



EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A.C.  
CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

***“Yori Loko, Yorem Go’i.”***  
**Performatividad, audiencias y autoridades discursivas  
sobre la indigeneidad yoreme en Sinaloa**

Tesis que para optar al grado de  
**Doctor en Antropología Social**

Presenta:  
Germán Leyva Valdez

Comité Evaluador:  
Director: Dr. Paul M. Liffman  
Lector: Dra. Rihan Yeh  
Lector: Dra. Alejandra Aguilar Ros

Zamora, Michoacán, noviembre de 2021

## Resumen

Esta tesis explora las autoridades discursivas las audiencias y la performatividad de la indigeneidad yoreme en Sinaloa. El hilo conductor del análisis es la fluida y frágil distinción entre indígenas (yoremem) y no indígenas (yoris), cómo trastocan e invierten esas categorías identitarias diversos actores, desde políticos, intelectuales, líderes comunitarios, entre otros, para obtener cierto poder dentro y fuera del aparato estatal, en el norte de Sinaloa. Exploro el uso que éstos hacen de la ritualidad yoreme y la proyección que le otorgan en diversos escenarios y contextos, en relación con sus posicionamientos discursivos sobre una indigeneidad auténtica. A través del rastreo de la trayectoria e historias de vida de los principales actores de la indigeneidad yoreme, a quienes he llamado personajes, deconstruyo su autoridad discursiva en torno a una indigeneidad yoreme que despliega formas de poder, fundadas en la visibilidad pública, el espectáculo y el juego performativo de categorías de identificación en diversos actores. Dichos actores proyectan las entradas y salidas al aparato estatal, pero también los deslices y matices de su personalidad y sus aspiraciones de autenticidad identitaria, entendida esta última no como un déficit cultural, sino como un querer-ser que los vuelva plenos e inteligibles ante diversas audiencias. Describo la ambigüedad y ambivalencia de sus posicionamientos y sus acercamientos/alejamientos ante el Estado entre ellos mismos.

Mi argumento es que la autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme se sustenta en los deslices performativos y posiciones de sujetos de sus actores: idiosincrasia, aspiraciones personales de reconocimiento público, identidades sexuales o cualquier aspecto que se les ocurra, no obedece a un esencialismo estratégico o a la reivindicación de una identidad indígena propiamente; va más allá del fenómeno estatal, como de las “identidades”. Es decir, no me centro en determinar quién o quiénes son indígenas o no indígenas (yoremes o yoris), sino en cómo nos convencen de sus intenciones y las interacciones e interconexiones de sus posicionamientos con otros discursos concatenados.

### **Palabras clave:**

Performatividad, Autoridad Discursiva, Audiencias, Marcos de Indigeneidad, Indigeneidad Yoreme.

## Abstract

This thesis explores the discursive authorities, the audiences and the performativity of the Yoreme indigeneity in Sinaloa. The common thread of the analysis is the fluid and fragile distinction between indigenous (yoremem) and non-indigenous (yoris), how these identity categories are disrupted and inverted by various actors, from politicians, intellectuals, community leaders, among others, to obtain certain power within and outside the state apparatus, in northern Sinaloa. I explore the use they make of the yoreme ritual and the projection they give it in various settings and contexts, in relation to their discursive positions on authentic indigeneity. Through tracing the trajectory and life stories of the main actors of the Yoreme indigeneity, whom I have called characters, I deconstruct their discursive authority around a Yoreme indigeneity that displays forms of power, based on public visibility, the spectacle and the performative game of identification categories in various actors. These actors project the entrances and exits to the state apparatus, but also the lapses and nuances of their personality and their aspirations for identity authenticity, the latter being understood not as a cultural deficit, but as a want-to-be that makes them full and intelligible in the face of various hearings. I describe the ambiguity and ambivalence of their positions and their approach / distance from the State among themselves.

My argument is that the discursive authority on yoreme indigeneity is based on the performative lapses and subject positions of its actors: idiosyncrasy, personal aspirations for public recognition, sexual identities or any aspect that occurs to them, does not obey a strategic essentialism or the claim of an indigenous identity properly; it goes beyond the state phenomenon, such as “identities”. I do not focus on determining who or who are indigenous or non-indigenous (Yoremes or Yoris), but on how they convince us of their intentions and the interactions and interconnections of their positions with other linked discourses.

### **Keywords:**

Performativity, Discursive Authority, Audiences, Indigeneity Frameworks, Yoreme Indigeneity.

## Agradecimientos

Esta tesis no sólo refleja el trabajo de varios años, es producto también del apoyo de varias personas e instituciones:

Agradezco sobre todo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada que me permitió dedicarme tiempo completo a lo que tanto me apasiona. De no ser por este apoyo, hubiera sido complicado culminar esta etapa. Extiendo este agradecimiento al Colegio de Michoacán y especialmente al Centro de Estudios Antropológicos (CEA). Hace años llegué cargado de sueños y hambre de conocimiento y me recibieron con los brazos abiertos. Gracias profesores, porque lejos de desmotivarme aumentaron mi curiosidad, su calidez y enseñanzas son invaluable.

Espero haber estado a la altura de lo que se esperaba de mí. Esta institución me acogió como estudiante, pero también como ser humano. Todo su personal, en cada una de sus áreas, es valioso. Agradezco a Mago y Alberto por sus atenciones, la paciencia y la amabilidad que siempre caracteriza su trato. Además, facilitan la vida de los estudiantes de una manera asombrosa.

A Rihan Yeh le agradezco su paciencia y disposición para compartir sus conocimientos. Cada una de sus clases, comentarios y lecturas resultaron estimulantes y retadores. Su entusiasmo por este trabajo se hizo latente desde el principio y sus fuertes cuestionamientos ayudaron a espabilar las ideas y enriquecerlo. Agradezco profundamente a Alejandra Aguilar Ros, porque creyó en este proyecto y desde su trinchera aportó sus conocimientos y experiencia con mucha generosidad. Ambas tienen mi admiración y respeto como personas e investigadoras.

Gracias a Paula López Caballero, por recibirme en el CEICH-UNAM y comentar este trabajo cuando atravesaba por su fase más crítica de desorden e incertidumbre. A Jorge Luis Marín García, por sus aportes a lo que anteriormente eran reflexiones de trabajo de campo y hoy son estas páginas. No puedo dejar pasar a Andrew Roth, quien desde la maestría fue un lector crítico de mi trabajo y una inspiración constante para mejorarlo, sus consejos sobre la rigurosidad etnográfica jamás los olvidaré. Lo mismo digo de Marco Calderón, que en la cotidianidad de los espacios académicos siempre aportó valiosas ideas.

Mil gracias a Paul Liffman, por acompañarme en este viaje, por darme la libertad de pensar y equivocarme, ser un gran guía y demostrarme que la ciencia también está hecha de humor y crisis personales. Tus enseñanzas me acompañarán siempre y cumpliré con los propósitos siguientes. Gracias a ti descubrí que tenía habilidades que yo mismo ignoraba.

Gracias a todos mis compañeros de generación, más allá del salón donde compartimos clase, las grandes personas que son, hicieron de Zamora una muy buena experiencia. A los Plebes: Carlos, Iván y a Emmanuel. Conocerlos y vivir con ustedes es de lo mejor que me ha pasado en la vida. Saben que más que mis amigos, se volvieron hermanos. Seguiremos coincidiendo por estos caminos.

Va mi admiración y reconocimiento a todos los que me apoyaron en el trabajo de campo, al pueblo yoreme que me acogió por algún tiempo y me enseñaron lo importante que es actuar con respeto y humildad a la hora de hacer preguntas. A Luis Hernández, por su amistad y esclarecedoras discusiones sobre la indigeneidad yoreme. A Guillermo Valle que siempre estuvo cuando lo necesité en esos caminos de tierra y asfalto. Agradezco también al Colegio de Sinaloa, por su apoyo económico en esta fase final, la beca que me otorgaron me permitió cerrar este trabajo de la mejor forma posible.

Por último y lo más importante, gracias a mi familia, por todo el amor y el impulso que me han dado para que cumpla cada una de mis metas. A mis padres y hermana por recibirme siempre con los brazos abiertos y ser esas fuentes inagotables de alegría y fe cuando la vida se torna difícil. A mi primo Yamir, por siempre creer en mí y ayudarme incondicionalmente. A todos los quiero y respeto.

Gracias a Selvia, por su amor, por ser la mejor compañera este tiempo y por la lectura acuciosa y las correcciones hechas a esta tesis.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	08
El norte de Sinaloa: un escenario de interacciones complejas.....	15
Perspectivas teóricas con las que dialoga esta tesis.....	25
Desarrollo de la tesis.....	30
<b>Capítulo I. De mayos, yoris y yoremes. Campo social de relaciones en torno a la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa</b> .....	41
1.1.Introducción al capítulo.....	41
1.2 Planteamiento y prolegómenos del capítulo.....	48
1.3 El agrarismo y los proyectos de desarrollo regional 1930-1980.....	52
1.4 Los movimientos mesiánicos: intersecciones entre la política y la ritualidad.....	57
1.5 Los proyectos educativos como parte de los proyectos de desarrollo.....	59
1.5.1 El Folklor y la búsqueda de una identidad sinaloense: el discurso de los intelectuales locales y la formación de un público específico.....	67
1.5.2 La literatura sobre los yoremes como un elemento de configuración discursiva.....	73
1.5.3 La visión antropológica.....	79
1.6 La formación de una coyuntura: El INI, DIFOCUR y la Federación de Comunidades Indígenas Mayo de Sinaloa.....	84
1.6.1 Cuando lo político se vuelve tradicional: El Concejo Nacional de Pueblos Indígenas y la formación de una élite indígena.....	89
<b>Capítulo II. Máscaras y enmascarados. Los aspectos íntimos en la indigeneidad yoreme</b> .....	96
2.1 Abrir la intimidad. Introducción al capítulo.....	96
2.2 Narrativas ocultas sobre la indigeneidad yoreme.....	102
2.3 Las figuras de la indigeneidad yoreme.....	110
2.4 El escenario de los enmascarados. Las representaciones de lo yoreme, sus actores y la difusión en la esfera pública local.....	117
2.5 La legitimidad y escenificación de los liderazgos yoremes: ritualidad, corrupción y política.....	126
2.6 “Fíjate que...” las relaciones concretas versus la vida pública de los actores y promotores culturales: Un análisis a partir de Leonardo Yáñez, “El Venado”.....	129

<b>Capítulo III. El yori quiere ser yoreme y el yoreme quiere ser yori. Categorías situacionales de poder e identificación indígena</b> .....	141
3.1 Prolegómenos de mi entrada a escena y el <i>backstage</i> de los actores.....	142
3.2 El Concejo de Gobernadores y el ridículo como una manera de visibilizar el tinglado y los actores.....	150
3.3 El buscador de yorem go'im y yoris locos.....	162
<b>Capítulo IV. La huella de Yorem-Yori. Las experiencias y entrecruces de Bernardo Esquer, Luis Hernández y Alfredo Quintero</b> .....	178
4.1 Introducción al capítulo.....	178
4.2 Bernardo Esquer y su comitiva.....	181
4.3 Luis Hernández y la huella de yorem yori.....	193
4.4 Cercanía/lejanía de Luis Hernández con Bernardo Esquer y Alfredo Quintero.....	205
<b>Capítulo V. Los jittéberim oficiales</b> .....	220
5.1 La ruta del jittéberim: Joaquín Valenzuela y Yorem Jiapsi.....	220
5.2 El mundo del jittéberim: ambigüedad y ambivalencia.....	235
5.3 El don de Martín Velásquez.....	246
5.4 El jittéberim y el Estado.....	254
5.5 Más allá del Estado, el cuerpo y la voz de Martín Velásquez.....	263
<b>Capítulo VI. Los yoris locos. Audiencias y marcos de indigeneidad yoreme</b> .....	269
6.1 Introducción al capítulo.....	269
6.2 Un patrimonio común. La indigeneidad yoreme en las relaciones sociales.....	271
6.3 Los marcos de indigeneidad entre las audiencias.....	282
6.4 La tumba de Felipe Bachomo.....	285
6.5 El responso a Daniel Montaña.....	294
6.6 El taller de yorem nokki en Mochicahui.....	306
6.7 La presencia de los marcos de indigeneidad.....	312
<b>Conclusiones</b> .....	317
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	325

## Introducción

Este trabajo aborda la autoridad discursiva en torno a la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa. Sin entrar en definiciones sofisticadas, la concibo como el control y administración que alguien pretende ejercer sobre cualquier aspecto específico del discurso de otro, valiéndose de distintos medios para sustentar su posición (Briggs, 1996). Sin embargo, considero que la autoridad discursiva trasciende la simple defensa de un juicio, un punto de vista o criterio; podría convertirse en una herramienta compuesta por una semántica y una retórica condensadas en el discurso y una materialidad –apariencia- que conjuntada con el contexto social adquiere una regularidad notoria y distintiva en cada momento de su reproducción.

Los yoremes o mayos son un grupo indígena que vive en el noroeste del país: norte de Sinaloa y sur de Sonora. Al interior de las localidades de ambos estados, hay divergencias sobre su etnónimo. Por ejemplo, los de Sonora utilizan la palabra yoreme para dirigirse a sus “hermanos de Sinaloa”, pero no para sí mismos y viceversa; en Sinaloa se refieren a los mayos de Sonora, algunos se autodenominan yoremes-mayos y no falta quienes se adscriben a las categorías convencionales de mayos de Sinaloa y Sonora. En el argot de las instancias gubernamentales y el discurso antropológico se utiliza con más frecuencia la división entre mayos de Sinaloa y Sonora.

Dada esta variabilidad interna de los etnónimos y en aras de simplificarlos, no profundizo en sus diferencias esenciales, porque no es mi intención enumerar un conjunto de propiedades estables u ontológicas. Con la idea de una indigeneidad yoreme me referiré a un posicionamiento dentro de un campo discursivo, relacional y de subjetividad por el cual transitan las personas y donde ser o no ser indígena, para algunos actores es radicalmente inaccesible a la desconfirmación, pues lo que interesa son las interacciones contingentes y no las propiedades esenciales de una identificación con lo indígena.

Parto de la existencia de una autoridad discursiva en torno a una indigeneidad yoreme que despliega formas de poder, fundadas en la visibilidad pública, el espectáculo y el juego performativo de categorías de identificación entre actores que proyectan las entradas y salidas del aparato estatal, pero también los deslices y matices de su personalidad y sus aspiraciones de autenticidad identitaria. Entiendo esta última no como

un déficit cultural, sino como un querer-ser que los vuelva plenos e inteligibles ante diversas audiencias.

Mi objeto de investigación no limita la indigeneidad a las movilizaciones políticas o reivindicaciones identitarias, sino en cómo ésta última se traslapa con otros aspectos de la subjetividad y la idiosincrasia, las identidades sexuales, las creencias e ideas sobre la ritualidad con los vaivenes del Estado mexicano y sus proyectos políticos en Sinaloa y el país. Ante esto, ¿cuál sería la fuente principal de la autoridad discursiva?

Su peculiaridad es precisamente una ausencia, o en todo caso una ambigüedad sobre su emisión, pues no se conoce con exactitud su origen ni se limita a un solo aspecto, constituye una amalgama del contexto histórico del Estado con el trasvase situacional de los actores. Es decir, no me centro en determinar quién o quiénes son lo que dicen ser: indígenas o no indígenas (yoremes o yoris), sino en cómo nos convencen de sus intenciones y las interacciones e interconexiones de sus posicionamientos con otros discursos concatenados. Para ello será necesario explicar los hilos conductores del análisis teórico y etnográfico, porque esto es lo que fundamenta el problema de investigación.

El primero es la estrecha interacción entre yoris (no indígenas) y yoremes (indígenas locales) en las localidades del norte de Sinaloa, que comparten los mismos espacios, relaciones de parentesco y dinámicas socioeconómicas similares. Sin embargo, el principal aspecto donde es visible esta interrelación es en la ritualidad yoreme, mejor conocida en mi contexto etnográfico como “la tradición”.

Aunque es asociada como una práctica indígena, esto no impide que las personas, independientemente de su adscripción identitaria se identifiquen con dicha práctica, más adelante daré más detalles al respecto. Por lo pronto, aclaro que esta es la principal entrada hacia la autoridad discursiva sobre lo yoreme. Por momentos pareciera que únicamente me centro en este elemento, es tanta su importancia como objeto de interés para mis interlocutores y es precisamente lo que he intentado destacar en este trabajo. Los modos de concebir y participar en la ritualidad abonan en gran parte al performance individual sobre la indigeneidad yoreme.

Aunado a la ritualidad, están los acercamientos/alejamientos que los actores hacen al Estado para adjudicar legitimidad y verosimilitud a su autoridad discursiva. Por ejemplo, los dirigentes de grupos culturales como Yeu Matchuk y Yorem Giapsi que manifiestan

posturas contrarias sobre las políticas indigenistas y directrices culturales del Estado, con respecto a los aspectos de la ritualidad que resaltan y como pretenden ser reconocidos. El dirigente de Yeu Matchuk, afirma tácitamente que su grupo es tradicional y no folklórico, en tanto ellos realizan los rituales “como realmente son” y “sin modificar un ápice”. Enfatizan también que su intención es difundir una versión auténtica de la *pajko* (fiesta)<sup>1</sup>, la que ellos llevan a cabo.

Por su parte, el líder de Yorem Giapsi también pugna por una imagen prístina no sólo de los rituales, sino de los yoremes mismos y culpa al Estado de ser el causante de sus divisiones internas. Él presenta una visión de la ritualidad que supuestamente es prehispánica, “fuera del sincretismo católico” y “con elementos que pocos conocen.” (La Constancia, Sinaloa, febrero de 2016). Plantea su relación con el Estado “no en términos de militancia política, sino de justicia y el ejercicio de derechos para las comunidades indígenas.”

