El eclipse lunar

En la tradición yoreme, el eclipse lunar representa una amenaza para las mujeres embarazadas, ya que, según las creencias culturales, la luna

en estas condiciones puede limitar el desarrollo. El yoreme le llama “la luna puede comerse una parte del cuerpo del bebé”, sobre todo durante los primeros meses de gestación.

Para evitarlo, la familia acostumbra, por creencias, cubrir las ventanas con telas, en ocasiones hasta cubrir los espejos, el uso de prenda roja en la embarazada, el uso de alfileres en la panza en forma de cruz y, una vez que le haya sido expuesta al eclipse por alguna razón, es mejor exponerla en toda plenitud para evitar un daño.

Muchas han sido las experiencias de las familias de casos de mujeres embarazadas que por alguna razón estuvieron expuestas al eclipse, en ocasiones sin saber que estaban en estado de gravidez, y que al nacer sus hijos tuvieron una malformación como falta o deformación en boca, dedos, orejas, que son de las más habituales, para las cuales no hay explicación científica. Esto como una forma de protección ancestral.

De manera muy similar, derivado de estos eclipses, también se ven las afectaciones en los árboles frutales; es más visible las afectaciones. Esto ocurre en muchos de los casos cuando el árbol está en proceso de florecimiento o desarrollo del fruto; en ocasiones, estas afectaciones afectan la producción del fruto, el aborto del fruto o daños al interior del mismo. Una manera habitual que practica el yoreme como forma de protección es la colocación de telas de color rojo y tocar tambores en el momento del eclipse.

El alba

Representa para los yoreme un espacio de encuentro con su fe; el momento de agradecer por un día más, recibir los primeros rayos de luz y ver el sol naciente tiene fuertes significados como agradecimiento, alegría, gozo y encuentro con sus ancestros. Para este momento se danzan y tocan sones especiales para refrendar su compromiso y entrega espiritual, sagrado que conecta con la vida, la naturaleza, el mundo que nos rodea con el más allá.

Las fiestas o celebraciones yoreme suelen tener una duración de dos o tres días consecutivos en algunas ocasiones pueden durar más días. después de la velada llevada a cabo durante la noche en cada amanecer

por la madrugada, el grupo se prepara para el alba que significa hacer un ritual colectivo donde participan todos los involucrados en el encuentro, abanderadas, alférez, danzantes, cantores y todo el grupo de fiesteros y creyentes, en este ritual se levantan los santos del altar para realizar la procesión que socorre alrededor de la cruz de madera que se encuentra anclada en el patio del ceremonial entre rezos, cantos y danzas.

El nahualt

El nahual, según la mitología mesoamericana, son a menudo chamanes o brujos que pueden transformarse en jaguares, coyotes, aves o incluso en animales más pequeños, según la región. Esta figura ha sido poco estudiada y representa la mezcla entre lo humano y lo sobrenatural, así como el vínculo con la naturaleza. En la tradición yoreme se manifiesta en forma de coyote y representa el mal. Se puede aparecer cuando nace un bebé para robarlo por la noche cuando todos duermen. Esto puede ocurrir cuando el recién nacido no está bautizado o no tiene el agua bendita; este ritual es previo al bautizo para evitar que los demonios se acerquen y apoderen la inocencia.

El fallecimiento y responso yoreme

Cuando muere un yoreme, a los nueve días la familia; padrinos, compadres y demás personas llevan a la tumba, las flores que se dejaron desde el día del sepelio y otras que se sumaron durante esos días, veladoras y también se recoge la ceniza que fue colocada en forma de cruz, donde permaneció la caja del difunto durante su velada. Cuando muere la persona se buscan a padrinos, estos de preferencia son tres parejas; tres hombres y tres mujeres, ellos son quienes se encargan de estar al pendiente de lo que se ofrezca como mover las flores, prender las velas, cuando se ocupe meter algo a la caja e incluso cuando se trate de tener que cambiar a la persona muerta, comprar veladoras, si pueden también café y ayudan en lo que se pueda.

El ahijado del muerto tiene que hacer una crucecita de palma y el mismo ahijado se la pone estando el cuerpo presente, cuando

velan. Todos los muertos también deben de tener un cordón en la creencia de los viejitos el cordón tiene que ir amarrado en la cintura porque cuando te avientan al hoyo de ahí te pueden jalar los padrinos y de ahí te sacan del hoyo no te dejan ahí en el hoyo, por eso traen los palos de carrizo para jalar al muerto. (entrevista personal, 10)

Los padrinos se encargan de buscar carrizos para hacer el armazón que se lleva al panteón a los 8 días, esa armazón simboliza el cuerpo de la persona que muere. Cumplida la semana se realiza el responso, se lleva a cabo un rezo, se baila pascola, venado en la velación, los padrinos se encargan de estar toda la noche, se realizan rezos durante la noche y al día siguiente en la mañana se lleva ese cuerpo hecho de carrizo al panteón, se coloca en la tumba y se clavan palos de carrizo parados. Para cuando el difunto cumple el año de muerto se hace lo mismo, desde temprano llegan los padrinos barren, limpian el patio, se coloca el altar en la casa del difunto.

Para el altar se adorna con arcos de rama de dátil y se pone ofrenda como pan, café, atole o lo que le gustaba a la persona muerta; se reza como si se estuviera velando al cuerpo, pero velan al armazón. Al final, los mismos padrinos recogen todo lo del altar, recogen las ofrendas y se lo dan al señor que reza.

La creencia de nosotros es que cuando uno se muere anda penando por un año y hasta el año deja de andar caminando, penando, vagando con esto; ellos ya entran al cielo o a la gloria; esto termina hasta el año, termina con el responso. En el grupo de nosotros ya tenemos identificadas a las personas a las que les gusta ser padrinos y son a ellos a quienes la familia acude, pero puede ser cualquiera, por ejemplo, un compadre, amigo, familiar. A la hora que fallece la persona, se le tiene que rezar. Antes de ser colocado el armazón en el altar, permanece en el lugar donde la persona dormía. (Informante, 10)

Discusión sobre la significancia de María para la comunidad yoreme

Lo que para unas niñas como Marías puede significar sacrificio, para otras puede significar satisfacción. La discusión no es conocer cuál es la percepción; lo que se intenta es dar cumplimiento a la promesa, y es responsabilidad que cada quien adquiera al momento de cumplir con la promesa; queda a cargo de quien lo vive y lo experimenta, pues no es tarea fácil, que requiere de mucho esfuerzo y permanencia. Así como esta responsabilidad también queda a cargo de las familias y en especial de las madres o abuelas de las niñas. Como lo explica la siguiente informante, María;

El ser maría no se elige va más allá de cumplir una promesa o por gusto, depende de los padres que quieran que sus hijas le sirvan a la Virgen como marías, las niñas marías pueden ser de cualquier edad y de diferentes comunidades, blancas o morenas, hablen o no hablen la lengua yoreme y aunque no participen o no en las otras festividades anuales, pero no pueden ser hombres. (Informante 1, 2024)

Cada niña María es el reflejo de una promesa que se ofreció a cristo u otros santos a cambio de la sanación, el nacimiento u otra necesidad relacionada con la niña ofrecida, pero son ellas quienes las tienen que cumplir. Estas promesas la suelen hacer la madre u otro integrante de la familia.

“No siempre es la madre quien ofrece las mandas, en muchas ocasiones también son los abuelos, tíos u otros familiares y tienen la responsabilidad de acompañar, recordar y encargarse de que esa promesa de cumpla no de forma indirecta, pero si indirecta”. (entrevista 2). En algunas ocasiones las niñas marías muestran alegría servir a Jesús como marías y asumen con devoción la representación de maría, permaneciendo en la iglesia, dando cumplimiento a todos los koonty, cuidando de que sus pétalos de flores no falten en sus envoltorios demostrando el gusto por la procesión como lo describe la informante “a mí me alegra que llegue la cuaresma porque me gustan los contis y también vestirme de blanco, ta-

parme la cabeza con mi velo y seguir la procesión junto con mis compañeras, aunque al final termino cansada”

Por el contrario;

al principio no quería salir de María porque me da pena participar, pero ya que veo a otras compañeras igual como yo, se me quita un poco, lo hago porque mi mamá me dice que tengo que cumplir para pagar la promesa, que ella lo prometió para que yo me aliviara, esto es cansado aunque cuando estamos en la iglesia nos sentamos en el piso junto a la virgen porque es mucho tiempo, pero cuando andamos en la procesión tenemos que caminar y como marías no podemos salirnos ni tampoco debemos comer cuando ya estamos cumpliendo.

Los más cansado de ser María se presenta en la semana santa porque el jueves santo tenemos que llegar desde temprano, permanecer y amanecer el viernes santo hasta el sábado de gloria andar en todas las procesiones que se hacen entre el centro ceremonial y la iglesia católica. (informante 1).

...el personaje de maría depende de cómo cada quiera interpretarlo porque se puede ser maría por alguna promesa, alguna enfermedad o simplemente por gusto. El participar como maría es por fe, con gusto de servirle a la Dios y a la Virgen. (Informante 5, 2024)

Imagen 4. *Niña María en la procesión*

La iniciación de la manda inicia con la entrega de Marías. Esto ocurre solo el primer año, pero la promesa es por tres años consecutivos, a veces uno de pilón.

Antes de iniciar el koonty afuera de la iglesia, los padres o quien ofreció la manda entrega a la niña María al capitán de los judíos para que, al ingreso de la iglesia, la acompañen los judíos, otras Marías y demás creyentes. Con sacrificio, María se mueve de rodilla hasta el encuentro con los santos.

Asumir el compromiso como María significa:

“Participar durante tres años consecutivos, pero en la iglesia se ha dicho que la cola es otro año regalado que serían cuatro años. El no cumplir en tiempo y forma no pasa nada, pero por promesa se debe cumplir tal cual como se pueda, porque el querer cumplir la promesa no es ir dos o tres viernes de koonty y ya no volver, el chiste, la idea es terminar cumpliendo los 4 años de maría”. (Entrevista 8, diciembre de 2024). Esto también depende en gran medida de los padres quienes desde temprano se tienen que pre-

parar y considerar el traslado de lo que implica moverse de su comunidad de origen para estar puntuales.

“Las niñas marías deben llegar antes que los judíos, estar adentro de la iglesia con la Virgen, con sus flores y en la Semana Santa deben llevar veladoras, flores para los judíos y tirarles cuando corren gloria, quien dirige a las niñas Marías es el capitán de judíos quien también manda a los judíos”.

Las niñas marías también son las últimas en retirarse porque las mamás también asumen el compromiso de limpiar la iglesia católica para cumplir con el compromiso con la iglesia católica de regresarla limpia, esto con la finalidad de corresponder a los acuerdos entre los líderes católicos con los líderes indígenas para la consumación de la fiesta, desde una visión apropiación esencialista que asume la iglesia, cuando al mismo tiempo declara que estos espacios son propio del pueblo, pero no para el pueblo, porque las comunidades indígenas y no indígenas constituyen el pueblo, un pueblo al que se debe instauración de la iglesia donde la participación del yoreme desde tiempos ancestrales colaboración con la creación y construcción de la misma.

Por su parte, según el testimonio de la informante 6 y 9 afirman;

mi devoción y fe por cumplir la promesa de servir a Dios y a la virgen como maría, se debe a una enfermedad que tuve cuando era bebe y que mi mamá ofreció por mi vida y salud cuando parecía empeorarlo todo.

Los comportamientos de las niñas marías se observan de respeto, tranquilas, obedientes, acompañando, permaneciendo y cuidando las grandes figuras que representa a la virgen, la santa cruz y otros santos, en espera de iniciar la procesión con el acompañamiento de la corte incluyendo judíos, mandones, niñas marías, capitanes, maestros rezadores, campaneros, abanderados y demás creyentes que acompañan la procesión y cumplir con lo prometido.

El compromiso es cumplir con un horario desde que inicia el primer viernes de Koonty hasta el sexto viernes de Koonty. Este compromiso se extiende con la llegada de la Semana Santa o Semana Mayor, con la

necesidad de ampliar los horarios y los días desde el Domingo de Ramos, Miércoles de Tinieblas, Jueves Santo, Viernes Santo, Sábado de Gloria hasta el Domingo de Resurrección de Cristo. Por lo sinuoso de lo que implica cumplir con el compromiso, tanto para las niñas como para las madres, el cansancio de lo que implica la responsabilidad; se observa un gran esfuerzo y cansancio. En ocasiones, esto puede limitar en algunas ocasiones la asistencia de todas las Marías en algunas procesiones.

En ocasiones durante los días grandes como el jueves, viernes o sábado de la semana santa las niñas pueden regresar a casa después de la última procesión que realizan durante la noche que es a media noche. Esto ocurre en algunos centros ceremoniales no en todos, como en el centro ceremonial de Tehueco, El Fuerte, Sinaloa según el testimonio de la entrevistada 7 “el viernes santo que es el día más grande las niñas ya no vuelven a casa esa noche, por lo que cada niña maría se queda adentro de la iglesia acompañando a la virgen y velando a Jesucristo cuando los judíos lo matan esto es el sacrificio del cumplimiento de la manda, las niñas pueden dormir bajo el cuidado de las madres o padres para descansar”. Al menos que sea por alguna enfermedad, es que queda justificada la inasistencia e incluso al koonty o cuando es por fuerza mayor que nada tiene que ver con el poder hacerlo, pero no querer dar cumplimiento.

En lo que respecta a otros centros ceremoniales esto hace más de 35 años aproximadamente, era habitual en todos los ceremoniales pero por muchas otras razones además las expuestas en lo anterior manifiesta en el cansancio, se suman otra que tiene que ver con la inseguridad, los escasos recursos económicos para solventar gastos de alimentación esto no siempre ocurre así por ejemplo en el ceremonial de san Jerónimo de Mochicahui las personas ya no se amanecen como antes si, era común ver a las personas dormir tanto adentro como afuera de la iglesia.

El ser maría no se elige es un ofrecimiento que hacen los padres por una enfermedad o padecimiento que sufre alguna hija, y quien compromete mediante el cumplimiento de la misma hija a que sea ella quien sea quien cumpla ese compromiso y la madre es quien se hace cargo de que se cumpla con lo prometido. Una vez que fue correspondida la promesa que se pide con el fe y corazón la salud por la promesa de cumplirla y todo lo que implica la responsabilidad de cumplir con la promesa.

Según las creencias, es que, si no cumples con la promesa, la enfermedad regresará u otras cosas feas pueden ocurrir; además, no cumplirla es engaño, es un sentimiento que no da paz ni tranquilidad, es sentir estar mal con Dios. Y cumplir es felicidad, es correspondencia es sentir la seguridad de que Dios me escuchara y seguirá creyendo en mí, en una necesidad estará conmigo porque le cumplo, y si no cumplo pensara que solo acudo a él cuándo hay necesidad y siento que me puede castigar por eso las promesas se tienen que cumplir y son sacrificios.

La señora Berta Estela platica que cuando las niñas marías no cumplen en el tiempo establecido, no es creencia de uno y lo dejan pasar para el siguiente año por compromiso alguno; dentro de la iglesia se cumplen reglas como, por ejemplo, permanecer las niñas marías en la iglesia ante la virgen, ir cada viernes de koonty y el Viernes Santo amanecerse velando a la virgen y a Jesucristo, el llevar flores, veladoras. Así mismo, a las niñas marías las dirige la alawasi jowe, quien es la señora; esta puede ser o no alguna madre de una de las niñas, la encargada de las niñas marías y también de mantener limpia la iglesia.

El compromiso de las niñas marías deben estar con la virgen cada viernes de conti, no salir de la iglesia, no mirar a los judíos y cuando es hora de realizar la procesión que son doce paradas ellas deben de hincarse, e ir a un lado con la con la virgen. (Informante 15, 2025)

También, al aceptar el compromiso de ser María, se deben cumplir ciertas reglas que están establecidas por el capitán de judíos, el cobanaro alawasi mayor, que es quien coordina a las niñas Marías y que deben llevar flores, veladoras, estar adentro de la iglesia con la Virgen y no mirar a los judíos. Lo que realizan las niñas es acompañar a la Virgen y al señor Jesucristo en la procesión de cada viernes de koonty.