La pregunta es ¿Qué tanto se acercan al alejarse del Estado? Esto significa que entre más prístinas y contestatarias al Estado sean sus representaciones e interpretaciones de la ritualidad yoreme, podrían ser más atractivas para éste o mejor aún, caben en la retórica y lineamientos de su tratamiento a la alteridad, de la misma manera que lo serían las concepciones modernas y contemporáneas de la ritualidad.

Cualquiera de las posiciones supondría un equilibrio con respecto a las instituciones gubernamentales, desde las más abiertas e innovadoras hasta las sumamente conservadoras. Aquí habría un traslado de la autoridad discursiva más allá de lo identitario, que vincula al aparato estatal como legitimador y al mismo tiempo como distorsionador de una tradición cultural.

Además, aumenta la performatividad y complejidad de estos actores en tanto los coloca como “auténticos” salvaguardas de la ritualidad y líderes morales que en una primera impresión, asemejan opositores al poder oficial, pero al mismo tiempo como intermediarios estatales, traslapados con roles de funcionarios y políticos. Aquí la autoridad discursiva recae en el performance individual, en la manera como estos líderes utilizan estos deslices con el Estado para construir una imagen genuina y particular de sí mismos,

---

<sup>1</sup> Se le conoce como *pajko* a los rituales que los yoremes realizan a los santos de cada centro ceremonial y al *juyya annia*, una categoría cosmológica que se refiere a la naturaleza y todo lo existente en el mundo.

que los convierte en personajes o figuras emblemáticas de la ritualidad para el Estado, también son vistos como tipos de intelectuales orgánicos locales cuya sabiduría ayuda a sostener la tradición.

En este sentido, los movimientos hacia dentro o fuera del Estado desembocan también en un debate moral al interior de las comunidades, sobre estos sujetos y sus verdaderas o genuinas intenciones. Unos son categorizados como cínicos o más sinceros que otros en cuanto a su compromiso con los centros ceremoniales. Los que se esfuerzan por cumplir una promesa a los santos y los que realizan una supuesta versión espectacular o folklórica de la tradición yoreme sólo por un pago económico o prebenda política.<sup>2</sup>

Durante mi trabajo de campo en los centros ceremoniales *yoremem* de Mochicahui, San Miguel Zapotitlán y Juan José Ríos, en el norte de Sinaloa, me encontré con algunas categorías que las personas utilizaban para referirse a quienes exageran aspectos de su comportamiento, es decir, proyectan una imagen que para los demás resultaría descarada, falsa e incluso graciosa.<sup>3</sup>

Se conoce como *yori loko* (o *yori roko*) a los que representan algún personaje ritual: judío, venado o pascola, pero supuestamente sin conocer el significado de la parafernalia y los símbolos de la tradición yoreme. Un *yorem go'i*<sup>4</sup> (hombre-coyote) es aquel que puede engañar a las personas con facilidad y obtener cualquier beneficio, cometer maldades y manipular las situaciones a sus designios. Los yoris lokos son asociados con los no indígenas que aspiran a ser buenos oficios (músicos y danzantes) o sentirse “muy yoremes”, mientras los *yorem go'im* se entienden como indígenas malos y egoístas que tergiversan la vida ritual.

Existe también la categoría *toroko yori*, para designar a los yoremes que no se quieren reconocer como tal, ocultan su origen indígena, o aquellos que se considera que han traicionado al grupo.<sup>5</sup> Por ejemplo, los coetáneos de yoremes que son funcionarios en

---

<sup>2</sup> Así se le conoce a la ritualidad y al ciclo de festividades a los santos entre los *yoremem*. En los centros ceremoniales solamente le dicen “la tradición.”

<sup>3</sup> En realidad he dado cuenta de varias categorías en mi trabajo de grado, pero no todas se refieren a la autenticidad de mis sujetos de estudio.

<sup>4</sup> El *yorem go'i* es una criatura que anda errabunda por el monte, un animal parecido al coyote que llora como niño. Generalmente se convierte en *yorem go'i* alguien que supuestamente vive en incesto, es brujo o ha pactado con el diablo.

<sup>5</sup> La palabra *toroko* significa gris. Existe una connotación de los fonemas /l/ y /r/, modifican el significado de las palabras según las intenciones de los hablantes. Por ejemplo, se utiliza *Toloko* para referirse al gris como

alguna institución gubernamental o ayuntamiento, pero no utilizan su fuero o influencia para apoyar con recursos a los centros ceremoniales, los identifican como traidores o corruptos por el sistema político.

Menciono algunas de estas categorías, las más frecuentes durante mi estancia de campo. Tienen la característica de ser situacionales y parciales, puesto que ninguna podría clasificar por completo a alguien; ahí radica su performatividad, en tanto alguien puede ser *yori loko* o *toroko yori* al mismo tiempo o no ser específicamente ninguno. Nadie es ninguna de estas categorías de manera ontológica, sino que son epítetos que a veces surten efecto en la interacción. Me refiero a que las categorías traslucen su maleabilidad y la indeterminación entre lo identitario y las relaciones sociales y políticas en la región.

Estas categorías no funcionan para autodefinirse, sino para para designar al otro. Es decir, como calificativos de alteridad y de manera despectiva e irónica. No pueden entenderse por sí mismas, sino en la interacción y describen justamente los niveles en los cuales esta autoridad discursiva se entrelaza con diversos actores e instancias, desde quién las enuncia y quiénes son catalogados como *yorem go'i*, *yori loko* o *toroko yori* ¿Qué implica que alguien defina al otro con estas categorías? ¿Cómo se posicionan quienes las utilizan?

Junto a lo anterior, la ritualidad está ligada a las características personales de sus representantes dentro de los espacios públicos. Aquí las acusaciones de homosexualidad hacia algunos líderes rituales aparecen como ejercicio de descalificación y bajo una narrativa de poca originalidad cultural y de relaciones ocultas con representantes estatales. Es una forma de indigeneidad que invisibiliza otras intenciones, asociadas con corrupción política y juegos de poder para obtener recursos económicos de las instituciones.

Otro tipo de narrativas es el grado de vinculación de estos actores con el Estado y el poder local: se entiende que alguien es más auténtico si no mantiene lazos estrechos con el Estado, porque este es el causante de que la tradición se encuentre en peligro. Por otro lado, se dice que los más interesados en preservar la identidad *yoreme* mantienen relación alguna con funcionarios, sólo cuando prometen algún beneficio para la comunidad. Con estas narrativas, los dirigentes de estos grupos son asociados en sus centros ceremoniales

---

color y *toroko* en un sentido peyorativo. Lo cual podría interpretarse como alguien gris, que no es blanco ni negro, ni una cosa ni la otra.

con algún tipo de excentricidad o locura. Esto significa una relación de doble vínculo entre la ritualidad de los yoremes y el Estado.

Por esta razón, abordo los géneros discursivos en los que se manifiesta tal autoridad, que van desde chismes, conversaciones cotidianas y disertaciones públicas en diversos sitios. Ello me permite explorar sus matices y mostrar que esta autoridad discursiva no es homogénea y se traslapa con los grados de interacción y los tipos de espacios donde se presentan estos actores. No descarto el contexto ni las condiciones históricas que las posibilitaron o limitaron, pero el enfoque es totalmente situacional. Pretendo analizar esos momentos contingentes y los diversos escenarios donde la indigeneidad yoreme se diluye, destaca o se traslapa con los aspectos que ya he señalado. La idea es captar los movimientos y deslices de lo que podría interpretarse como una simple disputa por una identidad indígena, pero representa el vaivén de la subjetividad de estos actores más allá de las relaciones políticas con el Estado.

La dimensión espaciotemporal forma parte de este juego, cuando los actores construyen su performance y aderezan su retórica con elementos variados de su experiencia propia: recuerdos personales, ideologías políticas anteriores, concepciones arcaicas de la pajko, lealtad o identificación con antiguos vínculos. Tanto el Estado como los actores se figuran y desfiguran (o al menos lo parece), pero la idea es que el conocimiento del contexto sea para tener una referencia de lo que rodea a la autoridad discursiva (la enmarca) y no propiamente como algo que la determina.

He evitado referirme únicamente al indigenismo como el punto central del Estado y de influencia en la autoridad discursiva sobre lo yoreme. Primero, resulta complicado definirlo, porque implica referirnos a la instancia que lo concibe y el tipo de prácticas ejercidas. Segundo, la idea del indigenismo suena determinante sólo de imaginarla, como generador de consecuencias y quizás como la única manifestación posible del Estado en las localidades yoremes. Al contrario, mi mirada al aparato estatal involucra relaciones de clientelismo, parentelas, movilización de influencias, búsqueda de escaños en alguna institución; el indigenismo sería una parte dentro de esta diversidad de acciones.

Lejos de analizar a fondo una política indigenista, partiré de procesos que han influido en la autoridad discursiva, como los conflictos agrarios de los años setentas y la formación de cuadros partidistas donde los dirigentes yoremes representaban votos y

prebendas. Considero importantes los periodos de modernización hidráulica y económica en el norte de Sinaloa y los grupos de intelectuales cuya lógica de rescate cultural idealizaba a los yoremes y sus formas de vida.

No examinaré a fondo las leyes, las instituciones, ideologías y proyectos políticos relacionados con los derechos indígenas o con la identidad nacional, tampoco es una monografía de las prácticas culturales de un grupo indígena en particular. Hablar de indigeneidad yoreme no necesariamente implica referirse a un grupo, sino a los individuos que invocan esta categoría o que alguna faceta de su vida está atravesada o relacionada con ella.

Más que indagar los orígenes, resulta evidente la circulación de esta autoridad discursiva y la formación de distintas audiencias que se identifican en algún punto con las distintas aristas de los discursos sobre indigeneidad, ya sea por su presencia en el Estado o algún aspecto de su subjetividad que resalta en ese traslape con una identidad indígena. La conformación de audiencias facilita la circulación y el asentamiento de la autoridad discursiva, en tanto crea cadenas de sentido y seguidores.

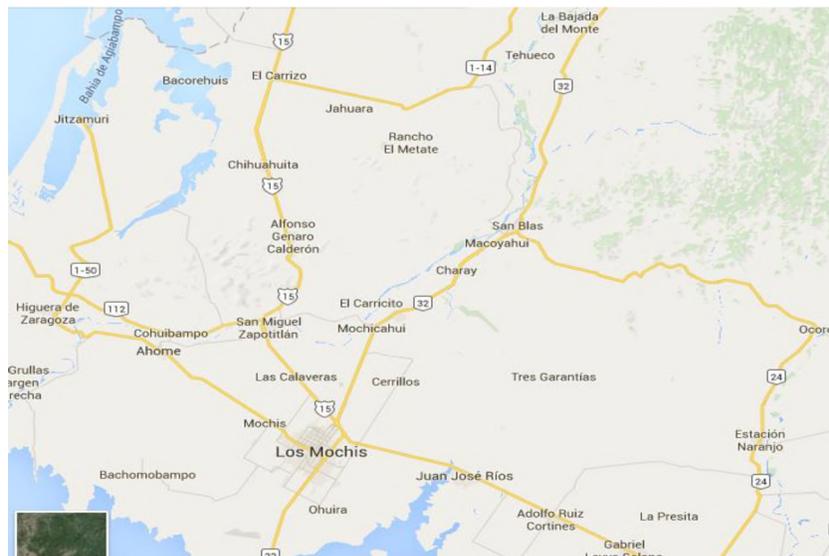
Esto sería otro elemento de performatividad para entender cómo se plantea una autenticidad identitaria que se reinterpreta entre las audiencias y desafía los binarismos entre creador y discípulo, entre los “auténticos” y los “falsos”. Por ejemplo, aquellos que se posicionan como originales por rechazar “las mieles”, o beneficios del Estado y los que son auténticos porque los respaldan las instituciones, o bien, porque una investidura considera genuina sus experiencias.

Mi punto de partida es que la autoridad discursiva, no tiene que estar sujeta forzosamente a un esencialismo estratégico o a la reivindicación de una identidad indígena. La idea ha sido romper con la lógica de que las personas se autonoan como indígena únicamente por intereses económicos y políticos, por cumplir requisitos institucionales o bien, por simple identificación o gusto.

Me interesa ir más allá del fenómeno estatal, de las “identidades,” y sobre todo, de esa causalidad donde el Estado y el poder nos llevan a asumir una indigeneidad instrumental o esencial, tampoco es una identidad de facto que se disputa en términos de un sentido de pertenencia. No niego que estos factores operan en la vida social y en el perímetro de una concepción sobre la alteridad, pero ¿Son estos los únicos elementos que

configuran una autoridad discursiva? O en todo caso, ¿cómo distinguimos entre una identidad y una autoridad discursiva que administra la representación de lo que se hace y más específicamente de lo que se dice?

Mi objeto de estudio destaca ese juego entre presencia y ausencia sobre la indigeneidad yoreme, mediado por los movimientos entre la subjetividad y el contexto. El Estado no es un simple reflejo de lo que ocurre en la sociedad y viceversa. La amalgama del Estado con la indigeneidad y la subjetividad es un filtro por el que pasan diversos procesos íntimos, y por ende, están presentes en la autoridad discursiva, la cual cobra relevancia en las interacciones, creencias y deseos que exceden y anteceden a las identidades. La intención es captar estos deslices performativos y líneas de fuga entre una indigeneidad yoreme cliché, las particularidades de las relaciones sociales en el contexto sinaloense y las diversas y a veces no tan claras aspiraciones personales de los actores que detentan una autoridad discursiva al respecto.



Mapa 1. Movilidad de sitios y centros ceremoniales. Elaboración propia

### **El norte de Sinaloa: un escenario de interacciones complejas**

El norte de Sinaloa comprende los cinco municipios más cercanos con el sur de Sonora: Ahome, El Fuerte, Choix, Guasave y Sinaloa, los cuales se configuran como una región cultural en la entidad. Su particularidad es la práctica de la agricultura tecnificada y a gran escala, grandes proyectos de desarrollo hidráulico, procesos de migración interna desde la

primera mitad del siglo pasado y en tiempos recientes, fomento al turismo por el puerto de Topolobampo y la presencia de los yoremes, grupo indígena oriundo de Sinaloa, diferente a los nahuas y triquis que viven en el Valle de Culiacán y Navolato, categorizados como jornaleros indígenas migrantes.

Menciono este último aspecto para dar una idea de cómo se concibe el norte de Sinaloa en términos culturales dentro del imaginario popular e institucional,<sup>6</sup> representa ese enclave de identidad, conexión con el pasado prehispánico y con la imagen de una idiosincrasia y apología de lo sinaloense.

A estos cinco municipios se agregaría Angostura, localizado en la zona costera. Estos municipios constituyen la región yoreme, en el argot estatal e institucional en el que se definen y redefinen espacios, cosas y personas. Entre sus habitantes no se entiende una “región yoreme” como tal, sino un conjunto de comunidades y centros ceremoniales. Estos últimos son los sitios sagrados donde se realizan las pajkom (fiestas) a los santos y al *juyya annia* (el monte, lo que existe), centrales en la vida cotidiana de las localidades yoremes. Sin embargo, los yoremes comparten el espacio con los yoris (no indígenas) que en casi todas las comunidades son los propietarios de la mayor cantidad de tierras y el control de la estructura ejidal.

Las interacciones entre yoris y yoremes existen desde hace tiempo, principalmente con la presencia de las haciendas donde los primeros subordinaban a los segundos. Durante el siglo XX con el reparto agrario, esta relación se volvió más estrecha, pues ambos compartían una situación de desventaja con la formación del Estado posrevolucionario y las de compañías extranjeras que explotaban las tierras del norte de Sinaloa.

El reparto ejidal cambió la configuración y la dinámica de las interacciones, pues se volvieron más íntimas y cotidianas, mediante matrimonios y compadrazgos. Esto hizo que los elementos de distinción identitaria como la lengua y la ritualidad yoremes pasaran a formar parte de un repertorio común. Si bien no todos eran hablantes o practicantes de la ritualidad, esos aspectos tampoco les eran desconocidos. También compartían lugares de trabajo y espacios vecinales, los barrios que habitaban los yoremes en las localidades se diversificaron y ampliaron.

---

<sup>6</sup> Me baso en las opiniones que recopilé de las diversas audiencias que siguen la ritualidad de los yoremes y en los discursos de presentación en los festivales y eventos públicos a los que asistí.



Mapa 2. La región yoreme oficial y municipios aledaños. Elaboración propia.

Yoris y yoremes mantienen una dinámica con diferentes matices que oscilan entre las alianzas y los antagonismos, según la situación, pero en los últimos veinte años la presencia recurrente de los yoris en la ritualidad ha incitado el malestar de los yoremes, quienes sienten que el principal bastión de su identidad ha sido invadido por los extraños. A esto se suma las disputas políticas por los recursos que el Estado otorga a los centros ceremoniales.

Casi en todas las localidades encontramos grupos con diferentes intereses: los fiesteros del centro ceremonial que participan en la mayoría de las pajkom, quienes involucran a familiares y conocidos en el calendario ritual; los católicos que no participan en la ritualidad y se mantienen ajenos a todo lo relacionado con lo yoreme; protestantes yoremes que desdeñan la ritualidad y por último, los yoremes conservadores que se oponen a los fiesteros del centro ceremonial y pugnan por un espacio para realizar la pajko sin la presencia de los yoris y de acuerdo con lo que consideran como usos y costumbres ancestrales.

En las localidades existen varios espacios de religiosidad: el templo católico, las iglesias protestantes, la enramada del centro ceremonial y los centros ceremoniales improvisados por algunas familias, quienes hacen sus rituales financiados con recursos propios. Esto provoca pugnas por el reconocimiento de los sitios.

Por ejemplo, en Jahuara está el centro ceremonial reconocido por el gobierno municipal al que llaman “el de los yoris” y uno compuesto por los miembros inconformes con los funcionarios y con la manera de llevar a cabo el ritual, a este lo nombran “el de los yoremes” (Diario de campo, 2018). Algo similar ocurre en Juan José Ríos, Ohuira, San Miguel Zapotitlán y 5 de mayo, donde algunas familias optan por realizar su pajko al margen de la tradición popular.

Cualquiera que se sienta atraído por las pajkom o mantenga una devoción religiosa dentro de estas creencias estará involucrado en la vida activa del centro ceremonial, más allá de su adscripción identitaria. Sin embargo, están asociados de manera semántica y cultural con la ritualidad de los yoremes, aunque los actores que convergen en ellos sean diversos.

Estos lugares encapsulan la historia particular de cada comunidad y las condiciones en las cuales se legitima o se reconoce un centro ceremonial, actualmente hay una disputa constante sobre cuáles de ellos son verdaderos espacios rituales. No todas las pajkom tienen la misma popularidad, unas son más íntimas que otras. Las más concurridas son las de Semana Santa y el santo patrón del centro ceremonial, que pueden convertirse en fiestas populares, más allá de su sentido y significado ritual. Estas celebraciones involucran a toda la comunidad y a los curiosos que vienen de fuera con fines recreativos.

Este último punto supone un análisis interesante sobre la configuración de narrativas y la creación de nuevos cotos de poder político y reproducción de nuevas prácticas rituales, en pos de una autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme. Esto sería parte de la ambivalencia de los centros ceremoniales como enclaves sagrados de la ritualidad para los individuos y también como prebendas políticas que se conceden a aquellos aliados con el poder en turno. Por lo pronto, baste saber al lector que en el centro ceremonial encontramos el principal nodo de relaciones sociales implícitas en la autoridad discursiva y el contexto más importante de la ritualidad y la influencia más visible del Estado.



Imagen 1. Semana Santa en Mochicahui, El Fuerte, 2017.

Por ejemplo: los centros ceremoniales más antiguos, como Mochicahui, San Miguel Zapotitlán, Charay, Tehueco y Sibirioja, existen desde la época prehispánica y son considerados por sus habitantes y las instituciones como polos emblemáticos de la ritualidad. Anteriormente, a estos lugares se les conocía como pueblos de misión y fueron puntos estratégicos en las interacciones económicas y políticas de las comunidades. Existen los centros ceremoniales que se formaron durante el periodo de modernización agrícola y las reformas desarrollistas de la primera mitad del siglo XX, producto del éxodo que muchos habitantes de los antiguos sitios experimentaron hacia los nuevos núcleos ejidales.

Esto implicó el traslado de figuras religiosas y el interés de las personas por reconstruir sus nuevos lugares sagrados. Aquí surgieron los centros ceremoniales de La Florida, Juan José Ríos, Lázaro Cárdenas y años después se fundaron la Playita de Casillas y Las Culebras, en los municipios de Sinaloa y Guasave respectivamente, sólo por mencionar algunos. Se supone que esto representaría la continuidad de la pajko y la relación con los santos y los nuevos espacios rituales.

Posteriormente habría otros lugares que también se convertirían en puntos importantes de la ritualidad, pero no tendrían la categoría de centro ceremonial, como Teroke, una comunidad aledaña a Mochicahui, donde se realiza la pajko a la Santa Cruz el 2 y 3 de mayo. Lo mismo sucede en La Trinidad, Guasave, donde hay manifestaciones rituales. Ambos sitios, Teroke y La Trinidad, se encuentran bajo la jurisdicción de Mochicahui y la Playita de Casillas respectivamente.

En cambio, Salsipuedes, Navachiste y Cerro Cabezón, han sido declarados centros ceremoniales en los últimos diez años, por el Gobierno del Estado de Sinaloa y la otrora Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas (CDI). La declaración de estos sitios como centros ceremoniales fue impulsada por la organización de los habitantes de esas comunidades que han propuesto la formalización de un espacio para las pajkom, o por concesiones políticas a uno de los líderes indígenas, para obtener más clientelas.

Esto último demuestra la injerencia de actores y estructuras múltiples en la definición y dinámica de la ritualidad. Entre las localidades circula la idea de que anteriormente no existían los centros ceremoniales como categoría ritual o de división política, sólo eran espacios donde realizaban las pajkom desde tiempos inmemoriales, o simplemente la joota (enramada), echa de álamo y puesta en una base de palo de brasil o sauce.

No sé exactamente cuándo aparece el centro ceremonial como parte de un glosario institucional y colectivo, pero en los últimos cuarenta y cinco años se popularizó con los movimientos políticos y la formación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) en 1975 y actualmente funciona como distintivo territorial local.

Cada centro ceremonial tiene una jurisdicción de comunidades adscritas, pero en un sentido religioso; lo cual significa que las personas deben (o deberían) realizar sus pajkom en el lugar que les corresponde, como una especie de división política. Por ejemplo, la comunidad de Zapotillo se encuentra en medio de San Miguel Zapotitlán y Mochicahui, pero pertenece al primero, coincide también con su pertenencia a la sindicatura de San Miguel Zapotitlán en el municipio de Ahome. Los municipios en Sinaloa se dividen en comisarías y sindicaturas, las cuáles son pequeñas jurisdicciones que abarcan un grupo de localidades y su función es facilitar la impartición de justicia a los ayuntamientos.

Destaco también la ambigüedad subyacente del centro ceremonial como organizador de la vida religiosa y marcador político y territorial. Pareciera que alguien está obligado a asistir o participar sólo en las pajkom de su centro ceremonial, pero las personas se mueven según la fe hacia algún santo y el sentido de pertenencia a una localidad, esto cuando se trata de la ritualidad. La elección del Kobanaro (Gobernador Tradicional), la figura política del centro ceremonial y quien organiza la entrega de apoyos gubernamentales y cualquier injerencia de la administración pública, es en ocasiones problemática.

Como ejemplo de este punto, están los fiesteros de la Santa Cruz en Téroque, localidad adscrita en los linderos ceremoniales de Mochicahui, quienes realizan pajkom ahí, pero provienen de otros sitios aledaños como San Miguel Zapotitlán y Charay. Sin embargo, cuando es la elección del kobanaro o la entrega de recursos económicos se suscitan conflictos, pues los funcionarios de la CDI no los reconocen como beneficiarios de Mochicahui, sino de sus respectivos centros ceremoniales y no reciben apoyo en los programas gubernamentales destinados a este lugar.

Por otro lado, cuando se elige al kobanaro en Mochicahui, por votación directa, se especula que los fiesteros de la Santa Cruz emitieron sufragio de manera ilegal, pues ellos no pertenecían a la jurisdicción de este centro ceremonial. Esto sirvió como pretexto para que algunos impugnaran y desconocieran al nuevo kobanaro.

Dicha ambigüedad mostraría también la dualidad e intersección de la ritualidad y los movimientos del poder político local, las prácticas estatales manifiestas en la cotidianidad del entorno yoreme y los centros ceremoniales. A simple vista, parecería una reproducción lineal de la maquinaria indigenista hacia su población objetivo, una réplica del proyecto estatal cuyos efectos son claramente perceptibles. Sin embargo, estas disyuntivas dentro de la estructura ritual son más complejas si se añaden, además del gusto por las pajkom, sino lo difusas y contingentes que resultan las categorías identitarias entre los habitantes del norte de Sinaloa.

Ya he mencionado que en los centros ceremoniales yoremes también viven los yoris, que son los no indígenas, descendientes de las familias adineradas de la zona, migrantes y avecindados que se establecieron con la bonanza de las compañías agrícolas y el reparto agrario. En este sentido, circulan ampliamente las narrativas que ponen en

entredicho la identidad de los actores políticos y rituales como kobanarom y fiesteros, según su conocimiento del yorem nokki (lengua yoreme), su color de la piel, sus relaciones de parentesco, y su presencia en la pajko, en momentos específicos e instancias particulares.

Es indudable que estos procesos de modernización económica, reestructuración agraria e hidráulica, influyeron en la movilidad agrícola y poblacional del norte de Sinaloa, generaron el asentamiento de nuevos núcleos poblacionales, disputas agrarias de tierras que en algún momento fueron exclusivas de los terrenos indígenas y conflictos que se trasladaron al nivel de las identidades étnicas, como el hecho de que los yoris formaran parte de la pajko y la estructura ceremonial.

Con este último punto me refiero a la performatividad cada vez más evidente, de las categorías identitarias (yori-yoreme), y los aspectos subjetivos ligados a distintas vertientes, como la participación en la ritualidad, la devoción a los santos, la afición por las artesanías, las imágenes personales que cada uno se forme sobre la indigeneidad yoreme, experiencias artísticas, estéticas o emocionales y las identidades sexuales.

Podría decirse que estos matices se traslapan con los proyectos políticos del Estado y la retórica de la identidad étnica. Aunque se conciben como elementos íntimos, mi argumento es que dentro de la autoridad discursiva en torno a lo yoreme, estos aspectos también han experimentado una génesis y procesos en la figura de los promotores culturales y representantes actuales de la indigeneidad yoreme y generan narrativas diferentes a las del indigenismo oficial.

Como el lector sabe, existen diversas maneras de apropiarse de la ritualidad y habitar en las localidades yoremes, no todas las personas (yoris y yoremes) se relacionan directamente con el poder político, con la ritualidad o encajan en alguna de las categorías ya mencionadas. Esto no significa que no posean un conocimiento de la situación, o que no padezcan la dinámica socioeconómica de la región o relaciones de racismo. Al contrario, en esta tesis mostraré a otros actores que los invisibilizan.

Me refiero a aquellos que se mueven en distintos escenarios, atraen audiencias y tienen la capacidad de articular un discurso sobre sí mismos usando diversas fuentes. Es decir, no se trata de quién es o no es yoreme o si sabe o no sobre la ritualidad, sino cómo se representan ante los demás y los convencen sobre lo que debe o no debe ser auténtico. La

clave está en los deslices entre las aspiraciones personales de los sujetos y las figuraciones de sus audiencias sobre la indigeneidad yoreme.

Por ejemplo ¿qué sucede cuando el antropólogo, el funcionario o el artista van a las localidades indígenas en busca de especialistas rituales, musas o intermediarios? ¿Quiénes serían los elegidos: los que poseen su conocimiento para ellos mismos, o aquellos que sobresalen por encima del resto y se hacen presentes dentro de los estándares establecidos de los autenticadores?

Me enfoco en los actores que logran interpelarnos con otros subtextos provocadores y sus intenciones de exagerar ciertas características de prácticas convencionales o encontrar un aspecto extraño en el cual nadie se había fijado. No obstante, esto no significa que todas las personas problematicen la indigeneidad yoreme ni la trasladan a los mismos planos.

Me centro también en la conformación de audiencias y en actores que proyectan lo yoreme hacia lo exterior, y trastocan categorías hegemónicas al desvelar lo perverso y extraño que las rodea. Analizo sus habilidades para resaltar los aspectos teatrales de la ritualidad, los cuales revelan características fundamentales de su performatividad. Esto no los hace más especialistas que el resto, pero sí más visibles y destacables, ellos son mis sujetos de estudio.

Esto apuntalaría al norte de Sinaloa como un espacio donde primaba el flujo de identidades y subjetividades dentro de los avatares del Estado y construcción de la nación, pero en este caso ¿podríamos decir que son simplemente formas cotidianas de la política indigenista? Convendría revisar el asunto de los movimientos mesiánicos que desde el siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo pasado fueron una constante en esta zona y también el sur de Sonora. Tal fue el caso de Santa Teresa de Cabora en Sonora, mejor conocida como la india blanca, hija de un hacendado y a quien se le atribuían poderes curativos.

Su importancia radica en la manera como ella arengó a los indígenas a rebelarse para recuperar sus tierras. En Sinaloa, aunque los líderes mesiánicos sólo impactaron en algunos sitios, fueron un fenómeno recurrente durante este periodo de modernización agrícola y desarrollo económico en la región, pero su influencia se circunscribe a lo religioso.

La mayoría de los líderes políticos no estaban ligados de manera profunda a la ritualidad, aunque las personas los reconocieran como sus defensores. En su lugar, surgirían

algunos personajes que pugnaban por el salvamento de una pajko hacia un santo o se les reconocían poderes curativos. Un ejemplo palpable sería Antolín Bacasegua, que en los años sesentas se daría a conocer por su habilidad de utilizar una tierra bendita como medio de sanación. Podría entrar en este rubro también la pajko a San Antonio, un santo con forma de piedra al que se le atribuyen poderes milagrosos cuya influencia existe también en el sur de Sonora.

Lo interesante es cómo esta aparición de mesías y procesos de retradicionalización se enmarcarían dentro de esta línea de impacto estatal y económico en la región. No arguyo que sean producto directo de dicha dinámica, sino que se generaría una especie de sincronía donde ambos procesos se amalgaman en ese entramado. La coincidencia es que de ambos emergieron actores prominentes con una gran capacidad de convencimiento sobre sus coetáneos.

El ejemplo principal sería la figura idealizada de Felipe Bachomo, un General indígena que participó en la lucha revolucionaria y fue fusilado en Los Mochis en 1916. Actualmente se le recuerda como un héroe que sufrió un martirologio similar al de Jesucristo, como un intermediario del *juyya annia* (mundo del monte) y el mundo material.

En los años setentas, con la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI) los líderes rituales adquirieron otro matiz. En aras de legitimar su presencia entre los indígenas, los funcionarios de este instituto necesitaban a esos actores carismáticos que conocieran –o parecieran conocer- la profundidad de la pajko y que tuvieran influencia en las localidades. En este periodo surgiría la figura del promotor cultural, como enlace entre la sociedad y el Estado, lo cual volvería más complejo el rol de los conocedores y defensores de la tradición religiosa, pues ahora serían indirectamente funcionarios del Estado.

Considero que al ubicar históricamente estos movimientos mesiánicos permite entender una parte de ese proceso mimético (no causal ni lineal) de la autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme, dentro de la retórica indigenista, los procesos sociopolíticos de la región y sus experiencias individuales. Es decir, como una habilidad de apropiarse/desapropiarse de diversos modelos e interpretaciones de sí mismos, para configurar identidades y relaciones.

Desde el punto de vista de Taussig (1993: 25) “la naturaleza que la cultura usa para crear una segunda naturaleza, la facultad de copia, imitación, la capacidad para armar

modelos, explorar diferencias, caer en y llegar a ser Otro.” En este caso, lejos de pensar en originales y copias, este estudio concibe a texto y contexto como parte de un proceso concatenado de prácticas y discursos materializados en la figura del promotor cultural y en aquellos que aspiraban convertirse en especialistas de la ritualidad, en una zona de movilidad como el norte de Sinaloa.

La otra parte del proceso se compone de las interacciones entre actores, sus audiencias y los distintos escenarios donde llevan a cabo sus performances, el acto de “vestir la piel yoreme” y su eficacia; sobre todo su capacidad para transponerla con otras representaciones de la indigeneidad. Esta parte resulta interesante, porque aquí la autoridad discursiva no coincide totalmente con la retórica estatal, depende de las improvisaciones multisituadas de los actores de las que no siempre tienen el control de las interpretaciones, el escrutinio de la audiencia y su habilidad para traslapar la indigeneidad yoreme con aspectos íntimos u “ocultos” de su idiosincrasia.

### **Perspectivas teóricas con las que dialoga esta tesis**

Existe una vasta producción de literatura sobre indigenismo, identidades indígenas, indigeneidades y su relación directa con diversos tópicos como la formación de los Estados nacionales, el extractivismo, el género, el turismo, el cuerpo y las subjetividades, solo por mencionar algunas de ellas. Por tales razones evitaré que este apartado se convierta en un estado de la cuestión y mencionaré únicamente los trabajos y enfoques con los que mi tesis dialoga estrechamente.

En este estudio convergen por momentos varias discusiones frontales y periféricas entre debates añejos de la antropología mexicana y su relación con el Estado, enfoques más contemporáneos sobre indigeneidades en Latinoamérica y procesos de autorrepresentación desde una perspectiva relacional que privilegia la performatividad y las interacciones entre los actores en diversos espacios y contextos.

Pretendo mostrar quienes pueden posicionarse públicamente como indígenas (yoremes) en el norte de Sinaloa y los antecedentes que posibilitaron sus posicionamientos, pero también su habilidad para des/autorizar sus propias representaciones más allá de la indigeneidad o los esencialismos estratégicos. Alrededor de este círculo: Estado-subjetividad/indigeneidad hay varios puntos centrales para el argumento y a los cuales es

preciso hacerles frente. Es necesario dejar claro que esta tesis se deslinda de aquellos yoremes que se deslindan de dicho círculo; aquellos que reproducen la ritualidad y son hablantes de su lengua sin tener estrictamente contacto con la esfera pública, aunque si acuden al apoyo político del Estado. He querido respetar la intimidad de esos yoremes humildes que son figuras de sabiduría y respeto en sus localidades.

El primero es el análisis sobre los efectos del indigenismo mexicano en un estado como Sinaloa, que en los setentas fue una frontera del indigenismo oficial de viejo cuño. Para ese entonces ponía en entredicho la perspectiva esencialista y culturalista con la cual inició cuarenta años antes, y pugnaba por postulados políticos y de cambio social respecto a la situación del indígena como objeto de atención (Giraud, 2006). A esta etapa que se le conoce como indigenismo participativo (Escalona, 2013 y Muñoz, 2016).

No tengo muchas evidencias sobre la institucionalización del discurso indigenista en Sinaloa, mucho menos durante su etapa culturalista y asimilacionista. Me atrevo a decir que no tuvo mucho impacto en esa época. La prioridad era el reordenamiento del gobierno, el reparto agrario y los proyectos hidráulicos de desarrollo agrícola. Era impensable, por no decir imposible, un tratamiento especial a una población “indígena.”

No planteo que Sinaloa haya estado aislada de los procesos nacionales, sino que a nivel local, y en lo referente a la “configuración de una identidad indígena sinaloense” no hubo grandes transformaciones. Ese era un asunto periférico y reducido a una lógica de promoción cultural por parte de los ejecutivos estatales.