Por otra parte, doña Romalda Ontiveros (2024), abuela de una de las niñas, describe que una de las explicaciones de ser María es porque las niñas:

...son los ángeles que acompañan a la Virgen en una situación difícil porque están apresando a su hijo los judíos y las marías son el apoyo para la virgen como la madre de Dios.

Ser María no se limita solamente al hecho de cumplir alguna promesa o manda por obligación o el compromiso de pagarla también; se puede participar como María por gusto, no siempre puede ser por alguna promesa o manda (Informante 14, 2025).

El tema de la religiosidad de los grupos originarios y la religiosidad occidentalizada tiene como objetivo reflexionar sobre lo que mucho o poco se cuestiona al tratarse de particularismo de un grupo minoritario que desafía lo hegemónico o el universalismo insoslayable monocultural y monorreligioso occidentalizado.

En Semana Santa, las niñas que participan en la procesión no son solo pertenecientes al grupo yoreme, sino también mestizas; en todos los casos participan porque sus madres ofrecieron mandas o promesas hechas a sus santos como pago de esa promesa cumplida.

Conclusión

Muchas son las prácticas religiosas que comparte el yoreme con el yori en la vida cotidiana, la escuela, la comunidad y la iglesia sirven como eslabones de interconexión entre las relaciones sociales y humanas, las tradiciones, las creencias culturales las cuales giran en torno al territorio y la vida en comunidad. “Hablar de la tierra presente, aunque se hable del cielo. No se puede hablar ni del cielo sin hablar a la vez de la tierra. Por lo menos es así en la cultura judía” (Hinkelammert, 2020).

La vestimenta de María

La vestimenta de las niñas marías tiene relación con la que distingue a la Virgen María; consiste en un hábito o vestido blanco, holgado, preferentemente largo, velo blanco, huarache o zapatos, y el pañuelo es parte distintiva del mismo. Representa el hábito de Cristo y de la Virgen María; este no puede ser de otro color que no sea el blanco como símbolo de pureza y sanidad.

La representación de maría en la procesión litúrgica yoreme se encuentra supeditada a la significancia otorgada de la iglesia católica a la virgen maría como la madre de Dios, las actividades que realizan la

niña tienen similitud con la narra la historia según la interpretación de la iglesia sobre la biblia, todas como la madre de dios, la obediencia, el servicio y la sumisión son otras particularidades que se comparten en común. Al respecto: Acosta afirma que, “Ciertos líderes religiosos manipulan a sus seguidores mediante interpretaciones antojadizas de los libros sagrados, muchas veces motivadas por el precepto protestante de la libre interpretación de la Biblia” (Acosta, 2018).

Imagen 5. *Niñas Marías en oración*



Finalmente, según la investigación realizada, se puede apreciar que el sistema religioso de orden eclesiástico es importante, sin dejar de lado lo importante que es para el yoreme las creencias mitológicas que tienen origen en los ancestros, sabios, chamanes, curanderas, parteras, portadores de una cultura milenaria que dialoga con la conexión espiritual y la naturaleza y un pasado que otorga identidad propia y que es también una forma de recordar, preservar y dar sentido a la existencia humana aborígen.

A pesar de que el catolicismo da su toque dominante en la religiosidad indígena, es importante resaltar que muchos son los legados ancestrales, las creencias religiosas, las experiencias, las vivencias que se practican en la comunidad, la cultura y en el seno de la familia que solo quien lo vive puede entender, para comprender y explicar el sistema de creencias que

une el pasado con el presente desde determinado contexto como modo de comprender el mundo, la vida, la muerte, la naturaleza, las normas morales de lo sagrado y divino para estar bien consigo mismo, con el mundo y con Itom atchay. Como lo plantea Molina, el libro *La espiritualidad y filosofía indígena*: “Cuando nos referimos a la espiritualidad debemos admitir que a ningún ser humano se le podrá arrancar todas sus creencias y sus prácticas religiosas (Cox Molina, 2016).

Aun y cuando la religiosidad indígena tiene como significado para la Iglesia católica actos satánicos, las comunidades en resistencia han entretejido elementos sagrados como las danzas, los rituales, mandas, penitencias, costumbres y tradiciones con respeto a la madre naturaleza, los animales sagrados a los que se ofrece la fiesta en agradecimiento por la vida, la muerte, la salud, la prosperidad y el cuidado del planeta, y los ofrecimientos sagrados de fuerte presencia espiritual en los lugares de encuentro, como los centros ceremoniales, el monte, el mar, el cielo y la tierra. Hasta ahora, las prácticas culturales ancestrales para la cultura nacional y otros sistemas religiosos siguen siendo consideradas como demoníacas, maléficas y anormales.

Referencias

- Acosta Muñoz, M. (2018). *El pensamiento crítico y las creencias religiosas*. Universidad Politécnica Salesiana; Sophia, Colección de Filosofía de la Educación (N.º 24).
- Barrios Jara, Y. B. (2023). *María modelo de creyente: Lectura teológico-pastoral del saludo «llena de gracia» en Lucas 1,28* (Tesis de licenciatura). Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.
- Fornet Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía interculturalidad latinoamericana*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Cox Molina, A. (2016). *Espiritualidad y filosofía indígena*. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).
- Cruz, C., Mayz Díaz, C., & Ramírez P., E. (2013). Sincretismo religioso y naturaleza compleja del hombre. ARJÉ. *Revista de Postgrado FACE-UC*, 7(12), enero–julio. <http://arje.bc.uc.edu.ve/arj12/art8.pdf>
- Santisteban, K. (2023). ¿Qué memorias implica hablar de “América Latina”? Reflexiones metodológicas sobre otras formas de comunicar y construir conocimientos. En C. Hammerschmidt, L. Anapios, C. Tomadoni & F. Oliveira de Sousa (Coords.), *América Latina en discusión: Una apuesta por las metodologías horizontales*. CALAS / Universidad de Guadalajara.
- Martínez Salomón, E., Sámano Rentería, M. Á., & Fernández Velázquez, J. A. (2025). Ritualidade e patrimônio cultural: Análise etnográfica do Centro Cerimonial Yoreme-Mayo. *Revista Angolana de Ciências*, 7(1), e070106. <https://doi.org/10.54580/R0701.06>
- Mendoza Zuany, R. G. (2024). Educación e investigación educativa para la justicia epistémica, social y ambiental: Rutas para construir otras formas de habitar el mundo desde el Sur. En J. L. García, S. C. Sartorello & P. Vommaro (Coords.), *Nuevas prácticas, añejas tensiones: Alternativas político-educativas desde el Sur*. CLACSO.
- Romero Leyva, F. A. (2021). Yorem ánía: Un pensar desde el pueblo yoreme-mayo. En M. Fernández Braga, V. Avendaño Porras & J. Montes Mirada (Coords.), *Sentipensares sobre interculturalidad en*

América Latina: Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch. Universidad de La Serena.

Romero Acosta, D. I. (2018). *Aspectos socioculturales en torno a la persistencia y práctica de la lengua materna de los yoreme-mayo: Caso centro ceremonial de San Jerónimo de Mochicahui* (Tesis de maestría, manuscrito no publicado). Biblioteca de la Universidad Autónoma Indígena de México.

Estudiante anónimo. (2020). *María discípula y misionera.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <https://www.studocu.com/es-mx/document/universidad-autonoma-de-la-ciudad-de-mexico/estudios-sociales-e-historicos-i/maria-discipula-y-misionera/75275249>

Martínez González, R. (2007). Los enredos del diablo: O de cómo los nahuales se hicieron brujos. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 28(111), 189–216. El Colegio de Michoacán.

Pereira, L. (2020). Más allá de la investigación cualitativa. En J. L. Barboza (Coord.), *Investigación cualitativa emergente: Reflexiones y casos.* Editorial CECAR.

Capítulo **4**

La kooka paxko (fiesta de los collares), ritual de adoración en la cosmovisión yoreme en el Centro Ceremonial de Charay, El Fuerte, Sinaloa

*Gabriela López Félix
Francisco Antonio Romero Leyva
Dolores Imelda Romero Acosta*

<https://doi.org/10.61728/AE20257675>



Introducción

Los rituales en las fiestas yoreme, representan una fusión de las creencias propias de las culturas originarias y la religión católica impuesta desde la época colonial, proceso que provocó una transformación religiosa que modificó las estructuras de la cosmovisión, induciendo una visión monocultural y monolítica en su práctica, mas no en el sentir de la comunidad que aprendió a integrar lo ajeno sin olvidar lo propio.

La práctica de sus rituales, sobre todo los festejos, es una mezcla de convivencia intercultural sincrética con el mestizo, que comparten en una armoniosa relación social, producto del hecho de vivir en la misma comunidad (Romero, 2021, 351).

El calendario indígena para festejar a través de la fiesta sus creencias integra un total de 43 fechas descritas en el calendario escolar de la UAIM en el 2018, acto este que se reconoció por primera y única ocasión de manera adicional en el año académico de la UAIM.

La riqueza cultural del pueblo yoreme va a estar concentrada en lo que Romero Leyva (2022) denomina Yorem ania, que integra los cuatro aspectos fundamentales de su cosmovisión: la significancia del *juya ania*, que se refiere a todo lo que existe en el monte; *teweka ania*, que es la representación del cielo; *bawe ania*, que representa el agua; *buya ania*, que es la tierra, que son los elementos con los que el pueblo yoreme se conecta con el itom atchay (papá viejo).

Mencionar que las traducciones interculturales determinan la importancia del contexto donde se desarrolla cualquier actividad cultural relacionada con el pueblo; la comprensión y significado del ritual determina el sentido de pertenencia de sus miembros y en ese sentido es que se observan comportamientos sociales durante el festejo y son las formas de estar conectados con su creencia.

Cada ritual ceremonial tiene su propio significado cultural. En el pueblo yoreme se repiten muchos rituales para deidades diferentes; es

decir, la danza del pascola, del venado, del matachín, que son las más comunes, responden a un ritual y a una forma de agradecer, y lo mismo puede ser que se realice en un responso, en una fiesta como la cuaresma o cualquier aniversario de alguno de sus santos; lo que importa es el sentir religioso y de pertenencia, que es lo que va a determinar el peso específico que cada uno de estos rituales posee.

Son muchas las fiestas que se celebran en el pueblo yoreme; todas son importantes. Quizá, si se tratara de establecer diferencias, estas se limitarían solo a que algunas se desarrollan en un proceso más largo, como es la cuaresma.

La cuaresma tiene que ver con la significación que tiene la vida y la muerte de Jesucristo. Este ritual inicia con la denominada fiesta de las colgazonas, que se lleva a cabo días antes del inicio oficial del tiempo de la cuaresma; será el preámbulo de lo que se viene; en ello se manifiesta el fervor y la pasión por la vida de Jesucristo.

La *kooka paxko* (fiesta de los collares y/o las colgazonas) es la fiesta previa de la que hemos mencionado; aun cuando no la realiza en todos los centros ceremoniales, no deja de ser importante por la significación cultural que posee.

La descripción de la *kooka paxko* se sitúa en el centro ceremonial de la Purísima Concepción de Charay, con el toque especial que le da el pueblo, y esto lo decimos porque se pueden observar diferencias con otros centros ceremoniales de la región; sin embargo, la significación no varía.

La investigación se realiza con una visión metodológica que suma al menos tres propuestas: etnografía, estudio de caso y la producción horizontal del conocimiento. Para llegar a este proceso de descripción, el investigador se adentró a la fiesta desde su inicio hasta su conclusión, en la que se tuvo la oportunidad de hacer observación participante, entrevistas abiertas a los participantes, lo que dio la oportunidad de tener una concepción clara a partir del contexto y la voz de los que desarrollan este ceremonial ritual.

Es de las más antiguas que aún se practican en los pueblos yoremes del norte de Sinaloa; tiene sus inicios durante la evangelización. Actualmente, esta tradición se mantiene en los centros ceremoniales San Miguel Arcángel de San Miguel Zapotitlán, Ahome, y la Purísima Concepción de Charay, El Fuerte, Sinaloa, adquiriendo en cada una sus propias particularidades.

Como lo señala Romero (2021) todos los rituales ceremoniales de los yoreme se hacen en honor a Itom Atchay óla o padre viejo, se refiere a Dios.

El mismo autor afirma lo siguiente:

Es a partir de esa creencia en el padre viejo, que se desarrolla el yorem ánia, una especie de cosmos que justifica y da razón de ser al pueblo yoreme y orgullo de ser, parte de esa cultura. El yorem ánia es el todo integral, es cada elemento de la cosmovisión yoreme, es el alma, es arraigo, es la razón de ser yoreme, porque es desde sus propias creencias que van desarrollando cada actividad ritual. (p. 363)

En el presente trabajo se describe una de las ceremonias que marcan el inicio de la cuaresma con el toque particular del pueblo yoreme, el ritual ceremonial del *kooka paxko* en la comunidad de Charay, reconocida como la única comunidad del municipio de El Fuerte que realiza el ritual de manera completa.

El ritual ceremonial del *kooka paxko* inicia en el mes de noviembre; el primer domingo después del Día de los Fieles Difuntos, los fiesteros y los oficios se reúnen en el centro ceremonial para dar inicio a las danzas tradicionales de pascola y matachines, que continúan realizándose de manera ininterrumpida cada domingo hasta el día 25 de diciembre.

Este periodo es considerado por algunos miembros de la etnia como el inicio del calendario de los yoreme, ya que corresponde a la cuaresma de los matachines, que simboliza el nacimiento del Niño Dios.

Para Meliton Yucupicio, sabio del pueblo yoreme, a quien agradezco por sus valiosas aportaciones a este trabajo, la *kooka paxko* simboliza el sentido solidario y la espiritualidad de los yoreme y los fieles que participan en la procesión. Se convierte además en la oportunidad de dar continuidad a las prácticas culturales ancestrales.

Metodología

Tener un acercamiento a cómo es la cultura en los pueblos yoreme debe estar precedido por un plan de trabajo abierto que favorezca la inclusión primero de los actores que participan en la fiesta, desarrollando un rol

en los rituales que cada festejo debe incluir, identificar las cofradías que participan, así como conocer las razones que motivan su participación.

Para la investigación de la que hoy se presentan los primeros resultados, retomamos una propuesta que involucra el uso de diversos métodos; partimos de la figura del coinvestigador propuesta por Sara Corona Berkin, al asumir que la producción horizontal del conocimiento es una:

Investigación que entabla diálogo con las diversas formas de entender el mundo. Asumir que los implicados en los problemas poseen también soluciones, nos lleva a plantear formas de escuchar, responder y enfrentar en diálogo los problemas que amenazan la vida social. (2020, 11)

Por otro lado, el uso de la etnografía según lo plantea Rosana Guber “la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales” (2001, p. 5).

Se parte además de la perspectiva de una investigación colaborativa al considerar coprotagonistas del proceso de investigación a las personas con quienes trabajamos. Como lo señala Arribas (2020) se parte de la reflexividad y la condición de productores de conocimiento de nuestros colaboradores, y se busca que las investigaciones se conecten con sus propios intereses, preocupaciones, y preguntas, sus propias formas de conocer y de construir conocimiento.

La observación directa en los rituales, los testimonios que compartieron fiesteros y oficios que han participado en los rituales yoreme durante años, las entrevistas semiestructuradas al cobanaro, mujeres, jóvenes que participan de la fiesta, permitió establecer un acercamiento y escuchar de viva voz lo que representan las celebraciones yoreme, así como los procesos que se viven durante la fiesta y que le dan sentido y definen sus prácticas.

El nacimiento del niño Dios

A través de la *kooka paxko*, también conocida entre la población como fiesta de las colgazones, los fieles dan la bienvenida al Niño Dios, en agradecimiento por todos los favores recibidos durante el año. El día 24

de diciembre por la noche, los fiesteros que integran el centro ceremonial se reúnen en la iglesia católica para iniciar las actividades. La primera tarea consiste en elaborar los collares que colgarán a los matachines; estos son hechos con esquites o granos de maíz, el cual previamente se cocina para que reviente; luego las ensartan en un hilo formando un collar o *kooka*, siendo este último el término más utilizado entre los fieles.