¿Sinaloa se saltó la etapa del indigenismo culturalista? No lo creo, el hecho de que no existiera la política como tal no significa que la génesis indigenista estuviese ausente. Más bien se mimetizó con los proyectos de desarrollo económico y los movimientos mesiánicos de la primera mitad del siglo XX en el norte de Sinaloa, o bien, dentro del mismo indigenismo participativo que al menos en la práctica no parecía tan radical y que seguía fundado en sus ideas sobre la existencia de un “México indígena” con una continuidad cultural del pasado, depositario de su propia lógica pese a las mezclas o sincretismos (Escalona, 2013: 137). También consideraba que cualquier distanciamiento de ese México indígena era concebido como una pérdida, un abandono, algo que no merecía estudios y atenciones por parte de la antropología y la política indigenista (ídem).

Sin embargo, mi argumento no apunta hacia una evaluación del indigenismo, tampoco lo entiendo de manera determinista como detonante de la autoridad discursiva en torno a la indigeneidad yoreme y el actual estado de las cosas. Mi acercamiento a esta literatura no es para generar un debate sobre el indigenismo, sus evoluciones y efectos en Sinaloa, lo menciono porque en mi etnografía es un recurso agencial ambivalente (cf. Kockelman, 2007) que funciona para aumentar la capacidad performativa de los actores, pero facilita la intervención del Estado en las esferas de la ritualidad y el poder.

En este sentido, mi trabajo sigue la perspectiva de Sariago (2016) quien plantea que el norte indígena debe ser visto como una totalidad y no en relación con Mesoamérica.<sup>7</sup> El norte como una región particular con sus dinámicas complejas y cambiantes tendría sus modelos distintos de la indigeneidad y “un examen contrastado de las políticas públicas — lingüísticas, educativas y de desarrollo— que los gobiernos de los estados del norte de México han llevado a cabo frente a las poblaciones indígenas en ellas residentes” (Sariago, 2016: 182).

Para el caso de Sinaloa, es evidente la presencia de programas sectoriales como Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y sus Fondos Regionales, el Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) y las directrices culturales del Instituto Sinaloense de Cultura (ISIC).

Arguyo que la influencia de estas políticas estatales se manifiesta en los discursos de desarrollo de los funcionarios, los intelectuales locales, los líderes indígenas y los artistas que enlazan la ritualidad yoreme con sus concepciones estéticas. Mi etnografía muestra los usos, valores y apropiaciones de tales discursos por parte de los actores para algo más que únicamente “preservar una identidad”. Empero ¿Podría ser este un tipo de indigenismo? ¿En qué estrato del indigenismo podríamos ubicar estas prácticas y retóricas?

Las interrogantes resultan pertinentes, puesto que no tengo evidencia de que en Sinaloa se problematizara un llamado “problema indígena” y sus modelos de asimilación cultural de las teorías indigenistas. Lo notable sería esta fusión de indigenismo y una cultura pública que a su vez incorpora la visión política local y el New Age, cuyo éxito

---

<sup>7</sup> El concepto de norte es complejo y discutible si vemos su dimensión geográfica y espacial. No discuto el lugar de Sinaloa dentro de una identidad norteña. Establezco su particularidad frente al centro y el sur del país.

depende de las audiencias no indígenas y actores con identidades multisituadas. Mi análisis lleva al cuestionamiento de si estos actores se conciben como “identificados”, gozan de esta fluidez; o bien, si se manifiestan como portadores de identidades fijas, pero les gusta quitar y ponerlas como cambios de ropa. Cabe la posibilidad de pensar si algunos ni siquiera creen en identidades temporales o identificaciones fluidas y únicamente admiran sus aspectos teatrales y no se identifican de manera más profunda.

No ignoro la influencia de los acontecimientos históricos, pero me centro en la(s) contingencia(s) por encima de una visión global de los devenires nacionales y también de una visión esencialista de la indigeneidad. Aunque describo y analizo las disputas por una identidad indígena expresada en la ritualidad yoreme, no planteo la existencia de estándares correctos para decir que alguien sea o no sea yori o yoreme.

Evito el uso de conceptos teóricos que conduzcan a reflexiones esencialistas como identidad o etnia, pero tales categorías están presentes en mi contexto etnográfico y son de uso común entre los actores como objeto de interés. Sin embargo, mi punto de partida va más allá de estas discusiones, pese a que utilizo otro concepto complicado como indigeneidad. No diferencio ésta tajantemente como fuerza o condición entre sujetos indígenas y no indígenas (De la Cadena y Starn, 2010), sino como proceso interactivo producto de situaciones diversas y contingentes entre actores que se representan ante sí mismos, el Estado y distintas audiencias.

En este caso, la indigeneidad no sólo se traslapa con asuntos propiamente políticos o identitarios, sino con aspectos idiosincráticos de los actores, posiciones de sujeto o preferencias sexuales, como lo muestran la mayoría de los personajes analizados en este estudio. Aunque la indigeneidad esté presente, no pretendo la construcción de lo que Escalona (2016) llama un etnoargumento, que es “la reducción de la compleja experiencia de compartir un conjunto de prácticas y de fronteras, formación de una memoria histórica, participación en una movilización, o cualquier fenómeno, a una visión lineal y a la idea de una identidad compartida” (idem). Es decir, la yoremidad –por así decirlo- rebasaría la simple identificación étnica y sería un aditivo a las relaciones sociales en el norte de Sinaloa, o bien, ¿la representación del sí mismo, tiene que ser étnica o indígena?

De acuerdo con lo anterior, dialogo más estrechamente con los análisis de Laura Giraudó que ubica la presencia de diversos actores en el indigenismo latinoamericano,

refutando los argumentos esencialistas y preconcebidos de que se trata de una política para los indios de parte de los no indígenas. La presente tesis es un intento de esclarecer lo que considero fue la última frontera del indigenismo mexicano y un estudio pionero que considera a los indígenas (neo) indigenistas en un estado como Sinaloa y en una región como el norte de México.

Aunque no me centro exhaustivamente en una historia del indigenismo sinaloense, en el trayecto de mi etnografía muestro como los sujetos se vuelven “indígenas indigenistas” (Giraudó, 2016). Agregaría que también los indigenistas podrían ser indigenizados o adquirir la capacidad de indigenizarse/desindigenizarse ante distintas audiencias, incluso indigenizar/desindigenizar el indigenismo como verbos del mismo proceso performativo.

Si trastoco al indigenismo como una temática de mi trabajo, la relación con una antropología del Estado es insoslayable y esencial. No obstante, este campo sobre la estatalidad es muy amplio y complejo. Por ello, haré referencia a esos debates que priorizan la construcción de lo nacional a partir de la otrificación, desde las añejas preocupaciones por la construcción de una identidad indígena contrapuesta con la mestiza, dentro del imaginario nacional (Friedlander, 1975; Rus, 1995; Frye, 1996; Gabbert, 2004), hasta aquellos que indagan los efectos del Estado en las interacciones cotidianas, así como la instauración de sus prácticas sociales y narrativas nacionales (De la Peña, 1995; Briones, 2005; Vázquez, 2010; López, 2017).

Hay una tercera vertiente, que engloba los estudios de la performatividad desde los enfoques clásicos de Victor Turner y Richard Schechner (1985) y los contemporáneos. Estos abarcan la expresión de identidades sociales, análisis del cuerpo humano, representaciones culturales, visuales y museográficas, protestas sociales o cualquier aspecto de la interacción humana que involucre el despliegue de signos y efectos ante una audiencia, para ubicarla/desubicarla en diversos puntos de apreciación. Es decir, no interesa cómo es la naturaleza esencial de las cosas, sino como se nos manifiestan directamente.

Sitúo mi trabajo en medio de las dos últimas perspectivas, para destacar la performatividad del Estado, traslapada con la ritualidad y una aparente “identidad yoreme” puesta en escena por actores que con frecuencia evalúan su autenticidad. En esta línea aparecen los enfoques de la indigeneidad latinoamericana y anglosajona (Martínez, 2006,

Muehlmann, 2008; De la Cadena y Starn, 2010; Graham y Penny, 2016) quiénes discuten cómo diversos sujetos sitúan su “identidad indígena” de acuerdo o en contra de las directrices internacionales y las políticas de los Estados nacionales en torno a los grupos indígenas, etnias o nativos.

Lo que subyace en estas discusiones son los matices que los diferentes actores le otorgan a la indigeneidad en situaciones específicas, lo inteligibles que resultan para sus audiencias y las etiquetas de autenticidad que los respaldan. Sin embargo, más que determinar una originalidad genuina en la manifestación de un “ser indígena”, mi trabajo interpela la interrogantes sobre ¿qué necesita la autenticidad para ser eficaz? O bien, ¿quiénes necesitan la autenticidad (Estados y ciudadanos)?

### **Desarrollo de la tesis**

Considero que el dilema fundamental cuando nos referimos a la indigeneidad es sobre su agencia y estructura, en qué medida es un movimiento y estrategia de legitimación estatal o una pretensión subjetiva hacia un origen, incluso si el mismo deseo por la identidad es producto directo del Estado. O bien, en qué medida desafía las estructuras políticas y cómo sería una representación que trata de alejarse de imposiciones hegemónicas.

Dado que son aspectos traslapados, no es sorprendente que muchos trabajos hablen de indigeneidad, etnicidad o identidad para discutir al Estado y viceversa. En esta línea nos encontramos a Luis Vázquez León (1992 y 2012), Claudio Lomnitz (1995), Claudia Briones (2005), Carmen Martínez Novo (2006), Emiko Saldívar (2008), Shaylih Muehlmann (2013) y también a Paula López Caballero (2017).

Briones y López Caballero con los conceptos de formaciones nacionales de alteridad, respectivamente, analizan la capacidad del Estado para producir a ese “otro indígena” a través de mecanismos, estrategias, discursos y políticas, estableciendo un vínculo entre autoctonía y el pasado de la nación.

La relevancia de estos trabajos es la crítica que hacen a las ideas hegemónicas que occultan narrativas de superioridad moral, racismo y posiciones de clase como un régimen de verdad que forja subjetividades y alteridades. Además, muestran como las identidades indígenas son producto de procesos de autenticación y legitimación de las élites y no propiamente aspiraciones de las comunidades.

Sin embargo, ¿cómo presentan los matices y la variabilidad de las categorías de alteridad? ¿Cómo se manifiestan éstas en la interacción con el Estado? No demerito su carácter crítico, pero pareciera que hay un enfrentamiento entre mestizos, indígenas y la clase política, o que la formación de dichas categorías surge de manera determinista con la formación estatal, como una superestructura.

Una tendencia en los análisis de la indigeneidad es determinar en donde radica: si en el acercamiento a las narrativas oficiales o el desafío a las ideas generales sobre la misma. Considero viable ampliar la lente y ver estos devaneos entre un lado y otro, donde a veces la crítica a los preceptos estatales amplía la creatividad de los actores y llevarían sus autorrepresentaciones a niveles insospechados. La idea es que la indigeneidad tampoco se vuelva una categoría comodín o reduccionista. Podría ser un adherente para que las personas se superen, no solamente tratan de visibilizarla ante el Estado, sino ante ellas mismas.

Los personajes de los que hablo en este trabajo constantemente desafían sus propias representaciones de la indigeneidad yoreme, a veces para entrar en los esquemas estatales y otras con el fin de diferenciarse del resto de sus conocidos. Muestro una farándula indigenista en la cual la indigeneidad podría implicar superación personal y luchas de egos por una supuesta autenticidad cultural y superioridad moral, donde el Estado no es propiamente el fin último de ese performance.

Mi etnografía no se enfoca tanto en la construcción de la nación, sino que presenta elementos para entender cómo se formó una élite política regional en Sinaloa que no estaba desconectada del desiderátum nacional, pero tampoco seguía la misma línea temporal, con un trasfondo indigenista no denominado como tal. Esta es la principal convergencia y diálogo con estos trabajos. A pesar de que el Estado está presente, he captado sus traslapes con las formas discursivas de los actores y no específicamente su naturaleza (si es que la tiene). Más que ordenar su estructura, muestro a la estatalidad como presencia, dentro de los rumores, chistes, eventos políticos, rituales y acercamientos biográficos de los actores.

He seguido a los grupos que promueven la ritualidad yoreme alrededor de Sinaloa y en algunos lugares de Sonora y a las distintas audiencias con las que interactúan donde se encuentran inmersos los miembros de los grupos, ya sean contrarios o afines. Presento ejemplos de varios performances patrocinados por instituciones estatales o no

gubernamentales, y dado que son parte de la maquinaria de poder, evito nombrarlos como rituales políticos, cual si fuesen representaciones verticales de un Estado que performa la indigeneidad.

Al contrario, por medio de estos eventos he observado de cerca a los actores que participan en ellos. Sigo sus trayectorias hacia distintos lugares para rastrear sus cambios de posición, los momentos en que se convierten espectadores de sus mismos discursos concatenados y los procesos por los que tejen escenas, crean montajes de sí mismos, abren espacios para construir distintas versiones de una identidad indígena, aprovechan todos los medios posibles para ello y captan la atención de públicos.

La metáfora teatral alude a la creación de la presencia de lo yoreme y no propiamente al seguimiento de un guion prescrito (Araiza, 2016). Con la idea de la presencia me refiero a la proyección de los actores no en aras de lo que son, sino a la manera como se describen y se vuelven tangibles para los demás a través de diversas estrategias, como movimientos corporales, modos de hablar, concepciones rituales, entre otras.

Estas estrategias resaltan significados, pero también sus condiciones emergentes de sentido a partir de su desplazamiento por varios lugares (centros ceremoniales, organismos e instituciones) que servirían como rastros para entender su continuidad o discontinuidad con su pasado yoreme que reside en una forma y no precisamente en el contenido (Derrida, 2003). La presencia implica no solamente hacerse visible, sino el afán de construir una representación original de sí mismo.

Me centro también en las trayectorias de vida de las personas, para explorar los momentos en los cuales se convierten en personajes para las instituciones estatales y sus audiencias. Echar el ojo a las audiencias implica el análisis del por qué y quiénes invocan identidades, objetos, rituales o creencias con la etiqueta de “indígena.” Ello significaría que no todos los que invocan una “cultura ancestral,” lo hacen por una cuestión identitaria o porque sean actores estatales.

Podría tratarse de un paralelismo donde lo indígena como signo de lo auténtico serviría para desafiar la oficialidad del Estado, como asesino de la “cultura”, pero también la autenticidad identitaria es el principal atractivo para el poder. Mi intención no es desvelar los rostros ocultos tras las máscaras, sino profundizar en una antropología de lo ambiguo,

de lo opaco que resulta el mismo Estado y las categorías de identificación. Más allá de un simple deseo de indigeneidad, enlazan posiciones de sujeto, idiosincrasias, axiologías, posiciones morales e identidades sexuales, con la capacidad de los sujetos para contextualizar y descontextualizar los clivajes de lo yoreme.

Desde esta trinchera dialogo con la perspectiva de Jean y John Comaroff (2011), Shane Greene (2009), Gastón Gordillo (2011), Guillermina Espósito (2009 y 2017), Michael Cepek (2012), Axel Lazzari (2018 y 2019) e indirectamente con los trabajos que analizan fenómenos como los movimientos New Age y el rescate de la indianidad como los de Aguilar (2008 y 2016) y Galinier (2013 y 2016).

Estos estudios no ignoran el papel del Estado, pero se preocupan más por la representación de lo indígena, los cambios y los matices que asumen desde la perspectiva de los sujetos. Por ello, en la etnografía destaco los deslices discursivos: juegos de palabras, chismes, rumores y construcciones discursivas que resaltan su autoridad legítima de voz yoreme, y su habilidad para insertarlas en diversas situaciones y momentos históricos.

Aunado al lenguaje y apoyado en herramientas de la sociolingüística, la etnografía del habla y los estudios del performance y la sociología interaccional, analizo las apariencias de la indigeneidad yoreme, pero no en un sentido hermenéutico de descifrar su código secreto, sino relacional. Es decir, las interconexiones que establecen con estructuras amplias como las organizaciones políticas, asociaciones artísticas, donde sobresalen los intereses del poder, pero también las emociones y pasiones alrededor de la indigeneidad, sin que necesariamente estas sean reivindicaciones identitarias.

Centrarme en las interacciones, evita la causalidad de pensar que únicamente es el Estado versus una identidad prístina la que opera en ese campo complejo de la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa, sino una relación específica entre hábitos de entidades que interactúan (Bateson, 1972).

Utilizo el concepto de ecología de la mente de Gregory Bateson (1972) y relaciones entre relaciones de Paul Kockelman (2012) para mostrar las intersecciones de la indigeneidad yoreme con elementos que en un primer plano no guardan una relación visible, pero están interconectados con escalas más amplias. Por ejemplo, las interconexiones entre las categorías rituales, la personalidad de los actores que se las apropian y la política.

Asimismo todas estas relaciones se conectan con las narrativas generales de la indigeneidad que circulan en las audiencias y el Estado. Esto implica no pensar en unidades individuales sino en nodos de interconexiones. Es una “tipología de *relaciones entre relaciones* concebida para analizar procesos de significación y selección en escalas disparatadas (Kockelman, 2012).

Para ello, me enfoco en historias de vida sobre personajes que discursivamente se contradicen, pero realizan prácticas similares y se encuentran en un contexto común. Con estos conceptos muestro como dichos actores son una antítesis de ellos mismos sólo en un primer nivel.

Un acercamiento a sus experiencias y puntos de vista mostrará que hay situaciones concretas donde sus prácticas coinciden, se asemejan y se confunden entre sí. Asimismo, analizo y describo la manera como las audiencias los categorizan a veces de manera similar. Este enfoque no pugna únicamente por el significado, sino por la presencia y las posiciones yuxtapuestas entre personajes que se erigen como autoridades discursivas y sus audiencias.

La indigeneidad yoreme está compuesta de elementos como la ritualidad, categorías cosmológicas, perspectivas estéticas e ideas políticas que son apropiadas por sujetos con diversas trayectorias, posiciones y personalidades en el norte de Sinaloa. La apropiación de estos elementos crea significaciones e imágenes que se transponen con distintas audiencias y escenarios que interpretan esa primera cadena de signos y las relacionan con otros contextos.

De acuerdo a las relaciones entre relaciones y la ecología de la mente describo más niveles de ambigüedad y ambivalencia: el primer nivel donde una categoría debe ser discriminada de otra (ser yori o yoreme); el segundo nivel: la re-evaluación de las categorías identitarias y las cosas que dicen y hacen (ser yoreme pero actuar como yori); el tercer nivel basa su ambigüedad en la contradicción entre “lo que se dice y “lo que se muestra al decir” (decir que participan en un ritual dentro de un evento folklórico).

Hay un último nivel de relaciones donde la paradoja sobre las prácticas y la identidad de los actores desaparecen. Esto se manifiesta cuando las audiencias aceptan el performance y no ponen en duda la autoridad discursiva de los actores. Aquí no hay otra opción más que creer o no creer en lo que se tiene enfrente.

Por último, otro de los aportes de esta tesis es demostrar que los géneros discursivos, como la parodia y el sarcasmo dentro de la indigeneidad yoreme, desvelan algo más que la negociación entre la verdad de los actores y la del Estado; destacan un universo de categorías flexibles (Yorem go'i, Yori loko, Yori tori, Torokoyori, Yorem-yori) por encima de las nítidas categorizaciones étnicas.

Elas expresan una ambivalencia en los movimientos hacia diversos lugares, pero también serían lógicas y experiencias de la incertidumbre en medio de una esencialización identitaria con hondas raíces históricas, lo cual vuelve perplejo a un “ser indígena” que circula entre las audiencias y desafía nuestras propias certezas.

Presento una antropología de la voz de dos actores fundamentales, cuya autoridad discursiva está cimentada en una supuesta autenticidad ancestral y categorías internas de pensamiento que los convierte en sabios ante sus interlocutores. Con el análisis de la voz desvelo su autorrepresentación como autores e intérpretes simultáneos del guion sobre lo yoreme.

Parto de la perspectiva de Bajtín (1981) de la voz como una polifonía y acto dialógico; detrás de ella hay un sujeto persona, pero no es la presencia de sentidos preexistentes e inamovibles, sino de un constante devenir del acto respuesta que se modifica con el tiempo al ser retomado por otros participantes en el diálogo. Esto implica que dentro de su fuero interior haya otras fuentes discursivas que su performance omite.

Del análisis de voces se derivan otras categorías de las cuales me auxilio como registro y alternancia contextual y situacional (Gumperz, 1982). El primero se refiere a las formas socialmente reconocibles de hablar, es decir, modos de hablar que indexan x o y tipo de persona. La alternancia implica el cambio de código que los hablantes establecen para posicionarse en los actos discursivos. Las voces son una forma muy precisa de rastrear cómo un discurso ¿estatal? se transforma y se combina con otros en instancias particulares de interacción.

El misterio de estos personajes es su totalización del discurso y su omisión y alejamiento de sus interlocutores y al mismo tiempo del Estado; aunque ambos son figuras emblemáticas de la política local. Llamaré a este hecho equilibrio móvil, para especificar la convergencia de tales acercamientos/alejamientos hacia el mismo sitio desde diversos puntos y con categorías que evidentemente no son estáticas. Con este análisis mi tesis

deconstruye la idea de que la indigeneidad yoreme se sustenta completamente en una lógica estatal, y que justo este planteamiento sería parte de su misma performatividad.

Mi posición en el debate sobre las condiciones que posibilitan la alteridad es que esta no únicamente depende únicamente de los avatares históricos en la formación nacional, también de los escenarios que los actores puedan crear y de sus ambiciones particulares aunque no hayan nacido dentro de un entorno indígena.

A veces reducimos a indigeneidad cualquier manifestación que haga referencia a una identidad indígena como reflejo de los mecanismos de poder y los ciudadanos sin escuchar ese juego de voces múltiples ¿Por qué pensar que las invocaciones identitarias son estratégicas y no parte de la ficción/realidad que las personas se creen al crear imágenes de sí mismas?

En este sentido concuerdo con el planteamiento de Paula López de que “la elusividad de la identificación puede considerarse su característica más estructurante y los antropólogos deberían de dedicarle más atención.” (2021: 17) Al mismo tiempo, me desprendo un tanto de su punto porque me parece que la idea de eludir una identificación es referente a la ambigüedad sobre lo que vemos y consideramos una identidad indígena.

Esto conlleva el análisis sobre cómo se rompen nuestros marcos de significación sobre lo yoreme, pero podría conducirnos a la búsqueda de definiciones adecuadas por parte de los que miramos los hechos desde afuera: los investigadores, los funcionarios o audiencias.

Igual que la ambigüedad, enfatizo la ambivalencia por los vínculos entre diversas instancias y agentes que lejos de ser incompatibles, favorecen traslapes y movimientos entre categorías y lugares. Lo que para para el espectador del performance sería desconcertante (ambiguo). Para el autor de la representación no haya duda ni confusión al respecto: como quien dice que es yori y yoreme al mismo tiempo (ambivalencia). Este último punto reforzaría el enfoque sobre la elusividad e inhabitar las identidades (López, 2021). No es sólo trasponer signos de un sitio a otro, sino crear los contextos y no siempre definirlos como opuestos.

La distinción en el uso de ambigüedad y ambivalencia se refiere a los aspectos más nítidos de las prácticas cotidianas y de representación de los actores, así como los posicionamientos de los interlocutores y las audiencias que los observan. Por ello hago un

abordaje en escala, para diseccionar finamente las características de la autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme en varios actores controvertidos del norte de Sinaloa.

A través del acercamiento a las diversas audiencias sobre la indigeneidad yoreme, encuentro otra veta para explotar posteriormente y otro medio para ampliar la idea de una alteridad que funciona como espejo de los mecanismos con los cuales el Estado garantiza su legitimación y los cambios históricos de la indigeneidad.

Si bien es cierto que los personajes que analizo detentan su autoridad discursiva sobre lo yoreme en un acercamiento/alejamiento con el Estado, para los demás implican modelos a seguir o contradecir. Es decir, el oyente se identifica con el performance o el performer con relación a lo que le hace sentido, o la imagen que tiene de la indigeneidad, no propiamente de los yoremes. Hay un círculo que demanda las representaciones de un arquetipo indígena y esto favorece que dichos personajes mejoren su actuación.

Es como si el performance de la indigeneidad fuera más importante que el régimen nacional de donde proviene, y este es apenas es un atisbo sobre su impacto. Por ello, articulo y me apoyo del concepto analítico de marcos de indigeneidad para referirme a esquemas interpretativos, de delimitación y exceso semiótico al mismo tiempo y con límites imaginarios sobre la indigeneidad y más allá de lo yoreme.

Un marco de indigeneidad capta y proyecta lo refractario en el entrecruce de la subjetividad y las políticas estatales, activa la interacción y la performatividad de las relaciones sociales. Asimismo, refleja lo incierto no sólo de las identidades, también de las decisiones y deseos de autenticidad de diversos sujetos indígenas y no indígenas.

Los marcos de indigeneidad se activan en la interacción y aportan el performance de narrativas, creencias e ideas preconcebidas sobre los grupos indígenas, de manera sutil o incluso involuntaria. Proyectan la fascinación por una “cultura yoreme” entendida como parte de un campo más amplio: “una cultura indígena”. En este sentido, la indigeneidad yoreme y el Estado serían traslapes y dominios por donde pasan distintas aspiraciones, caracteres personales, deseos de poder, afición por la ritualidad indígena, pasiones artísticas o cualquier otro aspecto de la subjetividad, que probablemente se dirijan a otros derroteros por encima de la alteridad.

En el primer capítulo sostengo la hipótesis de que el indigenismo, entendido como la llegada del INI a Sinaloa en 1974, se articuló con el entramado de poder regional y con la

dinámica agraria y migratoria interna local en las primeras décadas del Estado posrevolucionario hasta la primera mitad de los ochentas. Este proceso influiría en la performatividad de las categorías identitarias y la subjetividad de los actores involucrados, de la cual la ritualidad yoreme sería su principal vehículo en la configuración de un discurso de identificación y autenticidad.

Indago el lugar de los yoremes en los procesos más amplios de formación estatal: los movimientos agrarios que iniciaron en la segunda mitad del siglo XX; los proyectos de desarrollo regional y la construcción de obras hidráulicas y de irrigación; por último, el discurso científico sobre los yoremes y las miradas de los intelectuales sobre lo que consideraban una identidad sinaloense. Sostengo que estas vertientes se entrelazaron posteriormente con el indigenismo y dieron lugar a una serie de prácticas que sustentan una imagen folklórica de la indigeneidad yoreme y al mismo tiempo la irrupción de una identidad indígena diluida.

En el segundo capítulo me aproximo a ese periodo más álgido en la articulación de una lucha indígena reivindicatoria y sobre todo, en la representación de los performances yoremes patrocinados por el Estado. El periodo de estudio comprende los años ochenta y los noventa, que son los años que figuran no solamente en los archivos hemerográficos, sino en la memoria colectiva. Lo medular de este capítulo son los aspectos más íntimos de estas representaciones de lo yoreme, aquellos que están tras bambalinas: relaciones políticas, emergencia de actores con una ambivalencia identitaria, influencia de actores externos que construyen cotos de poder. La mayoría de la información se basa en esas narrativas inverosímiles, por no decir rumores, anécdotas, cuyo tinte exótico les atribuye ciertas características misteriosas a estos actores. El lector encontrará que aquí ya hay elementos para una desestabilización de las categorías identitarias.

El tercer capítulo es más etnográfico, describe e identifica algunas categorías identitarias producto de la interrelación del binomio *yori-yoreme*. Pretendo un enfoque contextual y situacional para dar cuenta de este orden de interacción y las categorías situacionales de identidad que se construyen, mismas que incluyen aspectos de identidad sexual y conducta moral que determinan lo yori y lo yoreme.

El capítulo insistirá en estos juegos y deslices de la indigeneidad yoreme, que por momentos resultan ambiguos, desconcertantes, pero también divertidos. El argumento es

que si bien hay un campo de poder que restringe lo yoreme a ciertos elementos: principalmente el de la ritualidad; hay estrategias idiosincráticas y posiciones de sujeto que muestran que lo yoreme no es propiamente un fin sino un salvoconducto para abrirse hacia otros aspectos.

En el capítulo cuatro inicia una aproximación biográfica a algunos actores que encarnan cualquiera, ninguna o todas de las categorías situacionales del capítulo anterior y que forman figuras de autoridad discursiva, personajes arquetípicos de lo yoreme ante audiencias específicas. El punto nodal es la imitación, mimesis y relación simbiótica opuesta/estrecha entre ellos mismos y el entorno político de la región, y su influencia en las redes de identificación.

El capítulo enfatiza detalladamente esos elementos intersubjetivos e interestatales cuyas conexiones los convierten en figuras y personajes claves en la reproducción de la indigeneidad yoreme. Las figuras claves serán Bernardo Esquer y Luis Hernández, porque son los arquetipos de esta dicotomía yori- yoreme, y sus experiencias individuales están imbricadas en esa lógica del “volverse yoreme, siendo yori.”

El capítulo cinco es una continuación del capítulo anterior, pero los actores elegidos, Joaquín Valenzuela y Martín Velásquez representan otro lugar dentro de esas categorías situacionales. Se discute y analiza la configuración discursiva de su perfil y performance como actores políticos y guías espirituales. Deconstruyo y ubico los matices de sus voces con este arsenal teórico de la antropología sociolingüística. La idea es mostrar estos deslices y ambivalencias de dos actores que se mueven más entre lo político, pero reinventan lo ritual desde una perspectiva supuestamente tradicional, ancestral y auténtica, pero encubren/liberan sus criterios y diferencias personales, más de carácter político-partidista, que ritual.

En el último capítulo mostraré a más actores, que no necesariamente enarbolan una autoridad discursiva, pero reproducen y participan directa e indirectamente en un imaginario sobre la indigeneidad yoreme. Me centro en algunas actividades y espacios cotidianos donde se pone en juego esta interrelación de categorías. La idea es mostrar otras fuentes de autoridad discursiva alternas al Estado y su circulación entre las audiencias. Los eventos claves de este capítulo son un curso de lengua yoreme en la universidad indígena

de Mochicahui, un responsorio post mortem de un oficio y un homenaje de aniversario luctuoso a Felipe Bachomo.

**Capítulo I. De mayos, yoris y yoremes. Campo social de relaciones en torno a la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa.**

## 1.1 Introducción

Una tarde calurosa, en septiembre de 2017, se reunieron varias personas en Los Mochis para discutir la aprobación y pertinencia de una ley indígena en Sinaloa. El conglomerado era heterogéneo: líderes indígenas yoremes, vecinos de las localidades, autoridades rituales, promotores culturales, profesores de educación indígena, defensores de los derechos humanos y público en general. Fui de los primeros en llegar y escuché algunas opiniones previas a la formalización del evento, y con suma curiosidad me senté en los primeros lugares. Todavía no entraban los diputados de la Comisión de Asuntos Indígenas en el Congreso de Sinaloa; serían los encargados de sesionar y en sentido estricto, “llevar la voz de los pueblos a la Ley Indígena,” como lo expresara uno de ellos, días antes en una entrevista de radio.



Imagen 2. Foro de consulta para la expedición de la Ley de Cultura y Derechos Indígenas del estado de Sinaloa, Los Mochis, 2017.

En el transcurso de unos minutos el recinto estaba pletórico, se inauguró con un par de discursos por parte de los políticos y los kobanarom. La dinámica consistía en formar grupos de trabajo, discutir cada punto del proyecto de ley y emitir propuestas que serían compartidas y socializadas en una plenaria. Me integré a uno de los grupos y asumí el rol de secretario, anotaba cada punto de la discusión y resumía los argumentos esgrimidos. La

mayor parte de lo que se dijo no fue muy halagüeño para los representantes del Congreso, ni siquiera durante la comida, donde una comitiva de líderes indígenas se sentó al lado de los diputados. A simple vista todos parecían satisfechos con la reunión y cualquier descontento era mediado por una simple sonrisa aprobatoria, silencios prolongados o miradas al suelo. No parecía haber desacuerdos, solamente distintas opiniones y un clima de favorable colaboración; se sacaron fotografías como parte de ese “estar ahí,” de ese “formar parte de, o de cumplir con el requisito burocrático.”

Por mi posición no pude observar más allá de esos rostros ecuanímes que aparentemente no discrepaban de la política y posicionamiento del Estado. La comida se efectuó en la plazuela de la ciudad, los diputados y sus allegados se sentaron al centro, a la sombra del kiosco, yo en una de las mesas al ras del sol, junto a personas que no ostentaban alguna representación pública. Ahí me enteré de los tópicos que discutían en cada grupo de trabajo, no distaban mucho de lo que ya había escuchado en el mío: casi todo se refería al control del presupuesto, a la legitimidad administrativa, ¿quién(es) debería(n) recibir y distribuir los recursos del Estado para las comunidades indígenas? ¿Por qué la propuesta de Ley Indígena no tomaba en cuenta la autonomía de los yoremes para utilizar su dinero?

Alguien mencionó la urgencia de desaparecer la figura de los kobanarom para evitar la corrupción y no sean engranajes de la maquinaria estatal. Ahí mismo, cuchicheamos sobre la personalidad de uno de los diputados, su manera de vestir y de hablar, y su conocimiento sobre la situación de las comunidades yoremes, ya que él dijo que en su árbol genealógico existía una abuela yoreme y eso lo hacía sentir orgulloso de ayudar a la creación de la Ley. No obstante, esto quedó como una charla de sobremesa, donde las cosas se dicen como secretos y entre dientes.

Después de la comida todo parecía normalizarse: continuaría la discusión por una hora más y luego se iniciaría la plenaria. Escuché de nuevo a Don Huicho traducir la iniciativa de ley del yorem nokki al español, por petición de una compañera que nos recordó que estábamos tratando a “personas indígenas”. Me pareció que esta acción era una estrategia performativa para apelar a un sentido de igualdad, a la idea de que la Ley Indígena debe crearse en un contexto indígena (o indigenizado) distinto al del congreso local de Sinaloa, pero que no rompe con los formatos tradicionales de éste y busca la equidad en los derechos sociales del Estado.

Menciono este ejemplo para destacar las acciones concretas que le otorgan fluidez a la categoría indígena como un campo semántico: que uno de los diputados tenga un antepasado yoreme, que se hable el yorem nokki en la asamblea. Otro señor presente, Dolores Pava, aludió a los mundos (*anniam*) encantados de los yoremes: el *juyya annia* (monte), *teweka annia* (cielo), *bawe annia* (el mar), pero fue interrumpido y no lo dejaron terminar su explicación. Nuestro contexto establecía una compatibilidad entre la política pública y los destinatarios directos; es decir, nos encontrábamos con genuinos actores indígenas que en sentido estricto, hacen valer su condición y voz.

No era suficiente la presencia del Estado como detonante de alteridad. Podría decirse que los presentes, también representábamos otra fuente, que a simple vista aparentaba la homogeneidad de un grupo, pero con dinámicas complejas. En ese evento “lo indígena” se daba por sentado, impreso en la convocatoria de la reunión, en los conceptos complejos que se discutían: comunidad indígena, grupos minoritarios, autonomía y etnia, sólo por mencionar algunos.

Desde esta perspectiva, nadie pondría en duda que se trataba de un encuentro entre el Estado y los indígenas, pero al acercar el lente de la cámara, en ese espacio más micro ¿qué elementos deberían ponerse en juego? Resaltaban los índices de una indigeneidad, los cuales conectaban ese suceso concreto con cuestiones asociadas a una idea general de lo indígena.<sup>8</sup> Tales índices no se agotan ni circunscriben solamente en este momento, parto de que justamente emergen de manera constante en cada interacción.