El collar de esquite es un elemento significativo en la cosmovisión yoreme, ya que representa el cordón umbilical del Niño Dios.

Un integrante significativo en el ritual de la *kooka paxko* es el *crillosti*; es la persona encargada de cuidar a los santos; su función es mantenerse cerca de donde se adora al Niño Dios y tocar la campana en los momentos que se requiere; también apoya en vestirlo para las celebraciones.

En el transcurso de la noche, para anunciar el nacimiento del Niño Dios, los fiesteros y oficios realizan un *Konti* que consiste en realizar recorridos alrededor de la iglesia católica; los fieles acompañan el recorrido y los *pascolas* realizan diversas danzas, acompañados del *maiistoro* rezandero.

Durante el recorrido se toca un son especial llamado el son del nacimiento, el cual se toca por única ocasión. Se observa que la mayor parte de los asistentes son las personas que tienen un cargo o compromiso en el ritual.

Imagen 1. Niño Dios en el templo de la purísima Concepción en Charay, El Fuerte.
Fuente: Acervo personal.



Después de la medianoche del día 24 de diciembre, cuando de acuerdo con la tradición ha nacido el Niño Dios, cada fiestero cuelga su collar de esquite en un lugar especial del templo, conocido como Santísimo (representa la presencia de Dios, según la tradición católica), donde deberá permanecer siete días, hasta el primer día del año nuevo.

El día 25 de diciembre, fecha en que se celebra la Navidad, entre 7:00 y 8:00 de la mañana se toca un son especial llamado El gorrión; este se baila de pie y en cuclillas. Los danzantes continúan bailando sonos que se ofrecen a diferentes animales, como el son de la ardilla, la gallina, el cardenal, las chureas, entre otros.

Antes de la medianoche (12:00 a.m.) se baila un son que se considera sagrado; es el son de la adoración, una alabanza para adorar al Niño Dios. En este acto, todos los asistentes, fiesteros, matachines y *pascolas* van pasando uno a uno a venerar al santo; es un momento de conexión espiritual en el que se agradece por lo concedido y se pide por lo venidero. Posteriormente, se dan el abrazo de Año Nuevo agradeciendo tener salud y deseando prosperidad al prójimo. Se siguen bailando diferentes sonos durante toda la noche y en la madrugada se van a las cocinitas a tomar atole.

Entre la 1:00 y las 3:00 de la mañana se toca un son especial llamado el son del toro bichoro (huevos del toro), el cual se toca por única ocasión. Después de las 3:00 de la mañana se tocan diferentes sonos, dedicados a diferentes animales como los pájaros, el son del coyote, o de personajes como Chepa Mochicahui, otros dedicados a la rama del monte como el mainasiali, que significa quelite verde.

La fiesta termina y todos se van a descansar; regresan al templo el día 26 para iniciar las visitas a las comunidades donde se realizarán las velaciones del santo (Niño Dios). Los matachines tienen el compromiso de danzar en cada hogar donde se lleven a cabo las velaciones; los fiesteros y músicos están comprometidos a asistir y ofrecer comida para los matachines y los fieles que asisten a acompañar al santo.

De esta manera, el Niño Dios visita diferentes hogares donde le han hecho promesa de velación en agradecimiento al favor recibido; son diversos los testimonios que al respecto se conocen en las comunidades; algunos agradecen el alivio a alguna enfermedad, haber intercedido

ante situaciones difíciles o bien como parte de la devoción que se les ha inculcado en la familia.

Una vez que han transcurrido siete días del nacimiento del Niño Dios y en víspera de año nuevo por la noche, los fiesteros se reúnen en la iglesia; en esta ocasión elaboran collares de frutas; entre las más comunes están las manzanas, plátanos, naranjas; estas se ensartan en un hilo; se procura que sea un mecate grueso para que sostenga la fruta. Una vez elaborados los collares de frutas, se colocan junto a los collares de esquite. Los fiesteros deben traer 3 collares: esquite, frutas y rosario.

Durante toda la noche del día 31 de diciembre (víspera de Año Nuevo) se ejecutan diferentes danzas. Antes del alba, entre 3 y 4 de la mañana, se vuelve a bailar el toro bichoro (huevos del toro); después de esto se bailan diferentes sones, por ejemplo, los relacionados con la vaca, el llanto de la vaca, el tecolote yoreme, el caporal, sones de caballo, como el son de la mula; todos estos sones los bailan los matachines. Esto en señal que se aproxima el toreo.

Compartir la kooka

Al amanecer año nuevo, después del alba (entre 5:00 y 6:00 de la mañana), se hace un simulacro de toreo que inicia adentro de la iglesia; el toro lo representa el matachín mayor, el cual debe ser toreado por todos los matachines, uno por uno, usando de fondo la música del son del toro. El toreo lo inicia el monarca de matachines; le siguen los matachines conocidos como discípulos, el segundo, el tercero, hasta concluir el total de matachines que participan en el ritual.

La música sigue tocando y los matachines se van bailando hasta la puerta de la iglesia, en donde se hace el último toreo a cargo del más pequeño de los matachines, que es preparado como matador de toro, luciendo la camisa, fajines y tirantes de torero. El torero inicia la hazaña buscando matar al toro, mientras el toro intenta escapar. Después de unos minutos de toreo, alcanza al toro y simula que lo mata con una palma que representa la espada. El toro sabe que debe morir en manos del torero más pequeño. Una vez que el toro muere se acercan todos los fiesteros e inicia una especie de compra venta, los fiesteros comienzan a

sacar algunas monedas y entre todos reúnen una cantidad de dinero que varía, oscila entre 40 y 50 pesos, el fiestero mayor se la da al monarca de matachines para que sea entregada al matachín mayor que representó al toro y al matachín pequeño que representó al torero, en señal de agradecimiento por la faena realizada.

Una vez finalizado el toreo, los matachines descansan un rato mientras platican, toman agua y se preparan para la siguiente actividad, algunos fiesteros aprovechan el descanso para terminar de preparar los collares de fruta. Entre 9:00 y 10:00 de la mañana están listos los collares de fruta y terminan de colocarlos junto con los esquites.

Aproximadamente a las 11:00 a.m. se procede a hacer un Konti alrededor de la iglesia en el que participan los fiesteros y los matachines. Les corresponde a los fiesteros la cuelga de los collares, deben colocar los tres collares a los matachines, el de frutas, esquites y el rosario, en un acto de compromiso los fiesteros entregan su rosario al matachín el cual a partir de ese momento se convierte en ahijado.

Continúan el Konti alrededor de la iglesia, en donde realizan algunas paradas; van acompañadas de rezos y diferentes sonos; los *pascolas* bailan y, al finalizar, entran a la iglesia. Al finalizar el konti, los matachines desbaratan el collar de frutas y panes y los reparten entre las personas presentes en la iglesia; les ofrecen la fruta, un pedazo de pan, lo que representa recoger el ombligo del Niño Dios. Se observa júbilo y agradecimiento por recibir alimento que se considera una bendición.

Los asistentes de las comunidades aledañas llevan la kooka a sus familiares o vecinos que no pudieron asistir y quieren recibir la bendición; ellos están comprometidos a llevar la despensa en la primera fiesta de colgazones; lo llevan con fe. Lo que lleven sea fruta, tamales, pan, será regresado en la segunda fiesta, esto simboliza una forma de compartir las bendiciones del Niño Dios. Es algo muypreciado entre los creyentes pues va a recibir las bendiciones completas.

Este acto representa una forma solidaria de existencia del yoreme sobre la fe y la creencia que tienen en el niño Dios.

Eso quiere decir que la persona que participó, que recibió kooka, estará bendecida todo el año y no faltará comida en su hogar, mientras llega el próximo ciclo. En caso de que una persona que ha recibido kooka

fallezca antes de la fiesta, un familiar debe cumplir y llevar la *kooka*; es un acto de respeto, sagrado para los yoreme, venerado por los creyentes. Si no lo hace, se dice que va a sufrir enfermedades, calenturas; algo le va a pasar a la persona que no cumple con el compromiso de llevar lo que recibió de manera bondadosa por parte de los matachines.

Una vez que se reparte la *kooka*, se bailan 3 sones y finaliza la fiesta entre 12:00 y 13:00 horas del día 1 de enero. A través de este acto, el fiestero se convierte en padrino o madrina del matachín, lo que significa que se debe encargar de instruir al ahijado en todo lo que se debe hacer en la primera fiesta.

Algunos de los participantes oficios de la fiesta tienen compromiso directo para colgar el collar a los matachines; por ejemplo, el alferes de los fiesteros le cuelga el collar al monarca de matachines, el *alawasim* de los fiesteros al segundo del monarca; le sigue el tenanchi (encargado de las comidas de los fiesteros), parina (padrino), que es el encargado de cuidar todas las cosas de los fiesteros, como son las banderas, los rosarios, las limosnas que se recolectan.

Al finalizar la fiesta, las madrinas, padrinos, ahijados, ahijadas, trasladan al Niño Dios con una familia de la comunidad; ahí se resguarda hasta la primera fiesta de colgazones.

La primera kooka paxko

Para la primera fiesta de colgazones se cuentan los días antes de la llegada de la cuaresma (miércoles de ceniza); antes de esa fecha se deben realizar las dos fiestas de colgazones. Para la realización de la primera fiesta deben transcurrir 4 domingos en los que se llevan a cabo tres reuniones de organización y el cuarto domingo se realiza. Los organizadores de la primera fiesta son los fiesteros, encargados de velar al Niño Dios; recibirán el apoyo de los matachines, atendiendo las necesidades de alimento y agua del fiestero. La primera fiesta siempre se realiza en día domingo; la víspera de la fiesta inicia en día sábado. En esta fiesta organizada por los matachines no hay cantador de venado; participan danzantes de pascola, músicos de flauta y violines.

Las personas que recibieron la *kooka* en Año Nuevo están comprometidas a llevar en la primera fiesta una despensa, la cual es recogida por la

persona que entregó la *kooka*. Esta se empieza a entregar el domingo por la tarde y es colocada al lado de la cruz mayor en el centro ceremonial.

La víspera de la fiesta inicia el día sábado por la tarde; es a través de un *jinanki* (encuentro de santos). Inicia bailando dos o tres sones dentro de la iglesia, depende del tiempo; en ocasiones tocan un son cada uno, el tambolero y los músicos.

Después de mediodía, el grupo integrado por fiesteros, *alawasi*, *tenanchi*, *sekarias*, *alpéeres*, *pascolas* y *matachines*, así como los acompañantes, sale de la iglesia y camina unos metros hacia una calle, donde dará inicio el ritual de la corrida del toro.

El toro puede ser representado por un *pascola*, al que se le colocan unos cuernos grandes. El *pascola* mayor, el segundo y el tercero tienen la función de representar a los vaqueros; utilizan palos que hacen las veces de caballos, van dirigidos por un jefe al que se le conoce como caporal. Antes de iniciar la corrida, el jefe de los vaqueros solicita a los músicos de violín y arpa que toquen el son del toro. ¡A ver, músicos, arránquense con el toro! ¡Lo quiero bailar en mi caballo! Son algunas de las frases que se escuchan en el ritual.

Imagen 2. *Pascolas representando a los vaqueros y perros durante la corrida del toro. Fuente: Acervo personal.*



Otro grupo de *pascolas* representa a los perros, que son los encargados de ayudar a los vaqueros a cazar al toro. Durante el recorrido se escuchan ladridos, corren de un lado a otro, se tiran al suelo e intentan morder al

toro que va corriendo, buscando escapar. Los *alawasim* van corriendo con el toro, o también puede ser un *matachín*; lo van cubriendo con rama verde de mezquite que simboliza el *juya ánia* (monte), en señal de resguardo y evitando que sea cazado por los perros.

Se lleva a cabo un recorrido que consta de 6 paradas de la iglesia hasta el centro ceremonial, las cuales representan las estaciones del calvario de la muerte de Jesús. El alférez mayor es quien se encarga de indicar cada parada a los acompañantes; los leonocleros o maistros rezanderos acompañan el recorrido con diferentes rezos en cada parada. Los acompañantes observan el ritual con respeto.

Imagen 3. *Persecución del toro. Fuente: Acervo personal.*



Una vez que llegan al centro ceremonial, el toro y los perros dan tres vueltas al centro ceremonial mientras el resto de los acompañantes lo esperan en la cruz mayor. En su última vuelta llegan a las cocinitas en donde recogen lo que les ofrecen los fiesteros, pasan por cada una de

las cocinitas y les dan café, pan, comida y lo llevan al altar del centro ceremonial. Regresa el toro de la última corrida y los vaqueros continúan con la persecución hasta que simulan matarlo con un arco y flecha, lo lazan y los perros se encargan de llevarlo de la cruz al altar, en este acto se simula que lo destazan y lo capan, dos panes representan los testículos del toro y se ofrecen a los asistentes, así como la sangre del toro la cual es representada por el café que también se les ofrece a los asistentes.

Uno de los *pascolas* se encarga de ensuciar un costal con lodo, simulando que es el cuero del toro, y corre detrás de las personas. El toro es considerado sagrado, por lo que a las personas que alcanza y las toca con el lodo que simboliza la sangre de toro, se considera que son bendecidas.

Después de ese acto, los fiesteros ofrecen a todos los asistentes la comida tradicional yoreme, el *wakabaki* (caldo de res), lo que representa la carne del toro.

Posteriormente, se lleva a cabo un simulacro de compraventa del toro y la vaquilla. Antes de iniciar y en señal de agradecimiento y gratitud, los matachines reparten comida a las personas presentes; puede ser carne molida o carne deshebrada.

Una vez que han llegado todos los matachines que realizaron la velada, entre cuatro y cinco de la tarde, cuando ya están todos, se instalan mesas al lado de la cruz mayor y se colocan las despensas que han traído los asistentes. Da inicio la compraventa de toro y vaquilla; una fiestera representa a la vaquilla, el toro lo representa un matachín; los venden quienes le pusieron su *kooka*; por ejemplo, el alferes vende al monarca, el alawasim al segundo de matachines y así sucesivamente.

Los *pascolas* inician con el recorrido, pasan por las mesas dirigidos por el pascola mayor, acompañado por el segundo, el tercero, y se inician las negociaciones a través de un simulacro de compraventa: ¿De dónde es este toro? ¡Le ofrezco 10 reales! ¡Es muy poco! La vaquilla está flaca, no tiene carne, ¿por qué la das tan cara? ¡Bájale un poquito! Son algunas de las frases que se escuchan durante el simulacro de compraventa.

Cuando han realizado el recorrido por todas las mesas, los *pascolas* dicen: “¡Ahora sí, ya se acabó!”, para que la persona encargada lance los cohetes y cámaras (cohetes grandes que emiten un sonido fuerte) en señal de que ha terminado la compraventa y se va a iniciar con la entrega

de la despensa a las personas que lo pidieron o que fueron invitadas por los fiesteros.

Los músicos tocan los últimos sones y se inicia con el canario de finalización de la fiesta.

La segunda kooka paxko

Para llevar a cabo la segunda fiesta, deben transcurrir cuatro domingos después de la primera fiesta; tres son de organización y al cuarto domingo se lleva a cabo. El centro ceremonial se adorna con papel picado, en colores vivos, para dar inicio a la segunda *kooka paxko*, organizada por los fiesteros, los cuales serán los encargados de recibir a los oficios.

Las personas que se llevaron la *kooka* de la primera fiesta deben traerla el último día de la segunda fiesta (domingo); el alferes es el encargado de recibir las despensas.

La fiesta comienza con el alba de la víspera (entre 5 y 6 de la mañana) en día sábado; los músicos tocan un son en señal de agradecimiento de que todos están bien, con salud, y se agradece al santo (Niño Dios) al que se le hace la fiesta. Los fiesteros y matachines preparan unas *kookas* para los *pascolas* y los músicos; en esta segunda fiesta, todos los *pascolas*, cantador mayor de venado y músicos deben llevar una *kooka* y agua, simbolizando el vino.

Aunque aún no hay danzas, se ven los últimos detalles para dar inicio a la fiesta, el encargado lanza los cohetes, que representan un aviso al cielo de que algo se está realizando, así como al pueblo de que la fiesta está iniciando. Los fiesteros se trasladan de un lado a otro revisando que todo esté listo, ellos son los encargados de recibir a los oficios de la fiesta, músicos, *pascolas*. A partir de las 5:00 p.m. comienzan a llegar los *pascolas*, el recibimiento es con alimento, los invitan a la cocinita a cenar, se les ofrece comidas como menudo, *wakabaki* (caldo de res), café, pan, tortillas de harina.

Después de comer, el *pascola* mayor pregunta si ya llegaron todos los oficios, cantadores de venado. Para poder iniciar, deben estar presentes los seis *pascolas* titulares; también llegan *pascolas* de limosna o voluntarios, es decir, aquellos que danzan por devoción.

Una vez reunidos todos los oficios, los fiesteros les indican que hay que iniciar la fiesta y se dirigen a un cuarto especial donde se visten y alrededor de las 8:00 p.m. se dirigen a la enramada. El encargado de atender a los oficios es el alawasim de matachines, quien debe asegurar que tengan todo lo necesario para iniciar, desde paños de tela hasta cigarrillos.

La fiesta comienza con el canario de inicio de fiesta; a través de este ritual, el pascola mayor llama a todos los animales que van a estar presentes en la fiesta, pide que todo salga bien, que la fiesta se desarrolle de buena manera, que sean bien atendidos por los fiesteros en alimentación, en agua, café, cigarrillos, en todo lo que ocupen en el transcurso de la fiesta. Corresponde a los matachines velar al Niño Dios; su compromiso es acompañar a los fiesteros a los que les pusieron *kooka*.

Imagen 4. *Jinanki (encuentro de santos)*



Fuente: Acervo personal.

La corrida del venado

La fiesta transcurre durante toda la noche; *pascolas*, venados ejecutan diversas danzas, mientras que los matachines cumplen con el compromiso de velar al Niño Dios.

Durante la segunda fiesta, el domingo a mediodía se lleva a cabo el ritual de la corrida del venado. Los fiesteros, oficios y asistentes se dirigen de nuevo al lugar donde se hizo la corrida del toro, a unos metros de la iglesia.

Un pascola representa al venado, el cual simboliza el alimento del yoreme, otros *pascolas* representan a los perros que intentan atrapar al venado, y otros dirigen a los perros, estos último van a pie.

El alferes de fiestero lleva la bandera mayor, es el encargado de ir haciendo las estaciones durante el recorrido. El venado descansa en las ramas, los perros lo siguen, intentan morder a las personas, simulan equivocarse.

El recorrido se acompaña con un son que cantan los cantadores de venado; le dicen: “Salte, venado, salte”, porque si no sales, se va a acabar el alimento para los yoremes. Se aclama al venado que salga del *juyyania*, para que haya comida para un año completo.

Al finalizar el recorrido, en el centro ceremonial se simula matar al venado con un rifle; el pascola lleva un palo largo y le amarran un cuete, lo prenden y, al emitir ese sonido, el venado realiza el simulacro de que ha muerto.

Se procede a la compraventa del venado; cerca del altar ponen los ajuares de los *pascolas*, las sonajas, *coyolis*, lo que representa el dinero, oro con el que van a comprar al venado. En uno de los pilares del centro ceremonial ponen un vaso que simula ser el teléfono. La venta se simula que se realiza a un extranjero; inicia un diálogo entre los *pascolas* hasta que se logra la negociación y se cierra la venta.

Con esto da inicio la venta en las cocinitas; el matachín vende a la fiesterera.

Conclusiones

Todos los rituales que tiene la tradición yoreme responden a sus perspectivas religiosas mezcladas con la visión del pueblo y la imposición de la Iglesia católica.

Es esta una relación armoniosa que ha permitido que el pueblo yoreme realice sus tradiciones en ese sincretismo que ha favorecido la trascendencia basada en lo que Romero Leyva denomina Yorem ánia (2022).

Las colgazones marcan el inicio de una de las celebraciones más largas en la fiesta yoreme; está cargada de rituales que a lo largo del recorrido que dura varios días se van realizando en cada comunidad yoreme.

La celebración que aquí se describe transcurre y se celebra todos los años en el centro ceremonial La Purísima Concepción de Charay.

El ritual de las colgazones integra diferentes cofradías que son las responsables de la organización y puesta en marcha de la ceremonia que respetuosamente van cumpliendo con la sagrada responsabilidad que adquieren de sus creencias religiosas y de su propia cosmovisión.

El significado de las colgazones está íntimamente relacionado, por una parte, con la creencia indígena que se manifiesta en sus danzas y cada uno de sus procesos rituales y, por otro lado, con la convicción religiosa impuesta por la Iglesia católica, que el yoreme respeta y celebra con algarabía de saberse indígena y de estar celebrando a sus deidades.

Referencias

- Álvarez, A., Arribas, A., Lozano, G., & Dietz, G. (2020). *Investigaciones en movimiento: Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. CLACSO.
- Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. CALAS / Universidad de Guadalajara.
- Figueroa, A. (1994). *Por la tierra y por los santos: Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Culturas Populares.
- Gibar, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Mejía, M. R. (2022). Las prácticas, las experiencias, las acciones como lugares epistémicos: En búsqueda de otras metodologías. En C. R. Brandão, B. Berlanga Gallardo, D. H. Suárez, E. Espejo Ayca, A. I. Mora, L. Cendales González, S. Gómez Obando & M. R. Mejía Jiménez (Coord.), *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*. Ediciones Desde Abajo.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., & Aguilar Zeleny, A. (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste: Atlas etnográficos*. Instituto Sonorense de Cultura; INALI; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Romero Leyva, F. A. (2022). Yorem ánia: Un pensar desde el pueblo yoreme-mayo. En M. Fernández B., V. Avendaño P., & J. Montes M. (Eds.), *Sentipensares sobre interculturalidad en Nuestra América: Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch* (pp. 351–380). Universidad de Quilmes; Universidad de La Serena.
- Villoro, L. (1998). Sobre la identidad de los pueblos. *Estado plural, pluralidad de culturas*, 2(1), 63–78.

Capítulo 5

La mujer en rituales culturales del pueblo yoreme-mayo del norte de Sinaloa, México

Moisés Rosalío Valdez López

Correo: moisesvaldez@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. María del Rosario Romero Castro

Correo: rosarioromero@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-7679>

<https://doi.org/10.61728/AE20257682>



Introducción

Entre el gran cúmulo de conocimientos y saberes ancestrales que el pueblo yoreme va generando día con día, de generación tras generación a través de su devenir en el tiempo, se van definiendo los valores y principios con que las familias y comunidades establecen relaciones interpersonales en la interacción y convergencia social que se desarrolla de manera cotidiana con otros imaginarios colectivos y que complementan su existir, permanencia y reexistencia a través del tiempo.

El yoreme en el mundo actual enfrenta grandes desafíos, tras intentar comprender y aceptar el desarrollo de su comunidad, en la adaptación continua de nuevas formas de organización social, económica y política que transgreden los principios de valoración y respeto hacia sus formas de ver y entender el mundo.

En este trabajo, abordaremos subjetivamente la riqueza cultural de los yoremes del pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa, desde la “imagen de la mujer”, desde una imagen que es expresada a través de la fotografía, pero que no solo refleja sus características físicas, sino su invaluable figura femenina, su participación activa y permanente en sus rituales sagrados y el papel fundamental que han desempeñado a través del tiempo en la preservación de su legado. A través de esta mirada ilustrativa, pero con un poder invaluable, nos sumergimos en la esencia misma de una comunidad que lucha por mantener viva su historia, trascendiendo generaciones y desafiando la amenaza del olvido.

Mujeres yoremes: reflejos que dialogan

Los saberes y conocimientos ancestrales que poseen *Jume Yorem Jammutchim* —las mujeres yoremes— son infinitos y poco abordados, ya que la distorsión social convergente en estos espacios siempre ha orientado a la observancia desde una perspectiva occidental patriarcal,

visualizando más en el discurso diario el quehacer y el rol del hombre, y no de la mujer. Pero las imágenes de estas mujeres hablan por sí solas, sustentan el tiempo, conservan el espacio, los conocimientos, saberes y el valor que tienen dentro de estas comunidades.

Ortega (2010, p. 378) describe a la fotografía como “una imagen tomada a partir de una cámara fotográfica considerada una copia casi exacta de la realidad”. Este instrumento tan importante se puede definir como un documento que permite la oportunidad de plasmar un instante específico del quehacer, del orden y desarrollo de lo social, una imagen fiel de lo natural que ayuda a reconocer el pasado para reivindicar el presente y, por supuesto, a crear conciencia sobre la preservación y protección de la identidad colectiva de la sociedad originaria.

Con la fotografía, tendremos la oportunidad de identificar múltiples momentos en los eventos cruciales desarrollados en la vida cotidiana, en la actividad ceremonial y ritual del pueblo, preservaremos la realidad circundante de la información irremplazable que muchas veces omite el discurso descriptivo de la palabra escrita; se muestra la realidad percibida desde la perspectiva visual, contrastando el conocimiento que se tiene, en cuanto a los elementos socioculturales y de participación femenina, con las imágenes de las mujeres yoremes que también cuentan una historia de vida, de incidencia y de participación pertinente, convirtiéndolas en artesanas de la realidad, que construyen un puente intergeneracional para la preservación de su cultura.

La fotografía es la prueba fiel de la existencia y participación de las mujeres yoremes, lo que constituye un importante marco de referencia que plantea los medios para visibilizarlas y legitimar su pleno reconocimiento.

El Centro Ceremonial Yoreme “La Purísima Concepción” del pueblo originario de Charay, El Fuerte, Sinaloa, está conformado por 12 comunidades indígenas, tales como: Charay, Lázaro Cárdenas (Campo Esperanza), Los Tercos, El Parnaso, La Palma, San José de Cahuinahua, Tres de Mayo (Campo Seco), Pochotal, San Rafael, Camajoa, Huepaco y Benito Juárez (Vinatería), todas ellas pertenecientes a la gran Nación Yoreme Zuaque. Donde las mujeres yoremes han sobresalido en sus roles como transmisoras de sus pautas culturales, costumbres y tradiciones.

A través de esta galería fotográfica, mostraremos imágenes de mujeres yoremes que describen su participación comunitaria y ceremonial, con el

propósito de visualizar en ellas los elementos que vinculan, de manera sustancial e importante, la participación femenina desde una mirada crítica que brinda la información necesaria para analizar, reconstruir y validar la realidad dentro de un complejo sistema de representaciones, donde tanto mujeres como hombres participan, hacen y construyen a través de las imágenes, una identidad comunitaria de lo tradicional indígena, propiciado una cohesión social que fortalece la convivencia solidaria y armónica entre la sociedad originaria, la sociedad mestiza y diversa, tras la convergencia en espacios interculturales.

Continuando con Ricardo Ortega González, sobre los propósitos con que la fotografía ha sido utilizada “desde una mirada antropológica”, desde la propia perspectiva de turistas y viajeros al retratar a las comunidades indígenas donde “el indígena aparece como un elemento más del paisaje, al lado de ruinas o en medio de la selva, nunca como un sujeto de la historia” (Ortega, 2010, p. 387), vemos como es necesario ir más allá de estas percepciones y construir un imaginario social con valores de reconocimiento y respeto a lo diverso, de apreciación de las creencias, de los símbolos, de las ceremonias y rituales, de costumbres y tradiciones, de la identidad individual y colectiva que definen los elementos culturales de la región, del municipio, del Estado y de la Nación.

Imágenes capturadas a través de una fotografía, pero bajo la mirada que ve más allá de lo que oralmente se describe, de identificar a la mujer yoreme apreciando y comprendiendo lo que las palabras no mencionan, disfrutar y valorar su imagen, su color, su participación, su importancia, su valor, su lugar, la descripción de su quehacer sin palabras, su permanencia, su entrega, su responsabilidad, su deber, su convicción, su devoción, su esfuerzo, su trascendencia y su preservación en el tiempo y en el espacio, en lo social, en lo natural y lo espiritual (Ortega, 2010, p. 381).

...de acuerdo con la semiótica, las fotografías, al igual que otras imágenes y representaciones gráficas, son textos repletos de códigos y mensajes, de significantes y significados, que despliegan un juego entre denotación y connotación a través del cual se establecen significaciones.

Por tal razón, será necesario observar las fotografías desde la semiología, interpretando los signos implícitos en las imágenes, para crear sentido a las múltiples interacciones comunicativas que involucran a nuestros sentidos a través de la comprensión de la realidad, de lo que se dice y lo que no, pero que transmite un significado.

A través de las siguientes imágenes apreciaremos la vida cotidiana de las mujeres Yoremes del Centro Ceremonial “Purísima Concepción” de Charay, en la imperante relación sociocultural que establecen con su participación activa y permanente en dimensiones individuales y colectivas, por mantener las costumbres, tradiciones, elementos simbólicos identitarios y la permanencia de su pueblo. Teniendo siempre en cuenta su cosmovisión, cuya interconexión es innegable para definir sus características particulares que las convierten en garantes protectoras de los valores culturales, en la efectiva preservación y transmisión de los saberes y conocimientos ancestrales mediante el uso y práctica diaria de su lengua originaria Yoremnokki.

Las personas mayores dentro del pueblo yoreme mayo, por su experiencia, conocimientos y sabiduría, siempre se han considerado como “Sabios Comunitarios”, quienes a su vez conforman el *Yoyyöturim yá-huchia* - “Consejo de ancianos”, el cual está integrado tanto por hombres como por mujeres mayores, donde además las abuelas juegan un papel fundamental en la orientación de las actividades tradicionales del pueblo y las comunidades, por esa razón...

Las abuelas indígenas han sido las transmisoras de los conocimientos milenarios y ejemplos vivos de fortaleza, resiliencia y espiritualidad que han inspirado a las nuevas generaciones de mujeres líderes indígenas, quienes hoy siguen la lucha por la preservación de sus pueblos y bosques. (Coordinadora de Mujeres Líderes Territoriales de Mesoamérica, s.f.)

De acuerdo con esta teorización sobre la vital importancia de las abuelas, hemos nombrado la primera recopilación de imágenes de mujeres yoremes como:

Galería fotográfica I

Jume nanyem majamyölam – Las abuelas

Imagen: 1

Título:	Café en el metate
Fecha:	2022
Autor:	Antonio Valenzuela Llanez
Lugar:	Vinatería, El Fuerte, Sinaloa, México.
Temática:	Mujer yoreme; hogar; alimento; cocina tradicional, saberes y conocimientos ancestrales.
Acervo:	Colección familiar de Antonio Valenzuela



Imagen: 2

Título:	Yoremene
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Cocina Tradicional, fiesta, iglesia de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme; ceremonia; participación; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Imagen: 3

Título:	<i>Ju alawasin jammut</i>
Fecha:	2017
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
lugar:	Centro Ceremonial, Charay, El Fuerte, Sinaloa, México.
Temática:	Mujer yoreme; ceremonia; participación; saberes y conocimientos ancestrales.
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Imagen: 4

Título:	<i>Ju nayye majamyöla</i>
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme; convergencia; ceremonia; tradición; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Imagen: 5

Título:	<i>Tenanchi pasionéero</i>
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Iglesia Sr. San José, Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme; ceremonia; participación; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Galería fotográfica II

Ju Yorem jammut entok jume tiöpom – La mujer yoreme y los lugares sagrados

Con base en su experiencia y conocimiento, la mujer yoreme ha asumido un papel importante para el desarrollo de diversos ritos que rinden culto a *Atchay öla* —al padre viejo, a Dios— en espacios propios de su pueblo y centro ceremonial, así como también al interior de la iglesia católica. Son ellas las que animan y dirigen la participación de la comunidad, desarrollando una forma cultural de orar y de comunicación con el ser supremo, con Dios, estableciendo una pertinente forma de vincular el entorno físico y la liturgia católica con sus usos y costumbres.