Después, Crescencio Ramírez, un intelectual de la comunidad triqui en Sinaloa expresó la urgencia de elegir un representante estatal, algo así como un Gobernador Indígena de Sinaloa que tuviese legitimidad y margen de poder para negociar ante el Estado. Una mujer se levantó para apoyar a Crescencio, pero recalcó que el elegido para tal cargo debería ser un yoreme, porque si bien los triquis (ellos) “eran sus hermanos indígenas, los yoremes (nosotros) eran los originarios de Sinaloa y por ende, los prioritarios en la atención del Estado.” ¿Qué significaba esta separación tajante entre los originarios, en relación con los hermanos indígenas?

---

<sup>8</sup> Entiendo *los índices* desde la perspectiva de Peirce (1997) que los concibe como categorías que expresan el contacto denotativo con los hechos existentes, marcan el forcejeo de los fenómenos que se presentan ante nuestros ojos.

Me dio la impresión que la réplica de la mujer fue un sutil juicio sobre las aspiraciones de Crescencio, pues todos conocen su preparación académica y sus relaciones políticas, lo cual lo volverían el candidato idóneo para ocupar el cargo. Empero, la distinción entre ser o no ser originario adquirió un efecto de alterización estatal articulado con una táctica de subjetivación y representación identitaria.

¿Hasta dónde era necesario limitar las identificaciones? ¿Qué tipo de indígena era necesario para dicha ley? La brecha se amplió cuando Bernardo Esquer, de quien hablaré con más detalle en posteriores páginas, pero a quien constantemente le atribuyen y desatribuyen una identidad yoreme exclamó públicamente: “¡Necesitamos una política indígena y no indigenista!” Todos mostraron vehemencia ante esta frase que sin duda alguna expresaba el sentido ontológico de la identidad al definir lo indígena como lo opuesto al indigenismo, como algo que debería estar fuera de su campo, pues más que el establecimiento de una frontera, destacaba la sustancia de cada categoría.

Las palabras de Bernardo generaron controversia entre aquellos con sensibilidad y apasionamiento por la resolución de los problemas, y aquellos que lo veían como un charlatán yori a imagen y semejanza de los funcionarios gubernamentales. Me pregunté si realmente el indigenismo representaba un tópico trascendental para las personas con las que había tenido contacto o solamente para Bernardo, o bien, que se podría entender por indigenismo. Quizás no era necesario nombrar el término para omitir sus prácticas, o ¿acaso lo que ellos hacían no era indigenismo?

La primera interrogante se resolvería etnográficamente, pero la segunda, sería un audaz ejercicio clasificatorio de mi parte. Tenía que definir si el tipo de política existente podría ser considerada indigenista para mis interlocutores. Quizás el uso del adjetivo indigenista por parte de Bernardo, en ese contexto, fue más una estrategia e índice de posicionamiento y no un símbolo referencial entre un mundo “indígena” y otro “indigenista,” una especie de guerra discursiva. La discusión constante de ese encuentro giraba en torno a la indigeneidad de ciertos sujetos, o a la pertinencia de que ciertos recursos se otorgasen a aquellos que demostrasen un nexo con el entorno yoreme ¿No significa esto un tipo de discurso contrahegemónico, traslapado con la oficialidad del evento? Es decir, una reapropiación del lenguaje discursivo de la CDI a nivel popular, justo en esos espacios no institucionales y más íntimos donde las personas convergen, como el

centro ceremonial, el mercado, el hogar, la plazuela o cualquier lugar y evento que involucre una diferenciación categórica de indigeneidad.

El adjetivo *tradicional* aparecía con frecuencia en la mayoría de mis conversaciones con los miembros de los centros ceremoniales y los kobanarom, como un marcador de posicionamiento ambivalente, en tanto expresaba un significado de “lo indígena” basado en la autenticidad y la oposición a lo moderno. Al mismo tiempo sirve como distintivo institucional, que normaliza algunas prácticas burocráticas.<sup>9</sup> Por ejemplo, cuando consideraban que alguien no seguía las pautas o los procedimientos rituales específicos, se decía que “no respetaba lo tradicional;” lo cual era asociado a la tradición yoreme (el costumbre).

De aquí se derivan otros términos como “músico tradicional,” “gobierno tradicional,” y “fiestas tradicionales,” sólo por mencionar algunos. Era común que los fiesteros (pajkolerom) de Mochicahui y San Miguel Zapotitlán demandaran apoyos económicos en la oficina de CDI en Los Mochis, so pretexto de que se incentivaran las prácticas “tradicionales” de los centros ceremoniales. Alguna vez, un líder indígena en el marco de un festival cultural, recalcó la importancia de que el gobierno “apoye lo tradicional, que se encuentra en las comunidades indígenas”.

Recordé entonces cuando pasaba las tardes en la plazuela de Mochicahui observando a los paseantes. Algunas veces entraba a misa y al notar mi presencia, no faltaba quien se detuviera a conversar y me dijera: “si quieres saber de los indígenas ve al centro ceremonial,” “aquí en Mochicahui hay más indígenas en la Semana Santa,” “Mochicahui es indígena desde tiempos ancestrales, por eso el pueblo es importante.” En ocasiones me enviaron con posibles informantes que podrían explicarme “la tradición indígena,” y así conocí a más personas.

No obstante ¿qué implicaba esta búsqueda y acercamiento con los “informantes correctos”? ¿Por qué yo mismo percibía algún sesgo indígena o no indígena con los que conversaba? Destaco mis propias percepciones, porque de manera automática, observaba los rasgos físicos y los comportamientos de mis interlocutores, y a partir de esto intuía la veracidad de la información que recibiría (cuando la obtenía). En varios momentos

---

<sup>9</sup> Un buen ejemplo sería la misma traducción formal de Kobanaro como gobernador tradicional, también el de jittéberi (chaman, curandero) como médico tradicional. Estas categorías se articulan de manera eficaz con la retórica estatal.

experimenté dicha sensación, que me conducían a ser evaluador de su indigeneidad, y esto me dio la pauta para proyectar el dilema por el que podría atravesar un funcionario estatal cuando distribuye algún recurso o programa entre la población.

¿Quién era yo para determinar una identidad? Probablemente me ceñía a un imaginario sobre lo indígena existente entre las comunidades yoremes, del que todavía no tenía un conocimiento profundo. Con el tiempo, otra de mis percepciones se relacionaba con otro aspecto: la devoción hacia los santos y la tradición yoreme. Más allá de la indigeneidad y la búsqueda de recursos, me encontré con personas que lejos de disputarse el derecho de estar o no estar en el centro ceremonial, asistían y participaban en las pajkom. En su proceder evitaban cualquier comentario negativo hacia alguien y muy pocas veces expresaron sus percepciones por la situación político-económica de los centros ceremoniales. Esto rompía con las otras narrativas sobre la ineficiencia institucional en el reparto de beneficios.

En Juan José Ríos, otro de los centros ceremoniales donde realicé trabajo de campo, fui incluido en una lista “de indígenas,” para ir a un evento en Sonora que la radiodifusora La Voz de los Tres Ríos realiza cada año y para el cual la CDI nos patrocinaría alimentos y transporte. En este caso, la indigeneidad era una marca de inclusión/exclusión para disfrutar algunos beneficios. Una señora me dijo: “en una comunidad indígena, todos somos indígenas, todos tenemos derecho de recibir la ayuda.”

En otra ocasión, los miembros del centro ceremonial tuvieron una fuerte riña porque algunos no fueron incluidos en una lista para la entrega de despensas y recuerdo que, la misma mujer repitió: “nunca vienen a cumplir al centro ceremonial, ni se arriman a ninguna fiesta y ahora quieren los apoyos para los indígenas.” Estas afirmaciones dan cuenta del clientelismo como relación vinculada a la indigeneidad y la idea de que la presencia estatal altera la dinámica de los centros ceremoniales.

¿Cómo se relacionan estas narrativas con lo que dijo Bernardo? ¿El indigenismo solo podía ser ejercido por los funcionarios o empleados de la CDI e instituciones que apoyaban económicamente a las comunidades indígenas, como un tipo de indigenismo local? Y por último ¿Quién o quiénes serían los indigenistas y los indígenas? ¿Sería tan sencillo como que aquellos son los que definen a estos? No daré una definición de lo indígena ni del indigenismo, pues creo que Caso (1948) y Aguirre (1953) establecieron las

directrices y una definición de esta política, que implica un campo social heterogéneo y muy complejo, el cual involucra documentos, programas de gobierno, intelectuales y actores comunitarios principalmente. Planteo que se podría ir más allá de una concepción utilitarista del indigenismo como simple medio para captar recursos del Estado y de la indigeneidad como una condición estratégica que se manifiesta con la invención de tradiciones y símbolos.

El discurso de Bernardo guarda relación con el debate al que Guillermo De la Peña (1995) aludió años atrás, sobre indigenismo versus indianismo. En su trabajo, De la Peña presenta la génesis de cada perspectiva, las razones políticas y pragmáticas que las sustentaban y su trasfondo antropológico. Era una dicotomía compleja que discutía el lugar de los indígenas dentro del Estado y la hegemonía del partido oficial: el PRI.

Si bien el indigenismo es un aparato estatal que genera la posibilidad de captar recursos y a la vez un discurso interiorizado profundamente en la subjetividad. Mi argumento se sustenta en las estrategias de invención de la indigeneidad yoreme, de las cuales el indigenismo trastoca todos los niveles en las que éstas aparecen, pero no es totalmente determinante de la autoridad discursiva de los actores. Conuerdo con Thomas Abercrombie (1991) cuando apunta la necesidad de rebasar esa “lectura semántica” de la indigeneidad y centrarme en “los contextos de interacción pragmática.”

La diferencia entre la interacción pragmática y la condición estratégica es que la primera plantea una dinámica espontánea, producto del encuentro entre dos actores o instancias de discurso, las cuales reinventan categorías de acuerdo con su repertorio cultural y la situación o contexto. La segunda también implica una adaptación/recreación del contexto, pero surge con un conocimiento previo del mismo y con una intención de representar un guion ante el otro. No obstante, ambas no son contrapuestas y pueden presentarse en el mismo acto comunicativo.

A partir de lo dicho por Bernardo, no considero que lo indígena y el indigenismo sean dos categorías dispares y opuestas, aunque él las presente como tal. Estoy convencido que ambas son problemáticas si se busca una clasificación en términos formales; es decir, lo que corresponde estrictamente a uno y otro: los indígenas como el grupo objetivo y los indigenistas como los ejecutores de los lineamientos operativos y políticos del Estado. Por lo tanto, planteo al calor de mi etnografía, serían dos elementos de descontextualización y

entextualización (Bauman y Briggs, 1990), que se entrelazan entre sí y abren diversos significados e imaginarios en torno a la indigeneidad y no indigeneidad yoreme, unidos con prácticas y redes clientelares que intercambian favores, recursos y bienes. Son fenómenos emergentes de una práctica discursiva que a simple vista aparenta un duelo de categorías preestablecidas, pero pueden parecer similares en el mismo contexto.

## **1.2 Planteamiento y prolegómenos del capítulo**

En la viñeta vemos cómo ese evento de carácter formal y político, detona algunos debates añejos sobre la indigeneidad y narrativas cotidianas de las localidades yoremes en relación con las políticas del Estado. Destaco las disyuntivas sobre la identidad de los beneficiarios por los apoyos gubernamentales y las estrategias performativas que las personas utilizan para acceder a ellos. Este es el principal punto de discusión y lo que Bernardo plantea cuando se refiere a la urgencia por una política indígena y no indigenista, en el sentido de que los recursos y medios de ayuda sean administrados por los “verdaderos” sujetos de atención, y al mismo tiempo los creadores de sus propias directrices.

La visión de indigeneidad que ofrece Bernardo y que está presente en las localidades resulta un tanto empobrecida comparada con las reivindicaciones autonomistas de otros actores como el EZLN o los yaquis, vecinos de los yoremes. Se reduce a una especie de concesión para acceder y administrar directamente los recursos del Estado y no desprecia el indigenismo oficial como los otros.

Sin embargo, ¿bajo qué directrices Bernardo formula su planteamiento? ¿Sobre la representación de sí mismo o la del Estado? Y por último ¿a quiénes deja fuera de sus categorías “indígena” e “indigenista”? sin olvidar que antes de su participación se generó la discusión sobre la priorización en la atención a los grupos originarios y migrantes de Sinaloa. Subrayo la performatividad discursiva de Bernardo, en tanto existe una indeterminación entre los límites de lo que dice y su posición como líder ¿indígena o indigenista? Sobre todo, se trata de un contexto donde las posiciones y definiciones por acceder los recursos estatales tampoco son claras.

Si nos centramos en el contexto del evento, surge la interrogante sobre si es posible que la afirmación de Bernardo provenga de su propio criterio o forme parte de la misma retórica política. Lo mismo aplicaría para los otros participantes; todos apelan a un virtual

acuerdo/desacuerdo y acercamiento/alejamiento con el Estado, se desmienten en cuanto a los objetivos que persigue cada uno. Por lo tanto, resulta difícil saber si ellos enmascaran o desenmascaran la lógica indigenista y política de la reunión. No se sabe si cuestionan las categorías indigenistas o las utilizan como armamento, ese es el traslape performativo que exploro en esta tesis.

Pareciera que hay una apropiación de dicha retórica para fines de parodiarlos. A partir de este ejemplo etnográfico, en este capítulo reflexionaré la trayectoria y presencia de los diversos procesos sociopolíticos por los que atravesó el norte de Sinaloa desde 1921 a 1930, con la consolidación del Estado posrevolucionario y la formación de cuadros partidistas, principalmente del Partido Revolucionario Institucional (PRI); éstos se traslaparían en la década de los setentas con la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI).

El capítulo presenta un panorama de las condiciones que posibilitaron la autoridad discursiva de los diversos actores y sitúa el caso particular de los yoremes dentro del escenario nacional; no es una historia particular del indigenismo en Sinaloa, tampoco agota todas las fuentes posibles ni propone una explicación totalizadora del mismo. La intención es aproximarme a un panorama regional y nacional de la autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme.

La hipótesis central es que toda esta amalgama de procesos estatales, que van desde primeras décadas del Estado posrevolucionario hasta principios de los noventas, el poder regional y la dinámica agraria y migratoria interna local, influyeron en la performatividad de las categorías identitarias y la subjetividad de los actores involucrados. La ritualidad yoreme sería su principal vehículo en la configuración de un discurso de identificación y autenticidad y también el principal elemento en la formación de audiencias.

En este capítulo indagaré el lugar de los yoremes en los procesos más amplios de formación estatal. En aras de ordenar mejor los datos y ubicar la mirada del lector, lo divido en dos partes aparejadas, pero que van en diferentes rubros de clasificación histórica. La primera es esa historia más materialista y política que incluye el reparto agrario, las reubicaciones ejidales y los movimientos mesiánicos antes de la llegada del INI. La segunda parte se refiere a los antecedentes de las audiencias en torno a la indigeneidad yoreme, la presencia de proyectos educativos y las representaciones de los intelectuales

sinaloenses. Sostengo que estos acontecimientos se entrelazarían posteriormente con la retórica del INI.

En este caso, con indigenismo, me refiero a la llegada del INI en 1974, cuando el término aparece como elemento cotidiano y dentro de una agenda política. Esto no significa que anteriormente no existiera una política indigenista. Tampoco he encontrado que en Sinaloa existiera algún tratamiento específico o dirigido propiamente a un “grupo indígena”. Por lo tanto, no ahondo en la naturaleza o profundidad del indigenismo, tampoco en definir lo que es o no es indigenista, sino en comprender la manera como los actores se identificaron paulatinamente con una retórica a la que le dieron este nombre y como la incorporaron a sus autorepresentaciones y reivindicaciones identitarias. Coincido con el argumento de “plantear algunas dudas historiográficas sobre cómo se suele observar e interpretar al indigenismo y rehabilitar, desde el punto de vista del análisis socio-histórico, el papel de sujetos competentes que desempeñó un conjunto significativo de indígenas indigenistas” (Giraudó, 2016: 258).

Dicho discurso adquirió diferentes matices de acuerdo a las situaciones que desde inicios del siglo pasado acaecieron en esta zona. La complejidad de todo lo anterior no permite generalizaciones en tiempo y espacio, tampoco estriba en el conocimiento genealógico sobre cada etapa de estas políticas estatales, sino justamente en identificar los momentos en los que es probable que varios actores, se hayan apropiado de algunas de sus líneas y las incorporaran a sus representaciones particulares de una identidad indígena. Más que llegar a una conclusión totalizadora, la finalidad es mostrar las rupturas y contradicciones en Sinaloa de algo como el indigenismo, que se ha construido monolíticamente.

Considero que estos antecedentes, de los que hablaré en las páginas siguientes, visibilizaron la presencia y performatividad de una identidad yoreme, o al menos contribuyeron en la mayor medida posible. Es probable que el periodo más importante inicie con la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI) y el establecimiento del Centro Coordinador Indigenista Mayo (CCI) en el municipio de El Fuerte; donde *los indígenas* ya aparecían estrictamente como un objetivo específico, pero también como tipos de sujetos con características especiales.

Un año después, en 1975, el Gobernador Alfonso G. Calderón crea la Dirección de Investigación y Fomento a la Cultura Regional (DIFOCUR) que actualmente es el Instituto Sinaloense de Cultura (ISIC). Aparejado a la llegada del INI, surgió una política cultural en el estado que hacía referencia al rescate de las raíces ancestrales y los yoremes representaban el grupo más importante a resaltar dentro de un rubro gubernamental no propiamente indigenista, sino cultural o artístico. Esto es evidente de la siguiente manera:

“Estamos penetrando en el estudio para establecer nuestra verdadera formación desde nuestro origen sin mixtificaciones [sic] conjuntando los valores reales por los caminos de la historia y así colocarnos en la universalidad del término cultura, aportando lo nuestro lo propio que es inconmensurable” (Calderón, informe de gobierno, 1976).