Imagen: 6

Título:	<i>Tiöpo yorimpo</i> – En la iglesia católica
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Iglesia Católica de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática: Mujer yoreme; convergencia; ceremonia; tradición; saberes y conocimientos ancestrales	
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



El respeto, la fe y la adoración a Atchay öla, a los santos, a la virgen, al universo, a la tierra, al agua y al monte se entrelazan desde el pasado y el presente, en la creencia de lo divino, lo natural y lo espiritual, con la solemne participación individual y comunitaria, reflejándose en su quehacer y su mirada que conecta al mundo social con la realidad, en la necesidad de buscar la comunicación con lo sagrado desde diferentes ámbitos culturales, tradicionales, eclesiásticos, que les ayude a continuar el ciclo de vida desde la ejecución y cumplimiento con su calendario festivo, como sujetos proactivos de sus creencias y su fe, con elementos autóctonos y contemporáneos de sus prácticas espirituales.

Imagen 7

Título:	<i>Tébachí</i> – en el patio
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Cocina Tradicional, Iglesia Sr. San José, Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme; ceremonia; participación; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Galería fotográfica III

Jume jammuchim paxkoleerom – Las fiesteras

La organización tradicional y ceremonial del pueblo se conforma con una estructura jerárquica donde participan tanto hombres como mujeres; por medio de estas imágenes vemos cómo, a través del tiempo, los yoremes siempre han estado presentes en todas y cada una de las actividades comunitarias y tradicionales que se realizan en el pueblo.

El cargo de fiestera o fiestero es un cargo que asume la persona que desea participar en las ceremonias y rituales, en la veneración a la santa patrona “Purísima Concepción”, a la Guadalupana, a Dios y a los santos; “la responsabilidad de las festividades yoremes recae en los conjuntos de fiesteros de cada comunidad” (Uriarte, 2003). De ahí, dentro de ese cargo, tanto las yoremes como los yoremes desarrollan funciones muy específicas de acuerdo a sus conocimientos y sabiduría, y a su experiencia participativa a través de los años.

El “*Paxko yāhutra* – Gobierno de fiesta” en su estructura y organización jerárquica siempre ha considerado la participación tanto de hombres como de mujeres, pero casi siempre este se nutría de hombres, sobre todo para representar los cargos de más alta jerarquización; hoy en día, claramente vemos, mediante situaciones etnográficas, cómo las yoremes han permanecido con su participación y nutriendo en gran medida esta estructura tan importante como lo es el gobierno de fiesta, ocupando puestos que quizás en otros tiempos eran ocupados por los hombres, como el caso del *Álperes yōwe* y el *Álperes Sekäria* – Alférez mayor y Alférez segundo.

Sin duda alguna, las yoremes permanecen, participan, transmiten y conservan las tradiciones y ceremonias, permitiendo la perpetuación de los conocimientos colectivos ancestrales en la dinámica social y cotidianidad del pueblo y sus comunidades, definiendo los referentes identitarios que fortalecen su identidad cultural; al observar estas fotografías, podemos encontrar fácilmente y de forma significativa los momentos y lugares específicos que hacen posible el encuentro con el pasado y el presente inmediato, estimulando visualmente la memoria individual y colectiva que arraiga aún más el valor de la participación femenina.

Imagen 8

Título:	<i>Ju álperes Sekäria</i>
Fecha:	2017
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Ramada tradicional, Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer Yoreme; Convergencia; ceremonia; tradición; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Rosalío Valdez López



Imagen: 9

Título:	<i>Ju Álperes yöwe</i>
Fecha:	2022
Autor:	María Guadalupe Bacasegua Llanes
Lugar:	Ej. Pochotal, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme; convergencia; ceremonia; tradición; saberes y conocimientos ancestrales.
Acervo:	Colección familiar de María Guadalupe Bacasegua





Imagen: 10

Título:	<i>Jume tenanchim</i>
Fecha:	2017
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Centro Ceremonial “Purísima Concepción”, Pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer yoreme <i>tenanchi</i> : <i>Alawasin</i> , <i>bujja</i> , <i>pasionéero</i> , <i>sekāria</i> ; ceremonia; participación; Saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Imagen: 11

Título:	Álperes yöwe entok sekäria jammuchim – Mujeres como alférez mayor y segundo
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Konti tradicional, alrededor de la Iglesia, calles del pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa
Temática:	Mujeres yoremes; <i>Paxko yähutra</i> ; participación; Saberes y conocimientos ancestrales.
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez

Galería fotográfica IV

Ju Paxko – La fiesta

A través de estas fotografías se pretende mostrar la convergencia recurrente y participativa de las mujeres yoremes en ju Paxko —la fiesta—, la responsabilidad con la que intervienen en cada uno de los espacios y tareas que les corresponden realizar. Mujeres mayores, jóvenes y niñas, todas ellas de notable importancia para conservar la tradición del pueblo a través de su asistencia y participación en cada una de sus festividades.

A pesar de la multiplicidad de factores socioculturales presentes en el contexto de la ceremonia, podemos observar en estas imágenes la inmensa cantidad de mujeres asistentes a la procesión de la Corrida de Santos, el Domingo de Pascua después del término de la Semana Santa, por las calles del Pueblo de Charay, rumbo a la iglesia católica, Fiesta de las Colgazonas y Celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas.

Mujeres que convergen en el mismo momento, tiempo y espacio, entregadas en la devoción de la tarea litúrgica mediante una consciente y activa participación basada no solo en sus derechos, sino también en sus deberes, los cuales no se limitan solamente a lo doctrinal, sino que también cultivan, entre otras cosas, el aprecio por una celebración tradicional y milenaria.

Imagen: 12

Título:	En el momento, en el tiempo y en el espacio
Fecha:	Semana santa 2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Calles del pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Procesión corrida de santos; Mujeres Yoremes; tradición; ceremonia; participación



Imagen: 13

Título:	Bendición de indumentaria
Fecha:	2019
Autor:	Antonio Valenzuela Llanes
Lugar:	Centro Ceremonial “Purísima Concepción”, Pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Fiesta tradicional “Las Colgazonas”; Mujeres Yoremes; tradición; ceremonia; participación



Galería fotográfica VI

Las Marías y la devoción del pueblo

Entre las ceremonias y fiestas tradicionales más importantes y considerada una de las más antiguas para el Pueblo Originario, se destaca la celebración de la Cuaresma yoreme con la representación de la pasión y muerte de Jesucristo, siendo esta una expresión cultural influenciada por el sincretismo y que hasta el día de hoy continúa vigente. En ella participan varios grupos rituales y cofradías, integrados por personas que han contraído algún compromiso sagrado o manda, efectuado quizá, también por sus padres, abuelos o alguna otra persona mayor de su familia o del pueblo.

Entre estos grupos destacan “las tres Marías – jume baix Maríiam”, niñas que, por su inocencia y tras ser comprometidas por una manda de tres años más uno de limosna, se encargan de cuidar a la imagen de Cristo, lo limpian, lo atienden y lo protegen de los judíos para que no le hagan ningún daño durante la cuaresma y en la representación de la pasión de Cristo hasta su muerte.

Imagen: 14

Título:	<i>Ju Maríia</i>
Fecha:	2014
Autor:	Luis Antonio Hernández Ayala
Lugar:	Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Cuaresma; mujer niña Yoreme; pureza; representación; María Santísima; ceremonia; tradición
Acervo:	<i>Itom Yolem jiaawi</i>



Las Marías son niñas que desde muy pequeñas están inmersas en las fiestas tradicionales, ceremonias, rituales de estas comunidades indígenas del pueblo de Charay, para lo cual el Profr. Melitón Yocupicio Llanes (2024), oficio y músico tradicional mayor de este Centro Ceremonial, en entrevista nos comparte:

Si la mujer ahí, en la representación de María aprende a valorar a Jesucristo y todo lo que ahí se hace, con el respeto que se requiere, en la vida real y en el quehacer cotidiano, esa religión o influencia cristina predestina la formación de las mujeres en el respeto hacia las personas mayores, a sus padres, abuelos, tíos y personas de la comunidad en edad avanzada para que no sean desamparados, asegurando así las atenciones y cuidados dentro de sus familias. A través de esta ritualidad se forma en valores a las mujeres yoremes desde muy temprana edad, con el propósito de que conozcan su deber como hijas, como nietas, como sobrinas, incluso como esposas que tienen que aprender a respetar, lo que es mayor, la grandeza, no solo por Dios, por el padre o por lo que representa Jesucristo en el pueblo y aquí en la tierra, sino también por la fe y la espiritualidad que es la parte que se lleva adentro y a nivel de conciencia, sobre todo en una mujer que ha sido María y que ha crecido con ese valor.

Durante la crucifixión de Cristo estaban tres mujeres cuyo nombre era María, además de su madre, María de Cleofás, María Magdalena y María Salomé, la madre del apóstol Santiago; la comunidad yoreme asume con tal valor y significado ese pasaje del evangelio, por lo que deciden representar a estas tres mujeres asignando tan digna y pura representación a las niñas.

Con el paso del tiempo, la devoción y fe de los yoremes va creciendo; junto con sus creencias, la forma de comprender la divinidad y espiritualidad empieza a ser cada día más niña quien, a través de mandas hechas por sus padres o sus abuelos, se une a representar el papel de las Marías, aumentando el número de ellas sin importar la cantidad, sino más bien la fe de su representación, tal y como lo vemos en las fotografías de esta galería.

Imagen: 15

Título:	<i>Yün Maríiam</i>
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Centro Ceremonial “Purísima Concepción”, Pueblo de Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Fiesta; mujeres yoremes; tradición; ceremonia; participación
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez



Imagen: 16

Título:	<i>Marianito y las Marías.</i>
Fecha:	2022
Autor:	María Guadalupe Bacasegua Llanes
Lugar:	Ej. Pochotal, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Mujer Yoreme; Convergencia; ceremonia; tradición; saberes y conocimientos ancestrales
Acervo:	Colección familia de María Bacasegua



Es evidente la devoción con que las Yoremes del Centro Ceremonial “Purísima Concepción” de Charay dedican su tiempo completo a participar en cada uno de los rituales tradicionales en los que consagran su fe

natural, basada en su cosmovisión, con el sincretismo cristiano mediante sus actividades religiosas en el espacio de la ramada, donde se rinde culto al Juyya ánia – Mundo del monte, donde converge el simbolismo social, natural y espiritual, representado por las y los yoremes, los animales, las plantas, la tierra, el agua y las imágenes de los santos.



Imagen: 17

Título:	<i>Purísima Concepción</i>
Fecha:	2024
Autor:	Moisés Rosalío Valdez López
Lugar:	Charay, El Fuerte, Sinaloa, México
Temática:	Santos, símbolos y elementos sagrados
Acervo:	Colección étnica de Moisés Valdez

A manera de cierre

La relación establecida entre la población del pueblo yoreme con los santos nos da muestra de la conexión especial con la divinidad y lo sagrado; por tal razón, es importante resaltar en este ámbito la representación del género femenino, ya que en este contexto y a través de esta imagen, vemos cómo prevalece la devoción por venerar a sus santidades y símbo-

los que representan a la mujer, mediante su Santa Patrona “Virgen de la Purísima Concepción”, Virgen de Guadalupe y la muñeca de pasionera, ponderando un especial y profundo valor y respeto.

Es por ello que se hace necesario dar a conocer las imágenes de mujeres yoremes mediante estas galerías fotográficas que representan una clara e importante evidencia de la participación de las mujeres yoremes en la vida social, política, tradicional y ceremonial del pueblo. Imágenes capturadas desde una perspectiva sana de conservar el momento, de perpetuar la fe y la devoción, y sin ponderar la vanidad del protagonismo, permiten que se vea lo que se hace y no se valora, lo que no se dice, pero que sí pasó y que ahí está, lo que generará la historia del pueblo y de su gente, que generación tras generación dictará los patrones para preservar la tradición, gracias a esas mujeres extraordinarias que poseen la sabiduría y el conocimiento para continuar el legado del pueblo, guiando a sus niños y jóvenes con su ayuda, intercesión y esclarecimiento de sus prácticas y saberes.

La importancia de lo femenino en la sociedad yoreme del pueblo de Charay, ha reproducido muy puntualmente modelos de acción que han respondido pertinentemente a los fuertes embates de discriminación y desplazamiento social, donde la mujer ha sido relegada, pero que hoy en día, y gracias a las fehacientes evidencias reflejadas por las imágenes de estas mujeres, se reivindica su valor, en todos los sentidos, resaltando sus virtudes y cualidades que imperan en todos los ámbitos de la humanidad, pues en la vida ceremonial y comunitaria ha habido mujeres que han destacado no solo por su edad, ni por su preparación académica sino también por sus formas de ser y de pensar, convirtiéndose en ejemplos de inspiración para otras mujeres yoremes, puesto que lideran procesos de cambio en estrecha vinculación con su realidad y contexto.

Referencias

- Coordinadora de Mujeres Líderes Territoriales de Mesoamérica. (s. f.). Mujeres mesoamericanas. <https://www.mujeresmesoamericanas.org/>
- Ortega González, R. (2010). Cambios y permanencias en la cultura mayo-yoreme durante el siglo XX: Una mirada histórica desde la fotografía. En R. Mendieta Vega & F. Rodelo Mendoza (Coords.), *Repercusiones socioculturales de la Independencia y la Revolución Mexicana en Sinaloa: Nuevas miradas* (pp. 375–437). Gobierno del Estado de Sinaloa; Instituto Sinaloense de Cultura; Comisión Estatal para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución Mexicana.
- Uriarte Angulo, G. (2003). *Sinaloa yoreme: Sus fiestas y sus danzas, entre el catolicismo y el Juyya Annia*. Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional.

Entrevista

Yocupicio Llanes, Melitón. (2024).

Aportaciones fotográficas

Antonio Valenzuela Llanez
Moisés Rosalío Valdez López
María Guadalupe Bacasegua Llanes
Luis Antonio Hernández Ayala

Capítulo 6

Etnografía de la fiesta a la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque, El Fuerte, Sinaloa

Elsa Yadira Huicho Galaviz

<https://doi.org/10.61728/AE20257699>



Antecedentes

En la cosmovisión del pueblo yoreme hay diversos motivos para celebrar fiesta; la celebración a la Santa Cruz es una de las que aún conserva fuerte fervor por parte de los integrantes del grupo. Este ritual tiene su origen el tres de mayo de 1795, en la comunidad de El Mezquital, El Fuerte, Sinaloa. Cuentan los ancianos que la señora Basilia Quijano se encontraba lavando ropa en un ojo de agua debajo de un árbol de mezquite; afirman que escuchó una voz de la parte alta que se dirigía hacia ella. La voz salía de la parte alta del árbol, de entre sus ramas y troncos; la voz le pide hacer caer el árbol, cortar la cruz que se formaba con los troncos del mezquite.

La señora Basilia, pensando que quien le hablaba era una persona natural, le responde que baje del árbol porque es muy alto y se puede caer, pero al mirar hacia arriba y buscar entre las ramas, se percató de que no hay nadie y que la voz sale de algún lugar del árbol. Ella atenta a la voz que le seguía hablando; los miembros del grupo afirman que en ese momento quien le hablaba a la señora Basilia era la cruz que se formaba de los troncos y que le pusieron por nombre la santísima Santa Cruz.

En esos momentos le pide le ofrezcan fiesta de cuatro días cada tres de mayo; de esa manera nace para el pueblo yoreme lo que conocen como fiesta granda a la santa cruz en el Teroque. De la misma manera recibe las indicaciones y nombres de los que participarían como fiesteros, serían 12 personas, pero además recibieron los nombres de los cargos y las funciones que tendrían en los momentos de la celebración.

La señora Basilia compartió con sus familiares que aquella voz que le pidió la fiesta respondería necesidades y peticiones que ellos tuvieran, que él proveería todo lo que necesitaban, y les pide corten la cruz y no la muevan de ese lugar. Sorprendida, sale a su hogar a buscar a su esposo y habla con él de todo lo sucedido. El esposo confía en lo que la señora le cuenta y deducen que quien se les presentó es un ser espiritual que estaba buscando comunicarse con el pueblo yoreme.

El hombre procede a hacer caer el árbol de mezquite y corta la cruz que se formaba de los troncos del árbol. De esa manera se formó físicamente la cruz, la cual santificaron, pero al mismo tiempo nace un motivo de celebración para el yoreme; aunque hay aspectos que se han modificado, también hay otros que permanecen intactos, pues el grupo conserva el mismo entusiasmo, el mismo ánimo y la misma fe con la que iniciaron los ancestros.

Actualmente, la que llamaron Santa Cruz se encuentra durante todo el año en la comunidad de El Mezquital; sin embargo, comentan los yoreme que, después de la guerra de independencia, familias ajenas al pueblo, los yoris, se llevan la cruz a la comunidad de El Teroque con la intención de quitarla al grupo yoreme e inician a realizar la fiesta en ese lugar. Es así como se festeja fiesta a la Santa Cruz en el Teroque; sin embargo, aquella figura de cruz cortada el 3 de mayo de 1795 por el esposo de la señora Basilia regresa a la comunidad de El Mezquital por familias del pueblo y actualmente la conserva la familia del señor Bruno Valenzuela, quienes son los descendientes de la señora Basilia.

Cabe mencionar que la familia del señor Bruno le construyó una capilla y desde ese momento realiza fiesta en su hogar en dos fechas diferentes al tres de mayo, momentos distintos a la capilla construida en el domicilio donde actualmente se encuentra la deidad y vive la familia. Las fechas distintas al tres de mayo, estas celebraciones se realizan en el domicilio particular de la familia en la comunidad de El Mezquital.

La familia donde permanece son los descendientes de los primeros iniciadores de la celebración; en esa capilla que han construido no solo rinden fiesta, sino que en ese lugar practican y enseñan a las nuevas generaciones la tradición del grupo. El señor Bruno afirma que cuando él se vaya, sus hijos y nietos están preparados para continuar realizando fiesta grande por motivo de la Santa Cruz.

Así surge la celebración a la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque viejo, como comúnmente es conocida, y muy visitada durante la fiesta.

Los doce nombramientos

Los nombres de los doce que participan en la fiesta y la descripción de cada uno de ellos, al mismo tiempo que el significado de los cargos, es

también para el pueblo un elemento fundamental y que es necesario analizar, pues se conservan desde los inicios de la celebración.

A continuación se muestran los nombramientos de los doce personajes que participan en la fiesta, en el orden de la estructura que integra un grupo de fiesteros, así como las funciones de cada uno de ellos, de acuerdo con la cosmovisión del grupo yoreme.

En primer lugar, se encuentra el *Alperes yowe*. Previo a la fiesta, es responsable de alquilar a los oficios (músicos, danzantes); al momento de la fiesta, es responsable de la organización desde el inicio hasta el final en coordinación con alperes secaria, parina yowe, *tenanchi yowe* y *alawasim yowe*. El *alperes yowe* es así mismo responsable de coordinar y representar todas las ceremonias relacionadas con la Santa Cruz, ya sea al interior del sitio sagrado como fuera de él.

En segundo lugar está el Alperes secaria; este es el suplente; en caso de que el alperes yowe no pueda asistir, él toma el lugar del alperes mayor cuando este le delega responsabilidad cuando no puede ejercer la función como tal.

Posteriormente, se encuentra el *Alawasim yowe*. Previo a la fiesta, es el encargado de traer consigo quince días el tambor y el gato montés y los siguientes quince días lo transfiere al *alawasim* secaria.

El cuarto en el grupo es el *Alawasim* secaria él está a la orden del *alawasim* mayor, es el auxiliar y juntos reciben y preparan el ritual del *kaanariam*.

Continúa en el orden el *Parina yowe*, es el responsable de la bandera grande, quince días previo a la fiesta trae la bandera, para posteriormente entregarla a parina secaria y tenerla con el quince días más.

Sigue el parina secaria, es el segundo del *parina yowe*, y juntos son madrina o padrino que recolecta y administra el dinero, cigarros, cuetes y ofrendas de los santos, que se utilizará en la fiesta (tesorero del grupo). Tiene la función de vestir a la Santa Cruz, así como hacer los cambios de hábitos (vestidos) como los nombran los yoreme, durante la fiesta a la Santa Cruz los cambios de vestido son realizan en distintas ocasiones, los parina resguarda los vestidos, son también responsables de adornar el altar.

El séptimo en la lista es el *Tenanchi yowe*, el resguarda el tambor, las banderas y todos los artículos ceremoniales.

Posteriormente, se encuentra el Alawasim yowe. Previo a la fiesta, es el encargado de traer consigo quince días el tambor y el gato montés y los siguientes quince días lo transfiere al alawasim secaria.

El cuarto en el grupo es el *Alawasim secaria*; él está a la orden del alawasim mayor, es el auxiliar y juntos reciben y preparan el ritual del *kaanariam*.

Continúa en el orden el *Parina yowe*; es el responsable de la bandera grande. Quince días previo a la fiesta trae la bandera, para posteriormente entregarla a *parina secaria* y tenerla con él quince días más.

Sigue el *parina secaria*; es el segundo del *parina yowe*, y juntos son madrina o padrino que recolecta y administra el dinero, cigarros, cuetes y ofrendas de los santos, que se utilizará en la fiesta (tesorero del grupo). Tiene la función de vestir a la Santa Cruz, así como hacer los cambios de hábitos (vestidos), como los nombran los yoreme. Durante la fiesta a la Santa Cruz, los cambios de vestido se realizan en distintas ocasiones; los *parina* resguardan los vestidos; son también responsables de adornar el altar.

El séptimo en la lista es el *Tenanchi yowe*; él resguarda el tambor, las banderas y todos los artículos ceremoniales.

Introducción

Con la llegada de la colonización al territorio de lo que se conoce como *Abya Yala*, los grupos originarios enfrentaron una lucha constante de resistencia, lucha que han tenido que mantener para conservar los sistemas de creencias tradicionales que están inmersas dentro de la cosmovisión de cada pueblo. El grupo étnico de los yoreme mayos de Sinaloa es un claro ejemplo de la magnitud de esas luchas, pero sobre todo de la fuerza de su resistencia, pues a pesar de un sinnúmero de intentos por imponer una cultura distinta y eliminarlos en sus formas de vida, conservan presencia significativa, que si bien es cierto ha disminuido considerablemente, aún conservan expresiones culturales que los identifican del resto de los grupos.

La fiesta grande a la Santa Cruz es una práctica del pueblo yoreme vista como una celebración que integra distintivos particulares y conserva muchos elementos sagrados que los define como grupo, aun cuando la

fiesta por este motivo se realiza en distintos lugares (en Cahuinahua, El Fuerte y La Playita de Casillas). La de mayor referencia y más concurrida de la región es la que se celebra en la comunidad de El Teroque, El Fuerte, Sinaloa, pues se trata de una fiesta muy completa que integra diversos elementos propios de la cosmovisión yoreme.

El pueblo tiene distintos motivos para celebrar fiesta grande, como se conoce comúnmente entre los miembros del grupo, haciendo referencia a aquellas celebraciones que tienen duración de dos o más días. La fiesta a la Santa Cruz se encuentra en esta categoría; son tres grupos de fiesteros los que participan en los distintos momentos de la fiesta, es decir, tres grupos con doce integrantes cada uno, pues se trata de una fiesta grande.

Actualmente, los doce nombramientos que formaron un primer grupo en el origen de esta celebración no han sido modificados; los conservan, pues son los mismos nombres con los que actualmente se les identifica durante la fiesta, y desde sus antepasados hasta hoy se consideran privilegiados al conservar la tradición del pueblo.

En la fiesta a la Santa Cruz en el Teroque, El Fuerte, participan tres grupos: El primer grupo es el de los *Buere pajko*, *buere*, que significa grande, y *pajko*, que significa fiesta (este es el grupo mayor porque participan tres días y dos noches).

El segundo grupo es Bemela pajko, *bemela*, que su significado es nuevo (entrantes, es decir, aquellos que se integran a participar en la fiesta por primera ocasión). Este grupo reúne y organiza a quienes serán sus oficios (danzantes) y la parada de músicos; son los ahijados del grupo de fiesteros viejos, los que van de salida.

Y el tercer grupo es el *Muera pajko*, *muera* que hace referencia a viejo o de salida; son el grupo de fiesteros viejos que participan por último año en la fiesta. Este grupo fue responsable de reunir y organizar al grupo de los fiesteros nuevos; por lo tanto, vienen a hacer sus ahijados en la fiesta a la Santa Cruz.

Cabe mencionar que los tres grupos participan en distintos momentos según el orden en la estructura de la fiesta grande del pueblo yoreme a la Santa Cruz en el sitio sagrado en la comunidad de El Teroque.

El grupo originario se autodetermina como yoreme. Su nombre proviene de la lengua originaria y su significado los define como: yorem, que

se compone del vocablo *yoore* y de la partícula *me*, que significa “el que nace a la orilla”. Yore: respeto. Mayo: Proviene de la palabra *mayoa*, que significa orilla, por lo que el significado de yoreme mayo es el que nace a la orilla y respeta.

En la Cosmovisión del pueblo yoreme se integran cuatro mundos fundamentales de los que nace el *yorem ánia* (mundo yoreme): el primero es el *juya ánia* (mundo del monte), el *téweka ánia*, el *Bawwe ánia* y el *Buiyya ánia*. El primero es el mundo del *teweca ánia*, de estos cuatro mundos surge todo un sistema de creencias y saberes que son el fundamento que sostiene las distintas expresiones culturales del grupo, para el pueblo yoreme que vive y practica la fiesta grande por motivo de la Santa Cruz significa vivir la espiritualidad, pues esta es el origen de todo lo que realizan, se trata de una manera de entrelazar el alma y el ser con el mundo del monte, con el *juya ánia* ya que el grupo conserva una gran devoción por este mundo pues dentro del pensamiento yoreme ahí se vive la espiritualidad y por lo tanto es donde nace la vida. Siendo esto lo que los mueve a realizar todas las expresiones culturales tradicionales que viven durante los cuatro días de fiesta. No solo son creencias, sino formas de vivir que han tenido los ancestros y que les ha permitido atender todas las áreas que como ser humano tienen, para ellos y según Moctezuma y Vázquez (...). La tradición juega un papel sumamente importante para su cohesión como grupo étnico (Moctezuma y Vázquez, 2014, p.171). Lo que para muchos se trata de actos irrelevantes e inexplicables para el yoreme representa un todo del ser yoreme, la manera de fortalecer la identidad colectiva, de compartir las formas de pensar, de ver el mundo y la vida, de comunicarse, de convivir como grupo y de manifestar hacia el exterior la existencia de otras formas de pensar, todas las expresiones culturales tienen que ver con una emergencia de estas prácticas como producto de una violencia epistémica en la que el pueblo se ha visto inmerso, ya que para aquellos que no comparten la cosmovisión yoreme intentan eliminar esa forma de pensar y de vivir por lo que ejercen una violenta epistémica sobre esos otros pensamientos de las culturas que históricamente se han considerado inferiores. Como la cultura dominante tiene sus propios criterios de selección de lo aceptable y lo no aceptable, parámetros en los que la raza es una variable que consideran

de gran peso y que viene a fortalecer los intentos por eliminar distintas formas de pensar, el color de la piel sigue siendo un factor importante al momento de dar credibilidad y peso a la palabra, y cuando se trata de lo que piensan o dicen los grupos originarios carecen de valor y sin discusión se depositan en lo cuestionable, por lo cual todas las prácticas socioculturales del pueblo también son producto del racismo epistémico que han padecido, ya que desde la llegada de la colonización y con ello la llegada de los blancos se inicia un proceso de resistencia que no ha llegado final.

Descripción de la fiesta a la Santa Cruz en la comunidad El Teroque

Durante la fiesta, la comunidad recibe a un gran número de visitantes, aunque de forma general la mayoría de las personas que desconocen el yorem ánia (mundo yoreme) consideran que la celebración se lleva a cabo solo el día tres de mayo, y por tal motivo es el día en el que la afluencia es mucho mayor.

La fiesta a Santa Cruz es una fiesta grande que consta de cuatro días, y donde los miembros del grupo que conocen, practican y enseñan la cultura del pueblo comprenden que para realizar la fiesta como los ancestros lo hacían, es necesario reunir todos los elementos.

Previo a la fiesta

Con meses de anticipación se lleva a cabo lo que entre el grupo llaman conquista; consiste en la entrega de la *sewa*. En la fiesta a la Santa Cruz, lo entrega la parina *yowe al alawasim yowe* por indicaciones del aperes yowe; realizan la entrega de la *sewa* frente a la cruz del solar, es decir, en el campanario donde se realiza la fiesta a la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque. Los *alawasines* (el mayor y el segundo) salen corriendo del lugar y llegan corriendo al domicilio particular de los oficios; al llegar, se dirigen directo a la cruz del patio, dan una vuelta, se quedan frente a la cruz esperando a que salga el casero..

El *alawasim* mayor coloca el cuero del gato montés (*missi bewa*) tendido frente a la cruz y encima coloca la *sewa* (cigarros, cerillos, dinero

y paño); ahí esperan a que salga el casero. Al salir el casero, se dirige hacia la cruz y, si toma la *sewa* que los *alawasines* han colocado en la cruz, es el momento en el que acepta ser oficio en la fiesta Santa Cruz. Todos se persinan, mustean (adoran), hacen el saludo de manos y dan vuelta más a la cruz. El *alawasim* recoge el cuero del gato y el oficio le invita a pasar y tomar un café; en ese momento los oficios adquieren un compromiso espiritual con la Santa Cruz.

Una vez completados los oficios, realizan el parlamento entre fiesteros para delegar responsabilidades y dar comisiones de acuerdo al rol de cada uno; lo hacen en el sitio sagrado, en el campanario (lugar donde realiza la fiesta en el Teroque).

El *alawasim* mayor solo le lleva la *sewa* a los oficios mayores, *labelero yowe*, *tampolero masso*, *buiklero mayor* y al *pajkoola mayor* para que él le entregue al segundo. El *alawasim* les dice a los oficios: “Le traigo un saludo (*sewa*) en nombre de la Santa Cruz para que vaya a servirle en la fiesta”.

Día 1 (antevíspera, primero de mayo)

En la antevíspera participa el grupo de los *Buere pajko*; los doce integrantes del grupo llegan al lugar de la fiesta (campanario) alrededor de las cinco de la mañana con todo el instrumental para la música: arpa, violines, tambor. Están preparados con el equipaje completo, las prendas de la vestimenta que usarán los danzantes durante la fiesta. En el lugar hay tres tiendas; así las nombra el grupo. Son casas hechas de palos del monte, específicamente palo de álamo; como paredes usan hule negro y para el techo colocan ramas frescas del árbol del álamo. Estas tiendas tienen un orden específico que tiene que ver con los tres grupos de fiesteros con sus doce integrantes y la manera en que participarán durante la celebración; es en las tiendas donde los fiesteros guardan su instrumental y sus pertenencias.

La primera tienda corresponde al grupo de fiesteros nuevos, el grupo de los *Bemela pajko*; enseguida se encuentra la tienda de los doce de la fiesta grande, el grupo de los *Buere pajko*, y por último la tienda de los doce fiesteros salientes, los viejos, el grupo de los *Muera pajko*, es decir, los fiesteros que es el último año que participan en la fiesta a la Santa Cruz.

En la antevíspera el rezandero habla con los grupos de fiesteros que participan en la celebración, les informa los rezos y cantos que entonara pero sobre todo especifica los momentos en que es necesario realizarlos, les pide que tengan todo preparado para hacer las oraciones sin contra tiempo.

Como toda fiesta yoreme inicia y se concluye con el ritual del *kaanariam*, uno de los rituales más antiguo y sagrado para el pueblo, el significado del nombre de este ritual es el hombre que no hizo fuego (que no atizó) en él se detalla cómo fue la vida en la antigüedad, como fueron los primeros hombres que hicieron fiesta, quienes fueron los primeros danzantes, en el *kaanariam* se pide permiso al *juya ánia* y al dios antiguo.