Estos hechos coincidieron con la nueva política agrícola y el reparto agrario en el estado, que acabaría con los latifundios todavía existentes hasta ese momento y generaría otra dinámica de movilización poblacional en los antiguos centros ceremoniales indígenas. Además, surgiría un interés por parte del gobernador Calderón y sus sucesores, por forjar una imagen de “lo sinaloense” y promover el rescate del folklor local, donde la indigeneidad yoreme sería considerada uno de los pilares fundamentales en la configuración discursiva de una identidad regional.

Si bien el indigenismo del INI era dirigido a un sujeto definido no implica que anteriormente el norte de Sinaloa, y en específico, las comunidades yoremes no hayan sido influenciadas por otras políticas que no necesariamente se referían a las diferencias étnicas, pero impactaron en la vida social. Evidencian la presencia del Estado en esta zona y la multiplicidad de actores emergentes entre las localidades yoremes. Sostengo que estas vertientes se entrelazaron posteriormente con el indigenismo y dieron lugar a una serie de prácticas que sustentan una imagen folklórica de la indigeneidad yoreme y al mismo tiempo la irrupción de una identidad indígena diluida.

Las interrogantes que trataré de responder son: ¿De qué manera estos procesos influyeron en una representación del norte de Sinaloa? ¿Cómo fueron asumidos estos proyectos en el contexto regional y las localidades yoremes? ¿Cuál fue su impacto para la ritualidad yoreme y los líderes indígenas?, ¿Cómo aparecían los yoremes en la agenda estatal antes de la llegada del indigenismo? Será conveniente revisar las interrelaciones entre estos aspectos y este trabajo no agota todas las fuentes, es apenas un esbozo que ubica

a la indigeneidad yoreme en un tiempo histórico y un marco social específico. Asimismo, señalaré los elementos que influyeron en el norte de la entidad e involucraban a los indígenas.

Esta aproximación contextual dejará cabos sueltos que podrían retomarse con mayor detenimiento en investigaciones posteriores, pero los datos muestran que el norte de Sinaloa, compuesto por población heterogénea debido a las dinámicas migratorias que trajeron consigo los proyectos de desarrollo: la tierra y el agua principalmente. Estos elementos complejizaron las relaciones y autoidentificaciones entre los habitantes de sus localidades, junto con la intervención de agentes externos como los maestros rurales, que en muchas ocasiones se identificaron con las demandas populares y se quedaron a residir ahí (Cuevas, 2001).

Con tal panorama, la penetración del agrarismo y la modernización agrícola capitalista se convertirían a la postre, en huellas a seguir para entender el impacto de la política indigenista en la segunda mitad del siglo XX. Es probable que para ese entonces, las estructuras ceremoniales ya estuviesen fracturadas y el indigenismo terminaría de fragmentarlas, o las personas encontraron en esta política la causa de su fragmentación. La única certeza es que todas estas influencias no pueden obviarse ni subestimar su impacto. Al contrario, es preciso desglosarlas y entender sus límites y particularidades.

### **1.3 El agrarismo y los proyectos de desarrollo regional 1930-1980**

En el último levantamiento armado de los yoremes en 1915, al mando de su General Felipe Bachomo, demandaban la restitución de las tierras que les fueron arrebatadas hacía más de cien años. Tras la muerte de este líder un año después, los indígenas entraron en un aparente periodo de pacificación y continuaron como empleados del ingenio azucarero en Los Mochis y las haciendas en el Valle del Fuerte, que es el nombre de esta región agrícola con grandes extensiones de terreno principalmente en los municipios de Ahome, El Fuerte y Guasave.

Menciono la idea de una aparente pacificación porque existe el testimonio escrito publicado en 1978 por Manuel Montiel Araujo, vecino de Mochicahui, donde describe como a principios de 1920 se escucharon los rumores de una segunda asonada indígena que no se concretó, pero asoló a los vecinos y a las autoridades municipales. Aumentó los

temores de una revuelta sin control, pero sólo quedó en una anécdota que por un tiempo circuló entre los vecinos.<sup>10</sup> Posteriormente, este mismo testimonio menciona que durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928), diez jóvenes indígenas fueron sorteados para asistir a Centros de Enseñanza Superior y formarse como profesores de educación primaria.

No cuento con datos sobre los nombres de estas personas, pero es probable que hayan estado en la Casa del Estudiante Indígena, tal como lo documenta Engracia Loyo (1996) y unos archivos de la SEP (1932). Podríamos decir que la educación también formaba parte de un proyecto de desarrollo regional, del cual fue uno de los elementos fundamentales. Será necesario echar un vistazo a ciertos sucesos posteriores a los años treinta, que es la década donde inicia el reparto agrario en Sinaloa bajo la venia cardenista.

En ese tiempo, la producción de caña de azúcar era el principal cultivo en el norte del estado. Todavía quedaban resabios de la colonia socialista estadounidense que se había establecido en Topolobampo a finales del siglo XIX y en la que algunas de sus familias habían emparentado con la burguesía local. En 1928, apareció en el periódico *Excélsior*, un memorándum elaborado por la Comisión Nacional Agraria donde el Estado planteaba la necesidad de colonizar los nuevos distritos de riego en el norte del país, para prevenir que la agricultura fuera practicada por extranjeros (Carton de Grammont, 1986: 6). Sin embargo, lejos de ser solamente una cuestión agrícola, este proyecto promovía una integridad hispánica, donde las diferencias culturales no tenían cabida: “Nuestra colonización debe ser hispánica si no queremos ser disueltos o absorbidos, es decir si no queremos dejar de ser” (Comisión Nacional Agraria, 1928; citado por Carton de Grammont, 1986).

Durante el gobierno cardenista iniciaría uno de los mayores repartos agrarios en Sinaloa, y las primeras tierras en expropiarse fueron las de la United Sugar Companies (USCO), la empresa cañera de los Mochis que ocupaba el mayor latifundio de la zona. En 1939 se formó la Sociedad de Interés Colectivo Agrícola Ejidal “Emancipación Proletaria” de Responsabilidad Suplementada (SICAE, EP de RS) (Schobert, 1987: 5).

---

<sup>10</sup> El texto fue publicado en *Tras la huella del Valle del Fuerte* en 1978 por el Comité Organizador Pro-Festejos del 75 aniversario de la Ciudad de Los Mochis.

Hasta su desaparición en 1959, la SICAE sería la principal organización obrero-campesina del Valle del Fuerte (Gill, 1957) y en su interior ocurrirían las mayores pugnas partidistas de la época entre la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y el Partido Popular Socialista (PPS). La formación de estas organizaciones favoreció la génesis de una nueva élite campesina que comercializaba la producción de zafra con la USC, la introducción de los nacientes proyectos partidistas y campesinos como la Unión General de Organizaciones Campesinas Mexicanas (UGOCCM) y la formación de los ejidos colectivos en lo que anteriormente fueran los territorios de los indígenas.

La SICAE promovió obras de irrigación en el Valle del Fuerte, un ejemplo palpable es un amplio canal (el canal SICAE) que irrigaba gran parte del municipio de Ahome. En 1935 se conformó la Comisión Pro Irrigación del Valle del Fuerte, cuyo primer presidente fue el Ingeniero Filiberto Leandro Quintero, vecino de Charay que también escribió una historia extensa del Valle del Fuerte. Según otros testimonios de conocidos y reseñas de su obra, era una persona cercana a las comunidades indígenas y probablemente haya sido un interlocutor cercano con algunos actores, porque en ese momento era preciso convencer a las personas que se desplazaran a nuevos núcleos poblacionales. Con las primeras dotaciones ejidales, llegaron nuevas familias no indígenas a ocupar los nuevos terrenos y los indígenas se mantuvieron en los mismos sitios a la ribera del río Fuerte. Otros nuevos ejidatarios se trasladaron de pueblos antiguos como Charay, San Miguel y Mochicahui, a poblar las comunidades recién creadas.

Un ejemplo palpable fue la municipalización de la Villa de Ahome en 1917, cuyo establecimiento de límites abarcó localidades pesqueras como Carricitos y Ohuira, que anteriormente mantenían un vínculo estrecho con Mochicahui, donde no solamente iban a realizar trámites administrativos, sino también participaban de la vida ritual del centro ceremonial. Estos lugares pasaron a formar parte de Ahome y sus habitantes se vincularon con ese lugar y ya no se trasladaban a Mochicahui como lo hacían anteriormente (Gill, 1957).

Durante el trabajo de campo, mis interlocutores me contaron historias sobre el peregrinar de algunos de sus familiares más antiguos, cuando se volvieron ejidatarios y los reubicaron por la construcción de presas, o fueron contratados como jornaleros agrícolas.

En Juan José Ríos, uno de los centros ceremoniales que más visité, existen calles con los nombres de las antiguas comunidades que fueron absorbidas por la cortina de la presa Miguel Hidalgo en los años cincuenta, ya que este ejido<sup>11</sup> se formó con los desplazados por su construcción

La mayoría de mis interlocutores de Juan José Ríos manifestaron sus vínculos con otros núcleos poblacionales, de los cuales se consideran originarios. Aunque no estuve en el centro ceremonial de Jahuara Segundo, las personas que conocí de ese sitio, siempre hablaban de la existencia de barrios según los lugares de origen de sus padres. Del que más escuché fue del Barrio Apache, constituido en su mayoría por personas oriundas de las localidades de Charay, La Palma y Jahuara Viejo. Lo mismo podría decirse de centros ceremoniales como 5 de mayo, La Florida y Cerro Cabezón, establecidos en espacios cuya primera generación de habitantes fue desplazada de otros lugares.

No resultan extraños los vínculos de parentesco y compadrazgo que las personas mantienen entre sí, no solamente por su identidad indígena, sino por su ascendencia familiar. Con esto, la distinción identitaria se diluía con relaciones interpersonales más estrechas, que no aislaban a un grupo de otro, sino que ambos se influenciaron y crearon una especie de arraigo comunitario, más allá de los límites étnicos.

Estoy de acuerdo en que los primeros efectos de los proyectos posrevolucionarios de desarrollo agrícola regional fueron precisamente las movilizaciones a los nuevos núcleos ejidales. En un estudio más a conciencia podría rastrearse que este proceso inició en los años treinta y tuvo su punto más álgido con la política agraria de los setentas (Rubio, 1976; Quevedo, 1996; Aguilar, 1998; Soto, 2011). En los informes de los gobernadores de Sinaloa desde 1930 a 1940, se encuentra un discurso de modernización económica y mejoramiento obrero campesino, basado en distintos momentos de la legislación agraria nacional (Schobert, 1987), los cuales tendrían que sustentar el desarrollo de la entidad. Esto mostraría que en ese momento, estos aspectos eran los prioritarios porque planteaban el lugar de Sinaloa en la vida nacional. La idea era construir la mayor infraestructura para la práctica de la agricultura intensiva y no solamente proveer de tierras a los campesinos. Así lo dice el gobernador Macario Gaxiola en su informe de 1932:

---

<sup>11</sup> Actualmente, Juan José Ríos ha alcanzado la categoría de ciudad y municipio, por su número de habitantes y los servicios con los que cuenta. Asimismo, es el centro ceremonial más importante del municipio de Guasave.

“El interés más alto he dedicado al reparto de tierras a los campesinos que tienen derecho a ellas de acuerdo con la ley, pues estimo que si como gobernante tengo el deber de cumplir y hacer cumplir la ley, y en esta encuentra el reparto agrario su más sólido fundamento, como revolucionario considero la dotación de tierras a los puentes como la cristalización definitiva de uno de nuestros más bellos ideales.”

En 1951 se crea la Comisión del Río Fuerte y la Junta Local de Irrigación del Valle del Fuerte, que en 1948 ya tenía su antecedente con la construcción del Canal SICAE. Posteriormente, en 1956 se crea la Presa Miguel Hidalgo y se amplió la porción de tierras de cultivo. Con tal infraestructura hidráulica se suscitó una disputa por el control del agua entre los agricultores más importantes de la región. “La historia del Valle del Fuerte desde la colonización estadounidense hasta la fecha, ha sido la historia de las luchas por el agua” (Gill, 1957: 228). La SICAE se benefició con la mayor parte del agua hasta su disolución en 1959, producto de las divisiones internas por las corrientes políticas de sus miembros.

Años después se construyó la presa Josefá Ortiz de Domínguez en El Fuerte y una gran concentración de población fue mandada a la costa, donde formaron campos pesqueros junto con los yoris (no indígenas). Actualmente, Cerro Cabezón es uno de los centros ceremoniales cerca de la playa que recibió gente de los poblados de El Fuerte y de Guasave, pero su reconocimiento oficial como “centro ceremonial”<sup>12</sup> fue apenas en 2015, por la afinidad política que una de las líderes de la comunidad tenía con el entonces gobernador en turno. Algo similar ocurrió en Ohuira, otro campo pesquero compuesto en su mayoría por descendientes y antiguos habitantes de Mochicahui, Cruz Pinta, Ahome y San Miguel Zapotitlán, en la ribera del río Fuerte. La mayor parte de las fuentes consultadas le conceden importancia al ámbito económico y no precisamente a lo cultural.

Ante tales cambios, los yoremes sintieron los efectos del agrarismo, y la manifestación más palpable fueron los cambios en el calendario ritual y las prácticas religiosas en los centros ceremoniales. La dinámica económica y política de los proyectos de desarrollo regional, eran detonadores del proceso. Aquí radica la importancia de los

---

<sup>12</sup> Los centros ceremoniales reconocidos oficialmente reciben apoyos y recursos económicos por parte del gobierno estatal y las instituciones indigenistas. El Kobanaro o gobernador tradicional es el que debe de administrar estos recursos y distribuirlos para la realización de las pajkom. Esto no significa que en otros lugares no se realicen rituales de este tipo, pero no todos alcanzan la categoría de centro ceremonial, que tiene una connotación político-ritual. Tampoco existen criterios claros para que un lugar sea reconocido de manera legal como centro ceremonial.

movimientos mesiánicos que por mucho tiempo fueron una constante en la vida de los yoremes, pues eran la manera en la cual las inconformidades por los cambios en la vida social y las reivindicaciones identitarias se hacían presentes. Más que hablar de una gran calma o que aceptasen con resignación los designios de otros actores, a diferencia de lo que ocurría con sus vecinos los yaquis, podría decirse que entre los yoremes lo que no existía era una figura o liderazgo visible ante el Estado.

#### **1.4 Los movimientos mesiánicos: intersecciones entre la política y la ritualidad**

Durante el inicio del reparto agrario y los proyectos de desarrollo, incidió la guerra cristera. Aunque hay pocas evidencias de “la cristiada” en Sinaloa, algunos números de 1926 a 1929 de *El Demócrata Sinaloense*, un periódico de la época y los informes de Gobierno de 1926 mencionan actos de bandolerismo aislados. Tal parece que la vida religiosa continuaba con su curso normal y la ritualidad de los yoremes fue trastocada únicamente por las reubicaciones de los centros ceremoniales, pero esto no implica que los procesos políticos y económicos que atravesaban la región no impactaran indirectamente en su vida cotidiana.

Ross Crumrine (1977) documenta episodios y los antecedentes de personajes como Santa Teresa de Cabora, también conocida como la india blanca,<sup>13</sup> que a finales del siglo XIX alentó a los indígenas a la rebelión contra el régimen porfirista y a recuperar su gobierno tradicional desarticulado por la autoridad civil yori y a quien se le atribuían poderes curativos; serían un ejemplo de cómo lo político y la ritualidad siempre han sido aspectos entrelazados.

Aunque Felipe Bachomo ejerció un liderazgo más de carácter militar, hay quienes lo reconocen como un líder moral y lo consideran la última esperanza de mejoría social y económica para los indígenas. Alrededor de su figura hay un halo de religiosidad y misticismo, se dice que su espíritu es milagroso y ayuda a quienes lo invocan. Más allá de una discusión sobre las cualidades de Bachomo, esto muestra una tendencia a inmolar a los líderes como una relación paralela entre las demandas sociales y la ritualidad.

---

<sup>13</sup> Según Paul Vanderwood (2003), Teresa Urrea, era hija de un mestizo hacendado y de una mujer indígena, pese a su identidad yori, que vivió en Cabora, Sonora. Teresa siempre se identificó con la problemática agraria y social de los indígenas, por lo que organizó una conspiración contra el gobierno y dirigió las revueltas de los peones y obreros. Por sus dones curativos fue que se le antepuso el grado de Santa.

En este caso, los santos tomarían forma y cuerpo y pasarían a ser no solamente mitos, sino que guardarían los devenires de cada época. Con todo el proyecto de modernización agrícola que se pretendía llevar a cabo, los yoris también se verían involucrados y recibirían la influencia de la religiosidad yoreme y los ciclos migratorios hacia nuevos núcleos poblacionales. Esto podría ser una veta para estudiar un complejo de creencias que coexistía con los proyectos desarrollistas y de los cuales recibió una fuerte influencia.

Otro punto para observar serían las categorías identitarias que se utilizaban en esos años, donde la génesis del discurso indigenista del Estado aún no alcanzaba sus momentos más álgidos y separar a los indígenas de los campesinos adquiriría matices de exclusión no únicamente en términos culturales. En el caso de Sinaloa, “lo indígena” como un término distintivo para referirse a sujetos específicos aparecería con poca frecuencia en el discurso desarrollista del Estado y entre la pléyade de intelectuales.

La política agraria y de desarrollo estaba implícita en los movimientos mesiánicos, que generalmente pugnaban por la aparición de un líder moral, político y religioso que reivindicara la ritualidad e identidad de los yoremes, frente al deseo de que sus condiciones de vida mejoraran. He demostrado que antes del Estado posrevolucionario ya existían manifestaciones de esta índole. Conuerdo con el argumento de Ralph Beals (1930) y de Ross Crumrine (1974) de que los yoremes, a diferencia de sus vecinos los yaquis quienes mantuvieron sus prácticas ancestrales y también reivindicaron su autonomía, se volcaron hacia lo profundo de su cosmovisión como una manera de enfrentar las circunstancias adversas y resistir los embates de la modernización agrícola y económica.