En la fiesta a la Santa Cruz en El Teroque no es la excepción; inicia con el ritual del *kaanariam* antes de que caiga el alba. El ritual se realiza en dos momentos: en el primero, el *alawasim* guía a los *pajkoolas* a la enramada; en la cosmovisión yoreme, están siendo guiados al mundo del monte y a lo que en él se encuentra; para ellos es un lugar muy especial porque en él van a bailar como lo hacían en la época prehispánica, en el monte, en el llano, en la enramada, pues para el pueblo es la iglesia vieja de ramas en la que bailan toda la noche; según la filosofía y religión antigua, la vida nace en el monte.

En ese momento, violines y cantadores están tocando el son del *kaanariam*, un son muy conocido por el grupo; en uno de sus versos, el son hace referencia a la palabra juego, es decir, los danzantes juegan en el monte. Al llegar en la enramada los *pajkoolas* realizan tres vueltas en contra de las manecillas del reloj, posteriormente todos se conducen hacia el altar, en el altar los *pajkoolas* se retiran la careta y la colocan hacia atrás, en ese momento el *alawasim* se arrodilla y los *pajkoolas* quedan frente al altar, todos se persinan en tres ocasiones, al terminar los *pajkoolas* y el danzante de venado se arrodillan y el *pajkoola* mayor hace un corto sermón en lengua yoreme, en él pide permiso a la Santa Cruz, al terminar el sermón todos se ponen de pie, se persinan nuevamente y todos los *pajkoolas* adoran a la Santa Cruz, lo hacen en orden, el venado y el *alawasim* son los últimos en adorar, al terminan de adorar se persinan una vez más y se colocan de espalda al altar y quedan de frente mirando hacia la cruz de patio.

El *alawasim* los dirige hacia la cruz de patio en el mismo orden; al llegar a la cruz, dan una vuelta por el lado derecho de la cruz y, al finali-

zar, los *pajkoolas* y el venado se colocan enfrente de la cruz; el *alawasim* se encuentra detrás de la cruz. Todos se persignan en tres ocasiones y el *pajkoola* mayor hace un sermón en lengua yoreme para pedir permiso a la cruz patio; al terminar el sermón, se persignan de nuevo en tres ocasiones; en este momento, el *alawasim* se encuentra arrodillado.

En la cruz de patio se encuentran los tizones que el *alawasim* ha colocado, están listos para ser entregados a los *pajkoolas*. Lo hacen enfrente de la cruz, pero antes el *alawasim* entrega los cohetes empezando primero por el *pajkoola* mayor luego al segundo y por último al venado, después de entregar los cohetes hace la entrega de los tizones en el mismo orden.

El *pajkoola* mayor le dice al *alawasim* que les permita el permiso para la quema de cohetes; el *alawasim* les concede, y los *pajkoolas* y el venado se dirigen a quemar. El *pajkoola* mayor es el primero en quemar un cámaro; el resto de los *pajkoolas*, seguidos por el venado, queman los cohetes. Con la quema del cámaro y los cohetes, el pueblo yoreme anuncia que la fiesta a la Santa Cruz en el Teroque ha iniciado, pero también con el sonido de estos se aleja todo lo malo del lugar. Al escuchar estallar el cámaro, los cantadores y violinistas dejan de tocar y cantar.

De nuevo se ordenan en filas, siendo guiados por el *alawasim* hacia la cruz. Al llegar, los *pajkoolas* se colocan de frente a la cruz; el *alawasim* se coloca detrás. Todos se persignan en tres ocasiones para después regresar los tizones al *alawasim*, quien los coloca en el suelo junto a la cruz. Siguiendo guiados por el *alawasim*, dan una vuelta a la cruz, y al concluir esa vuelta inicia el segundo momento.

El *alawasim* guía a los *pajkoolas* hacia la enramada; dan nuevamente tres vueltas en contra de las manecillas del reloj. Los *pajkoolas* se colocan las caretas de nuevo enfrente antes de entrar al juya ánia. El *alawasim* los dirige al arpa; estando frente al arpa los *pajkoolas*, el *alawasim* coloca el bastón en uno de los huecos del arpa y se arrodilla durante todo el ritual a un costado del arpa. El *pajkoola* mayor toma el bastón, inicia a pedir permiso al juya ánia y al dios antiguo que los deje sacar los animales y trabajar dentro del monte. Durante el sermón, los violines y los cantadores empiezan a entonar cantos. Cuando el *pajkoola* mayor termina el sermón, el venado se quita la cabeza y se retira, y siguen solo los *pajkoolas*; es en este momento que están sacando del arpa los animales que son los alimentos que les brinda el monte.

Al terminar el sermón del *pajkoola* mayor el resto de los *pajkoolas* se percatan que hay mucha tierra, el *pajkoola* mayor raya el suelo simbolizando que está haciendo la repartición de la tierra, y bendice la tierra a los cuatro puntos cardinales, con el bastón forma una cruz en el suelo para luego iniciar un dialogo en yoreme donde los *pajkoolas* comentan que hay que trabajar la tierra, empiezan las danzas que simboliza que están preparando la tierra para cultivarla, posteriormente el *pajkoola* mayor detiene el son que están tocando los músicos, en ese momento los yoreme que se encuentran presenciado el momento dicen ¿qué paso?, y el *pajkoola* mayor le responde de forma chusca y picaresca que no ha pasado nada.

Posteriormente, los *pajkoolas* se dirigen con el tampolero; en ese momento danzan haciendo uso de las sonajas, el tambor empieza a sonar y los *pajkoolas* a bailar enfrente del tampolero. Una vez concluidas las danzas, el *pajkoola* mayor saluda al músico mayor del violín y a los cantadores, al tampolero y luego al que toca la güeja. Después de saludar a todos los músicos, empieza la charra; se retiran las caretas, se las colocan hacia atrás. Para finalizar el ritual, el *pajkoola* mayor llama al *alawasim* para entregarle el bastón; de esa manera concluye el ritual del *kaanariam* de inicio de la fiesta a la Santa Cruz.

En el *kaanariam*, el primer son es ofrecido al hombre que no hizo fuego; está dedicado a los primeros hombres y a la Santa Cruz; en su filosofía están haciendo un recorrido en el monte. Cuentan los ancianos del grupo que en el principio el yoreme no sabía qué hacer para alimentarse, entonces le pidieron al Dios viejo que los ayudara. “*Itom atchay ola* (padre viejo)”, les respondió diciendo: “Vayan al monte; en ese lugar, en los troncos de los árboles encontrarán alimentos”. Al hacer esto, los yoreme encuentran miel, iguanas y ratas de monte y de esa manera fueron alimentados, pero les añade que solo tomarán del *juya ánia* (mundo del monte) lo necesario. Es así como el arpa debajo de la enramada representa los troncos de los árboles del monte; el *pajkoola*, de manera chusca y picaresca, busca en el arpa los alimentos.

Cuando el *pajkoola* mayor introduce en los huecos del arpa el palo y busca en ella los alimentos, del hueco del medio para arriba están sacando miel; ahí están las abejas. Del hueco del medio hacia abajo están

las iguanas y en la parte más baja del arpa se encuentra el hueco donde se encuentran las ratas. Comentan que los hombres cazadores traían sus arcos, sus flechas, sus lanzas, su funda y también traían su honda de tirar piedras; los yoreme salían a buscar comida en el monte.

En ese momento del arpa que simboliza el tronco del monte del que salen tres iguanas que se convierten en los cantores del venado: un venado que es el danzante, una rata que es el tambor y un chonte que es la flauta, el enjambre de abejas que son los violines y el arpa. Y el *alawasim* es el que representa al gato montés; es quien los conduce hasta el arpa.

Al terminar el *kaanariam*, las cocineras pasan al lugar donde se prepararán los alimentos durante los cuatro días. Todo está listo para realizar la fiesta; ya han pedido permiso al monte y han solicitado que todo salga bien, que no exista ningún contratiempo durante los días de celebración.

Al atardecer, una parte de los fiesteros, *pajkoolas* y rezanderos caminan a la comunidad de El Mezquital, el lugar donde se encuentra la Santa Cruz. Para este momento ya hay presencia de personas que los acompañan de distintas comunidades vecinas y que se han preparado para hacer fiesta. Vale la pena aquí retomar que la Santa Cruz se conserva durante todo el año en esta comunidad; los fiesteros se trasladan caminando al lugar donde se encuentra la deidad. Otra parte del grupo de los Buere pajko se queda en el lugar sagrado a esperar el momento de iniciar el encuentro y la llegada de la Santa Cruz a la comunidad de El Teroque.

Al llegar a la comunidad de El Mezquital, se dirigen hacia la capilla donde se encuentra en el domicilio particular de la familia del señor Bruno; en medio de mucha gente que ha sido fiel a esta tradición, los acompaña y unos más los reciben en ese lugar. Al llegar, el rezandero hace algunos rezos; los fiesteros menores (*tenanchi*, *parina* y *alawasim punta*) toman a la Santa Cruz, aquella que fue cortada en el año de 1795 en el ojo de agua ya mencionado, e inician el camino; se dirigen a la comunidad de El Teroque; el rezandero continúa haciendo rezos durante el camino. El grupo hace un espacio, lo llaman “parada” *jopanaun* (descanso); lo hacen en casa de la señora Berta, que se prepara todos los años para recibir a la Santa Cruz. Hay un altar preparado en la enramada que ha hecho en su hogar; comentan los yoreme que es en ese lugar donde se ha llevado a cabo el descanso durante mucho tiempo. De esta manera, la familia de la señora Bertha expresa adoración y agradecimiento a la Santa Cruz.

Los fiesteros dejan a la Santa Cruz en el lugar del descanso; en el lugar del descanso se quedan el tiempo que tardan en llegar los fiesteros con los oficios que salieron al lugar de la fiesta. Estando la deidad en el lugar del descanso, los fiesteros se regresan al lugar de la fiesta; allí esperan a que todos los oficios lleguen, ya que los oficios son de distintas comunidades; en ocasiones son oficios de Sonora. Al estar presentes todos los oficios, se visten, se preparan con toda la vestimenta; al estar todos preparados, bailan un primer son en el lugar de la fiesta, en el campanario de la comunidad; bailan el son para que el lugar se limpie de todo lo malo y así recibir a la Santa Cruz. Al terminar ese son, tanto pajkoolas como venados (fiesteros y oficios) toman el camino de nuevo al lugar del descanso.

Al llegar a la casa de la señora Bertha, antes de levantar a la Santa Cruz, bailan un son en señal de petición de permiso. Terminando la danza, el cubaulero hace el llamado para realizar el *jinanki*; se ordenan todos: los fiesteros mayores en la cruz de patio de la casa, seguidos de los oficios labelerom (músicos); al lateral izquierdo, los cantadores de venado; por el lateral derecho, de frente a los danzantes que están en medio, ordenados de manera horizontal y jerárquicamente frente al tampolero, que se encuentra a su vez frente a la Santa Cruz.

El *pajkoola* mayor indica el inicio, se percina indicando al tampolero que toque el son del *jinanki*, un son que lleva el mismo nombre que la procesión, los pajkoolas marcan con sus pies una cruz primero frente al tambor y luego de frente a las banderas, a los fiesteros, mueven a la Santa Cruz, los *pajkoolas* al frente con el tambor y violines, los cantadores entonan cantos en el santo *jinanki* lo hacen por estaciones, son tres estaciones antes de llegar a la cruz del patio, continúan con una vuelta a la cruz y salen del solar a la calle, es una procesión que realizan, los *pajkoolas* van al ritmo del tambor moviendo las sonajas, van haciendo reverencia a la Santa Cruz en distintos lados, el venado danza al lado de los *pajkoolas*, al terminar las reverencia el *pajkoola* mayor grita en señal de alegría, con el grito le siguen el resto de los, se mueven las banderas, dan tres vueltas haciendo lo mismo.

El resto del grupo que se quedó en el lugar sagrado, y que son parte de los *Buere pajko* se encuentran trabajando en decorar el altar donde van a colocar a la Santa Cruz en la enramada.

Una vez concluido el descanso, continúan el camino a la comunidad de El Teroque, siguen caminando, el rezandero sigue haciendo rezos; el resto del grupo que se quedó preparando el altar inicia también el camino para el encuentro; saben que se acercan los que traen a la deidad. Al llegar al lugar sagrado, al campanario en la comunidad de El Teroque, todo está listo; colocan a la Santa Cruz en el altar y un gran número de yoreme de distintas comunidades llegan para celebrar. En ese momento realizan de nuevo el ritual del *jinanki*; en este ritual solo se hace una estación. El rezandero lleva a cabo rezos en el altar; al concluir, es el altar el lugar en el que él se queda. Al mismo tiempo, las mujeres yoreme, las cocineras, preparan las hornillas y todos los utensilios para preparar cocido, tortillas y café; comen y conviven, conversan en yoreme y español, cargan con sus hijos de distintas edades, disfrutan la convivencia como hermanos yoreme; así se definen entre ellos.

En la antevíspera, los tres grupos ordenan todos los instrumentales personales de los fiesteros y oficios en las casas o tiendas previamente preparadas para alojarlos. Por la noche, los oficios tocan sones y bailan haciendo alusión al juya ánia. Desde la primera noche, el rezandero recibe a personas que traen a él hábitos para que los bendiga.

Día 2 (vísperas)

Inicia desde las primeras horas del día, al caer el alba; los *pajkoolas* bailan sones por la mañana; en esos momentos los sones hacen referencia a la vida cotidiana del yoreme. El maistro rezandero se encuentra en el altar haciendo rezos. Los oficios se van a descansar para regresar por la tarde para continuar la fiesta.

En la mañana del día dos, las cocinas se preparan, pues es la víspera del día de la celebración y saben que esperan un gran número de asistencia de personas de distintas comunidades vecinas y de la región. Las mujeres yoreme hacen tortillas de harina y de maíz, preparan *wakabaky*, menudo, pozole y pan, toman refrescos, café; los hombres, vino, cigarrillos; todo tienen listo, pues la noche del día dos inicia el festejo del día de la Santa Cruz.

Mientras en las cocinas se preparan los alimentos, los oficios regresan al sitio sagrado al mismo tiempo que una gran cantidad de fieles

creyentes llegan a la comunidad; muchos de ellos llegan para cumplir distintas promesas hechas a la Santa Cruz. Todos traen ofrendas como flores, veladoras, toritos y castillos, dejan limosna en la canasta; el altar está lleno con diversas muestras de agradecimiento y adoración a la que llaman la santísima cruz.

Al lugar también llegan fiesteros de comunidades que pertenecen a diversos centros ceremoniales; con ellos traen a otras deidades como san Miguel, san Jerónimo de Mochicahui y la virgen de Guadalupe; llegan para acompañar a la Santa Cruz en la celebración.

Mientras tanto, los asistentes hacen largas filas para llegar hasta el altar; todos quieren tocar y adorar a la Santa Cruz, dejarle la ofrenda. Al llegar hasta el altar, las personas se persignan. El rezandero continúa en el altar haciendo rezos y cantos. Muchos de los asistentes lo acompañan en los rezos y los cantos; de la misma manera que la noche del día uno, durante la noche del día dos continúan llegando muchos yoreme, pero también yoris. Algunos de ellos, que aún conservan la tradición de los hábitos, llegan al lugar buscando al maistro rezandero para que bendiga los hábitos y haga oraciones; él los bautiza con agua bendita y lleva a cabo rezos y plegarias.

Después de que danzantes de los tres grupos terminan de bailar, salen todos los grupos de fiesteros para hacer la ceremonia al castillo. Este momento tiene una gran concurrencia de personas; es un ceremonial que reúne a yoreme y yoris. Hacen la quema del castillo en la víspera del día de la Santa Cruz unos minutos antes de las doce de la noche del día dos. El castillo que queman tradicionalmente lo compra el grupo de los *Buere pajko* (fiesta grande); es una ofrenda al grupo de los *Bemela pajko*, es decir, el grupo nuevo, ya que son los ahijados de los fiesteros viejos. Hacen una especie de conti al castillo, dan tres vueltas, mueven las banderas para la purificación espiritual del espacio, del castillo y todo lo que es utilizado en la fiesta; para el pueblo yoreme, el movimiento de las banderas purifica el rezo y el lugar; el maistro rezandero continúa haciendo rezos y alabanzas.

En este momento, los fiesteros del grupo de la fiesta grande son los que cargan las banderas; es el alperes mayor el que realiza la ceremonia del castillo, le dice a los ahijados, es decir, al grupo de los fiesteros nuevos, que en nombre del grupo y de la Santa Cruz y de todos los presentes se les hace entrega del castillo, y agregan que ellos en ese momento de re-

cibir el castillo están adquiriendo el compromiso de hacer lo mismo con los que serán sus ahijados cuando pasen el grupo de los *Muera pajko*. Los asistentes están atentos al ceremonial del castillo y se preparan para apreciar la quema; los yoris, aunque no conocen lo que los yoreme sienten al practicar los usos y costumbres de los antepasados, se sienten atraídos por la fiesta. Cabe mencionar que antes de ser quemado el castillo llevan a cabo la quema de un torito, cuando lo encienden el torito corre tras los fiesteros en tres vueltas al castillo y de esa manera concluye la entrega del castillo al grupo de los Bemela pajko (fiesteros nuevos), ya quemado el torito siendo las doce de la noche, en los primeros minutos del día tres de mayo continúan con la quema de castillo, el cual ya fue dedicado, y ofrecido a la Santa Cruz, ya está purificado para la quema, es el *alawasim* mayor en que enciende el castillo, los *pajkoolas* danzan con sonajas y ayalés, el venado baila al son de la sonajas, las banderas se hondean, el rezandero hace cantos hasta quemar por completo el castillo, con este ceremonial se anuncia que ha llegado el día en que la Santa Cruz es celebrada, es el día tres de mayo y con la fecha recuerdan aquel momento en que la Santa Cruz le habla y le pide fiesta a la señora Basilia que se encontraba lavando debajo del ojo de agua en la comunidad de El Mezquitil.

Los oficios continúan cantando y danzando; por la noche entonan sonos que hacen referencia al *juya ánia* (mundo del monte): el son del coyote, del burro, del perro y de la vaca. Los *pajkoolas* danzan y en ese momento se convierten en los animales del monte; los fiesteros se divierten, conviven y practican costumbres y formas de pensar la vida yoreme y el mundo del monte.

En las cocinas, las mujeres yoreme se encuentran preparadas con alimentos listos, pues en cualquier momento llegan a comer según cada uno sienta necesidad de hacerlo; les sirven café, menudo, *wacabaky*, se sientan con ellas a platicar; lo hacen en lengua yoreme y español. Las cocineras atienden conforme van llegando los fiesteros, oficios o algunos de los asistentes que deseen hacerlo. En la fiesta yoreme a la Santa Cruz, como en muchas de las fiestas, toman vino, fuman cigarros.

Día 3 (día de la celebración de la Santa Cruz)

Es la fecha en la que recuerdan cómo la señora Basilia escucha por primera ocasión a la Santa Cruz. Inicia el dos; por la noche trabajan los tres grupos. La ceremonia que hacen por la mañana es la ceremonia de las ofrendas; el grupo de los fiesteros viejos entrega al grupo de fiesteros nuevos una ofrenda que consiste en fruta, cohetes y despensa.

Para las once de la mañana el maistro rezandero vigila que todos los oficios y fiesteros estén preparados porque se acerca el momento de bajar a la Santa Cruz, de realizar el ritual que llaman (*conchepty*) participan los tres grupos de fiesteros, los viejos, los nuevos y los salientes, el alperes mayor de los tres grupos bajan del altar a la Santa Cruz, caminan un poco con ella, posteriormente la mueven en tres momentos, lo hacen hasta llegar al piso, los músicos siguen tocando los cantadores cantan, el resto de fiesteros siguen en los movimientos a la Santa Cruz con las deidades que están visitando, igual lo hacen en tres momentos hasta el piso, simulando una danza, los *pajkoolas* suenan las sonajas, los ayalés. Al concluir el *conchepty* el alperes mayor del grupo de los fiesteros viejos, el grupo que va de salida y el alperes mayor del grupo de los fiesteros nuevos se colocan una bata y una banda sobre la bata, se preparan para hacer la entrega y el recibimiento del ajuar que han usado durante la fiesta el grupo de los viejos, el *alawasim* le retira el rosario y se lo pasa al que lo recibe, el rezandero le hace rezos a los que van a entregar y de la misma forma hace rezos a los que van a recibir, el rezandero ordena los tres grupos en filas, cada grupo con los doce integrantes, primeramente al grupo de fiesteros de los *Bemela pajko*, es decir los nuevos que están entrando por primera ocasión en la fiesta, estos son los ahijados del grupo de los fiesteros viejos, la siguiente fila es del grupo de fiesteros de los *Buere pajko*, los de la fiesta grande y una fila más de los fiesteros que integran el grupo de los *Muera pajko*, es decir los fiesteros viejos que van de salida que participan por último año en la fiesta. El grupo de la fiesta grande son los que les entregan a los fiesteros del grupo de los nuevos todo el ajuar completo, y los fiesteros del grupo viejo que van de salida entregan el rosario y toda la vestimenta. El grupo de la fiesta grande también entrega el gato montés, el bastón, banderas; cada grupo tiene

todo el instrumental para los ceremoniales, pero este es el momento del ceremonial de la entrega y recibimiento. De la misma manera, el grupo de los *Muera pajko*, de los viejos que van a salir, hace la entrega de todos los instrumentos al grupo de los fiesteros nuevos. Después de esto realizan un conti alrededor de la capilla, dan tres vueltas, se persignan y adoran, salen todos los fiesteros de los tres grupos a despedir a las deidades que estuvieron de visita en la fiesta; la Santa Cruz acompaña a la salida junto con todos los oficios y el rezandero hace oración y alabanzas.

Día 4 (término de la fiesta)

Durante la mañana del día cuatro llegan los tres grupos de fiesteros que han estado participando en la fiesta a la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque, al campanario, el lugar donde realizan la fiesta los cuatro días. Llega el grupo de los *Buere pajko* (fiesta grande, el grupo mayor) con los doce integrantes, el grupo de los *Bemela pajko* (los fiesteros nuevos) con los doce integrantes y el grupo de los *Muera pajko* (el grupo de los fiesteros viejos, los que van de salida, quienes participan por últimos años en la fiesta) con los doce integrantes. Todos traen consigo por lo menos una escoba; algunas de estas escobas son de vara de monte. En el día cuatro, para concluir la fiesta, el rezandero llega al mismo tiempo que los grupos, ya que es el día en el que realizan la ceremonia de las escobas y que culminan la fiesta a la Santa Cruz.

El rezandero pide que recojan las escobas que han llegado; es este el momento en que todas las personas se acercan con las escobas; lo hacen frente a la cruz de patio. El rezandero pide a los tres grupos que se coloquen en filas; la primera fila corresponde al grupo de los *Bemela pajko*, los fiesteros nuevos que están participando por primera ocasión en la fiesta; enseguida se coloca la fila del grupo de fiesteros los *Buere pajko*, los de la fiesta grande, y al final el grupo de los *Muera pajko*, los fiesteros viejos que van de salida.

Al estar ordenados, los tres grupos acercan las escobas al maistro rezandero; él las baña con agua bendita y, haciendo rezos, las bendice. Los tres grupos siguen formados en filas; el rezandero hace la entrega de las escobas al grupo que se encuentra en la primera fila, posteriormente le entrega al

grupo que forma la segunda fila y, por último, al grupo que se encuentra en la última fila. Los fiesteros viejos le entregan las escobas a los de la fiesta grande y los de la fiesta grande le entregan escobas a los nuevos, a los ahijados. Los tres grupos se dan el saludo de manos para la despedida, pero también el saludo de agradecimientos de los que ya terminan con el compromiso de hacer fiesta a la Santa Cruz en el Teroque. En el momento de estar recibiendo las escobas, los fiesteros nuevos se queman cohetes. Muchos de los que se encuentran presentes en la ceremonia de las escobas piden una para llevarla a su casa; los fiesteros se la entregan y, al recibirla, se le pide que el próximo año asista a la ceremonia con una escoba nueva.

Cuentan los ancianos del grupo que para el yoreme que siente y vive la tradición del pueblo es muy importante tener una escoba bendecida en el hogar, pues en la cosmovisión del grupo, al barrer sus hogares con las escobas bendecidas, ahuyentan a los malos espíritus y los malos pensamientos.

Al terminar la ceremonia de las escobas, los fiesteros hacen tres paquetes de víveres, uno para el campanero, que es la persona que todos los domingos va al campanario para hacerla sonar, un paquete más para el rezandero, pues él ha estado durante los cuatro días de fiesta, y uno más para el cubaulero, pues él ha estado con los fiesteros desde el primer momento de la fiesta.

Al terminar con la entrega de los víveres, los fiesteros mayores recogen y cuentan la limosna que recibieron durante la fiesta, la separan en partes; una de las partes la entregan a la tenanchi mayor, ya que ella es la responsable de lavar la vestimenta (hábitos) de la Santa Cruz. Otra parte la entregan al campanero, otra parte de la limosna la entregan al rezandero y la última parte para el cubaulero.

Para concluir la fiesta llaman a una parada de músicos, para dar inicio con el ritual de cierre el *kaanariam* final, los músicos de violín y el arpa empiezan a entonar la melodía del *kaanariam*, los oficios se colocan en filas, el *pajkoola* mayor en medio y el resto de los *pajkoolas* por ambos lados, el venado a un lado de ellos, en ese momento quedan de espalda a los músicos de violín, el *alawasim* al igual que en la cruz de patio entrega los cohetes empezando por el *pajkoola* mayor, al que se le entrega un cámaro, enseguida entregan los cohetes al *pajkoola* segundo y al final le entregan al venado; en el momento de entregar los cohetes estos se

cruzan formando una cruz, el pajkoola mayor se coloca la careta hacia el frente, y procese a dar un sermón agradeciendo a la Santa Cruz, al *juya ánia*, y a todos los presentes por haber llevado con bien la fieste, al sermón incluye información sobre lo que sucedió durante los días de fiesta, informa si hubo alguna contingencia, todo lo engloba en el sermón, si algo salió mal pide perdón a los fiesteros, al terminar se retira la careta y se dirigen hacia el altar para adorar a la Santa Cruz, se persinan en tres ocasiones, en la segunda hace un pequeño discurso donde da las gracias.

Durante el *kaanariam* los fiesteros están de rodillas al altar, después de adorar pasan a saludar a todos los oficios primero al *pajkoola* mayor, luego el segundo y al final al venado y al *alawasim*, ya que terminan el saludo se dirigen para la cruz de patio, le dan una vuelta, se persinan en tres ocasiones dando gracias a la cruz, el *alawasim* entrega los tizones a los *pajkoolas* en el orden, primeramente al *pajkoola* mayor, al segundo, al tercero por ultimo al venado, ya entregados los tizones le dan un vuelta a la cruz, salen del patio y proceden a quemarlos, como en el *kaanariam* de inicio primeramente el *pajkoola* mayor quema el cámaro y posteriormente el resto de los *pajkoolas* y venado queman los cohetes. Se regresan al lugar donde se encuentra la cruz de patio, dan una vuelta, se persignan en tres ocasiones haciendo reverencia y se regresan a la enramada donde están tocando los violines. Al llegar enfrente de los violines, los *pajkoolas* y el venado danzan, dan una vuelta bailando y detienen el son, dan una segunda vuelta danzando y detienen de nuevo el son, dan la tercera vuelta danzando y detienen por última vez el son; lo hacen en tres ocasiones, son tres vueltas danzando las que realizan enfrente de los violines. Al terminar, le dan las gracias al violinista en yoreme y empieza el tampolero a sonar el tambor. Los *pajkoolas* y el venado se dirigen hacia el frente del tampolero, se colocan la careta y bailan. Hacen lo mismo: el tampolero toca el tambor y los *pajkoolas* y el venado danzan y detienen el son en tres ocasiones, le dan las gracias al músico del tambor; posteriormente, se dirigen con los cantadores de venado y danza el venado uno o dos versos del son. Los *pajkoolas* alrededor del venado mueven las sonajas mientras el venado baila; una vez que el venado termina de danzar, detiene el son. Continúan el ritual y el *pajkoola* mayor se dirige al lugar donde se encuentran las tinas con

agua y las güejas que tocaron durante las danzas. El *pajkoola* mayor toma la güeja con agua y la reparte a los fiesteros; ellos con sus manos se humedecen la cabeza.

En la cosmovisión del pueblo yoreme, el agua que pusieron en las tinajas y que fue usada por los músicos al momento de las danzas durante la fiesta está bendecida por la Santa Cruz y por el monte (juya ánia). El *pajkoola* mayor reparte el agua a todos los fiesteros y oficios para que estos terminen bendecidos; algunos *pajkoolas*, a manera de juego, toman la güeja con agua y les salpican a todos los asistentes para bendecirlos. Al final, el *pajkoola* mayor toma el agua restante y la lleva a la cruz de patio; así bendicen el lugar. De esa manera concluye el ritual del *kaanaríam* que realizan para dar fin a la fiesta a la santa de la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque.

A manera de conclusión

En conclusión, la fiesta grande por motivo de la Santa Cruz en la comunidad de El Teroque, El Fuerte, Sinaloa, es la fiesta más importante de la región para el pueblo yoreme, pues conserva cuidadosamente elementos que la hacen única en su categoría; sin embargo, como consecuencia de la lucha constante que los pueblos originarios padecen actualmente, son muy pocos los yoreme que aceptan las responsabilidades de la fiesta; estas se concentran en estos tres grupos que cada año tienen mayor dificultad para integrarlos. Aunque el pueblo yoreme aún tiene fuerte presencia, son pocos los que viven, piensan y sienten la cultura tradicional; conforme pasa el tiempo, las nuevas generaciones son absorbidas por la cultura de dominio y a esto se le suma la influencia de los elementos de la religión católica que se integran en los rituales y ceremoniales de una fiesta ancestral como lo es la fiesta a la Santa Cruz.

Referencias

- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento* (Ed. digital; J. T. Barba, Trad.).
- Galán, F., & Carreón, A. (2023). *Los pueblos indígenas en la contemporaneidad: La vinculación comunitaria en la educación jurídica intercultural en México. Las universidades interculturales en México y la deuda histórica con los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres*. Editorial Dykinson.
- Moctezuma, B., & Vázquez, A. (2014). *El respeto a la tradición: Los pascolas y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de México*.
- Romero, D., Ibarra, M., Valdez, L., & Delgado, J. (2022). La significancia cultural de la fiesta en el pueblo yoreme: Persistir para trascender. *Ra Ximhai*, 18(6, número especial), julio–diciembre.
- Romero, F. (2022). Yorem ánia: Un pensar desde el pueblo yoreme mayo. En *Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Walsh, C. (2017). *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: Luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re) vivir*. Abril Trigo.

Entrevistas

Sr. Bruno Valenzuela
Sr. Honorio Galaviz
Sr. Demetrio Jiménez
Sra. Ramona Valenzuela
Sra. Trinidad Bacasegua

Etnografías y ritualidades de los pueblos originarios.

Se terminó de editar en enero de 2026

en los talleres de Astra Ediciones

Av. Acueducto No. 829

Colonia Santa Margarita, C. P. 45140

Zapopan, Jalisco, México.

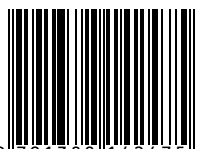
33 38 34 82 36

E-mail: edicion@astraeditorial.com.mx

www.astraeditorialshop.com

El libro surge a partir de la inquietud de colegas de las ciencias sociales, interesados en el estudio de la diversidad cultural. Consideramos que a partir de las investigaciones abordadas desde diferentes contextos es posible visibilizar la gran diversidad de prácticas sociales, culturales que producen los pueblos.

ISBN: 979-13-88142-47-5



9 791388 142475



Consulta y descarga