Sin embargo, de acuerdo con el tiempo en el que realizaron su trabajo, no ahondaron en las interacciones de los indígenas con los actores externos. Aun así el ejemplo de Teresa de Cabora muestra no solamente lo polémico que resultaba la categorización de los líderes, sino de las probabilidades con las que cualquiera que abrazara una bandera de lucha o la devoción hacia algún santo, era considerado una especie de mesías o salvaguarda.

Aunque no existía una “política indigenista” estrictamente dirigida las localidades yoremes, podrían considerarse a los proyectos desarrollistas y al agrarismo como antecedentes de cambios en el norte de Sinaloa y sobre todo, de la entrada de diversos

actores que podían identificarse con las personas, la ritualidad y la problemática, pero también con los ideales progresistas del Estado. Probablemente ambos intereses se traslaparon entre sí a través de formas tradicionalistas de resistencia con la presencia de los intereses yoris en el centro de las disputas.

En ninguno de los informes desde 1940 hasta la mitad de los años cincuenta se menciona una categoría “indígena,” mucho menos mayos o yoremes. Lo más cercano es una declaración no tan trascendente del gobernador Pablo Macías Valenzuela en 1945 sobre la importancia de preservar la originalidad de la danza indígena en Sinaloa.

“Existe en Sinaloa y en el país un riquísimo acervo de danzas, que infortunadamente se han desnaturalizado al ser trasladadas de sus lugares de origen a medios en que lo artístico es sustituido por la superchería. La danza indígena en Sinaloa está creada desde hace siglos. Toca al Estado conservarla en su originalidad, tal como es ella y no como pretenden hacerla quienes desconocen la tradición artística” (Macías, informe de 1945: 140).

Este interés coexistía con la política agraria y en la mención constante al discurso revolucionario. Es evidente que ya para ese entonces se dieron dinámicas de desplazamiento en las localidades yoremes, compuestas por ejidos y rancherías, pero no aparecen sus datos en el informe. Esto es la muestra de que los ideales revolucionarios sí eran una parte importante de la estructura política en Sinaloa, pero no existía una maquinaria indigenista, y la promoción cultural todavía era incipiente, a pesar de que en la década de los cincuenta ya se habían creado los centros coordinadores indigenistas en Oaxaca y San Cristóbal de las Casas.

Esto demuestra que los gobiernos estatales trataban de llevar a la práctica los preceptos revolucionarios de la nación y el desarrollo agrícola e industrial en la región, sin prestar atención a un discurso sobre las diferencias culturales. En este proceso, las perspectivas educativas también representaron una parte fundamental en la utopía desarrollista.

## **Segunda parte**

### **1.5 Los proyectos educativos como parte de los proyectos de desarrollo**

El desarrollo económico del norte de Sinaloa no hubiese estado completo sin la aplicación de proyectos educativos, que no fueron una ocurrencia de las élites locales, sino toda una ideología nacional cuyos efectos son difíciles de captar en este estudio, pero incidieron en

la vida de las localidades indígenas y en todo el Valle del Fuerte. La educación iba aparejada con las concepciones de progreso locales e implicaba más que el movimiento de conocimientos, la imposición de modelos o nuevas maneras de pensar para los campesinos y los indígenas. “Claro está que a la múltiple acción educadora de orden económico que hemos apuntado deben sumarse aquellas otras que se encaminen a promover la creación de una red tupida de carreteras y caminos, al establecimiento de otras vías de comunicación y a la determinación precisa de los mejores mercados para dar salida a los productos campesinos.” (Ramírez, 1932).<sup>14</sup>

Ya mencioné que en los primeros años posrevolucionarios no existía una categoría estatal de indigeneidad en Sinaloa. Los actores en el norte de Sinaloa eran: campesinos, trabajadores asalariados, migrantes, industriales y empresarios; hipotéticamente podríamos ubicar a los indígenas dentro de los campesinos y asalariados. Las mejores tierras y la infraestructura hidráulica la controlaban los descendientes de las familias más ricas que en su mayoría eran no indígenas y los líderes agrícolas afiliados a la CNC y la SICAE. La indigeneidad no era un elemento de peso para obtener beneficios económicos directos - ¿acaso alguna vez lo ha sido en Sinaloa?- pero sí una pauta para legitimar un sistema educativo.

La fundación en 1934 del Centro Escolar del Noroeste (CEN) en Los Mochis, por gestiones de la Fomentadora de Instrucción y Educación Social Civil Limitada (FIESCL), fue iniciativa de uno de los altos funcionarios de la USCO, Ignacio I. Gastélum, quien había logrado reunir a 63 personas originarias de diferentes poblados de los municipios de Ahome y El Fuerte (*El Debate*, 16 de mayo de 2018)

Este fue un proyecto de educación privada y en un principio promovía la formación de técnicos agrícolas y otros oficios que fomentaran el desarrollo y garantizaran una fuente de ingresos a las personas. Sin embargo, el que fue designado como director del CEN, el profesor Conrado Espinoza, prefirió que la educación fuera propedéutica con grados de primaria y secundaria. Este centro de estudios generó impacto en la región, porque ahí se

---

<sup>14</sup> Rafael Ramírez en su *Curso de Educación Rural* parafrasea lo que años antes Moisés Sáenz había expresado en el número 5 del *Maestro Rural* en 1932: “Otra de las finalidades de la escuela rural es conseguir la comunicación material y espiritual. La escuela como factor civilizador tendrá que realizar la intercomunicación de un pueblo con el otro, o con gran número de pueblos, con todos los pueblos de México.”

formaron los hijos de los grandes terratenientes, y como años después llegarían alumnos de Baja California y Hermosillo, ampliaría los contactos con otras zonas del noroeste del país.

Además, el profesor Espinoza fue un estudioso de la historia y entusiasta promotor cultural, por lo cual se podría ubicar junto con Filiberto Leandro Quintero, entre los primeros personajes que mostraron sensibilidad por “la situación de los indígenas” y cierta fascinación por sus rituales y prácticas religiosas. Basta echar un vistazo a la obra del primero para descubrir su gusto por “el folklore de los yaquis, los mayos y sus hermanos del norte de Sinaloa” (Quintero, 2007: 200).

No poseo datos para argumentar la presencia de estudiantes indígenas en el CEN, pero existen testimonios de que Conrado Espinosa organizó una intensa actividad cultural, con festivales escolares donde figuraba la ritualidad yoreme como panorámica del norte de Sinaloa. Existe un relato de James Griffith, un estudioso del arte yoreme, que en 1967 agradece al profesor por contactarlo con informantes en Mochicahui, lo que ya demuestra su interrelación y vínculos personales con actores comunitarios. Además, Espinosa tenía una casa en lo que actualmente es Barobampo, una zona donde existen pinturas rupestres, lo cual lo convertía en un lugar atractivo para cualquier viajero curioso. Este sería un antecedente de la mediación cultural que iniciaría en los años setenta con la fundación de DIFOCUR.

A pesar de ser una iniciativa privada ¿Las acciones del CEN y el Profesor Espinosa eran lo opuesto al proyecto educativo nacional? Quizás una respuesta más completa se encuentre en el seguimiento biográfico de este personaje, pero no me parece que haya sido alguien fuera de su tiempo, así que bastará una contextualización general del panorama educativo para responder esta interrogante. Como primer punto, se encuentran las misiones culturales que inician en los años veinte y en Sinaloa en 1934 con la Misión Cultural #4 que inició en Culiacán y tuvo cierta injerencia en el municipio de Ahome (Cueva, 2001).

En ese lapso, aparecerían otros actores sociales de vital importancia: los maestros, que junto con los empresarios agrícolas, fueron los primeros actores indigenistas, e intervinieron de manera directa entre los habitantes del norte de Sinaloa. Valdría la pena subrayar el adjetivo *indigenista*, porque los ideales que se perseguían implicaban la purificación y mejoramiento de ciertas costumbres y prácticas sociales. Parecería que un desiderátum del desarrollo no estaría completo sin algún tipo de autenticación y

mejoramiento de las costumbres y la cultura. Considero la llegada de la escuela rural y la educación socialista como precedentes en la formación de promotores culturales y sus reivindicaciones identitarias.

Tal como lo dice Alan Knight (1990 [2004]: 16) “El indigenismo consciente que llegó a permear los círculos oficiales después de la Revolución armada no fue, por lo tanto, el producto de una presión indígena directa (puede contrastarse con la reforma agraria que en un grado significativo fue el resultado de la presión agrarista).” Para el caso de la educación el principal objetivo era enseñar a vivir. “Aquellos individuos, cohabitando en localidades aisladas, con costumbres atrasadas, producto de la opresión, no tenían vida” (Calderón, 2006: 21). Resulta claro que la instauración de estos ideales implicaba la romantización del entorno rural y la idiosincrasia de los campesinos, pero aunado a esto, iniciaba también una política cultural que buscaba articular una cultura popular nacional con el entendimiento de las tradiciones artísticas más puras (Vaughan, 2001).

El norte de Sinaloa tampoco fue la excepción a este proyecto educativo, el cual iba aparejado con la política de desarrollo y por ende, las concepciones educativas sobre las clases populares cobraron un papel esencial. Sin embargo, en lugar de evaluar la pertinencia o validez de dichas prácticas, destaco el posible sentido que cobraron en las localidades yoremes. Por ejemplo, mientras el desarrollismo generó una imagen negativa de los yoris y el Estado, y el descontento se volcó hacia la ritualidad, ¿cómo fueron vistos los profesores y agentes culturales? Esta pregunta la menciono por la manera e intenciones con las que se acercaban a las personas y las comunidades, los compromisos que adquirirían y la identificación con sus demandas y su modo de vida. Es posible que se sentaran las bases de una retórica de salvaguarda y conservación cultural que permea la autoridad discursiva de algunos actores que conoceremos más adelante.

¿No son estos hechos los antecedentes de una autoridad discursiva? ¿No dejaron estos emisarios estatales de la educación, ejemplos que se tratarían de replicar más adelante? La experiencia de Conrado Espinosa nos ilumina sobre la influencia que personajes no indígenas ejercieron en ese contexto y el tipo de narrativas que se recrearon en esa interacción. No he encontrado referencias sobre actores indígenas que hayan fungido como intermediarios durante ese periodo de tiempo. Parecía que la ritualidad era el

elemento intocado y en el que los yoremes se refugiaron, pero justo el mantenimiento de las costumbres y la cultura era algo implícito en los ideales educativos.

En los informes del gobierno estatal hay datos de que en 1937 existió el proyecto de una Escuela Regional Campesina<sup>15</sup> -que por razones desconocidas jamás se realizó- en el latifundio Stonum, por las intermediaciones de Mochicahui y San Blas, en el municipio de El Fuerte con el fin de que los yoremes y otros grupos indígenas del noroeste estudiaran ahí (Delgado, 1937; Cueva, 2001; Santos, 2015). Acorde al programa de las misiones culturales, existen en algunos periódicos de Sinaloa y los Informes, evidencias de que las campañas de antialcoholismo y de higiene representaban asuntos importantes en esa época. Por supuesto que eso también integraba el programa educativo posrevolucionario, en relación a la perspectiva socialista que asumía el gobierno de Cárdenas y a toda la política que planteaba el mejoramiento de las condiciones de vida en el medio rural mexicano.

Esto permeó directamente la vida de las localidades en todo el estado. La Misión #4 se extendió a los municipios de Sinaloa de Leyva y Ahome, a cargo del profesor Francisco López Bayghen en 1936. Las actividades de la Misión Cultural se limitaron a dos momentos: en una, los misioneros se dedicaban a observar las características regionales, respecto a las actividades económicas, la situación social y política de la población, los recursos y las posibles soluciones; en otra, se orientaba y se profesionalizaba al claustro en las diferentes áreas del conocimiento. Lo destacable de la Misión #4, es que estuvo muy ligada a las luchas sociales. Los profesores y el mismo López Bayghen funcionaron como asesores de sindicatos de Los Mochis y formaron comités agrarios en Guasave, Los Mochis y El Fuerte (Santos, 2015: 149).

Mediante las enseñanzas de los profesores, los ideales agrarios adquirieron un matiz ideológico interesante por la huella que dejaban en las comunidades. Era la reproducción del bucle ideológico del Estado. Ya he demostrado que Sinaloa, nunca se sustrajo de los diversos tipos de indigenismo. Su característica es que al menos en el glosario oficial, la categoría indígena aparecía de manera intermitente.

En esos años, ya existían discusiones sobre “los problemas del indio” o “la causa del indio”<sup>16</sup> a nivel nacional e internacional, podríamos decir que Sinaloa todavía no era un

---

<sup>15</sup> Las Escuelas Regionales Campesinas fueron iniciativa de la SEP durante el gobierno cardenista.

<sup>16</sup> Retomo estas palabras de José García un intelectual peruano de la escuela cuzqueña en sus obras “El nuevo indio” y “Nosotros los indios,” publicadas en los años treinta.

objetivo tan definido en la política indigenista. Considero que lo que ocurría en ese momento, estaba más relacionado con la presencia de actores que Moisés Sáenz (1933: 278-280) clasificó como: indianistas, indianófilos e indigenistas.

Los primeros representaban el enfoque más clásico, aquellos estudiosos y científicos de los indios, como arqueólogos o antropólogos; los segundos se referían a artistas que hacían del indio su inspiración: publicistas, ensayistas, poetas, pintores y músicos. Por último, los indigenistas: “los promotores de una política relacionada con el indio, o los ejecutores de programas que buscan su ‘redención’” (Sáenz, 1933: 280).

En este caso, los profesores serían un buen indicio de la figura indigenista en el norte de Sinaloa, porque operativamente buscaban el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas y los ciudadanos; también cabrían en el grupo de indianófilos, por su afinidad e identificación con una cultura indígena y sus problemas. Los indianistas merecerían un tratamiento aparte, pero lejos de pensar en una clasificación de los actores, los situó traslapados entre las tres categorías.

¿Hasta qué grado se involucraron los yoremes con los agentes del Estado y viceversa? Probablemente participaron y algunos hasta se convirtieron en promotores culturales en sus comunidades, pero la ausencia de nombres, quizás se deba a su poca influencia como intelectuales locales. La mayor parte de lo que me relataron algunos interlocutores se refiere al éxodo no solamente de las personas, sino de los centros ceremoniales y “la tradición.” Al incrementarse la presencia de los yoris en los nuevos ejidos, con el reparto agrario, también intervinieron en espacios que anteriormente eran “exclusivamente” de los indígenas, como el centro ceremonial donde realizaban sus rituales y guardaban imágenes religiosas de los santos y su parafernalia. Esto provocó que se intercalaran las festividades del catolicismo con la ritualidad yoreme, y en algunos lugares se impusieran nuevas festividades y santos patronos. Por ejemplo, mientras los yoremes celebraban a San José en el ejido La Florida, los yoris lo hacían a la Virgen de Guadalupe; con el tiempo, ésta se convertiría en la patrona del centro ceremonial, pues –según algunos testimonios- el párroco impuso la imagen en el centro ceremonial. Hechos similares acontecieron en Mochicahui y San Miguel Zapotitlán: los sacerdotes expulsaban a los indígenas del templo y estos últimos movieron sus centros ceremoniales a otros sitios y trasladaron sus antiguas imágenes.

También ocurrió que los yoris se apropiaron de los santos yoremes, o como ya mencioné líneas arriba, trasladaron las pajkom a los nacientes núcleos poblacionales. Esta idea actualmente existe en el imaginario de los líderes yoremes, de culpar a los yoris por la desorganización de los centros ceremoniales y la apropiación cultural y religiosa, lo cual también es un antecedente que fundamenta la autoridad discursiva y las autorepresentaciones identitarias. Una constante queja es que a los yoris se les dotó de las mejores tierras, las que eran irrigadas por las presas recién construidas en la primera mitad del siglo pasado, y a los yoremes se les concedieron pequeños terrenos en la periferia de las comunidades.

Siguiendo el argumento de Giraud (2011: 44), es hasta el Congreso de Pátzcuaro en 1940 que se crea una experticia indigenista y dicha política pasa de ser nobles intenciones a un conjunto planificado de acciones justificadas en la capacidad de sus promotores y ejecutores. Esta década sería crucial por la creación de un campo indigenista y la definición operativa de la categoría indígena, lo que se conocería como un indigenismo científico (Giraud, 2011: 79). En Sinaloa, es difícil analizar la presencia de especialistas en políticas indígenas. Existe el testimonio de Alejandro Sánchez, un yoreme que asegura que estuvo en el Congreso de Pátzcuaro, pero en las actas<sup>17</sup> del mismo no aparece su nombre ni el de ningún representante yoreme.<sup>18</sup> En 1959, hubo un intento por formar una especie de Congreso Indígena Regional por iniciativa de CNC (Díaz e Iturbide, 1985: 174) pero no hubo interés de parte de los líderes (probablemente no es tan preciso hablar de liderazgos indígenas en ese tiempo) y no se realizó. Podría pensarse que eran estos organismos los que mantenían el control político de la zona y las iniciativas de organización.

Los profesores, pese al fin del sexenio cardenista, continuaron su labor en las comunidades, al parecer, eran los agentes con más influencia entre los yoremes y pugnaban por un respeto a las creencias religiosas:

“Esporádicos fueron los casos en Sinaloa donde los apóstoles de la educación atacaron a la religión, si acaso una vez el Director de Educación Federal Silva Garza solicitó al gobernador expulsar a dos sacerdotes “sin escrúpulo” que estaban actuando contra la educación socialistas, mientras

---

<sup>17</sup> Agradezco a la Dra. Paula López Caballero, que me haya facilitado dichos documentos.

<sup>18</sup> Este testimonio aparece en una obra de Marcial Díaz y Galdino Iturbide en 1985, titulada *Los pescadores de Nayarit y Sinaloa*.

que en Palos Verdes, Guasave, los agraristas acusaban en julio de 1935, a dos maestras de “reaccionarias y beatas”. En el norte la regularidad fue no meterse o atacar las tradiciones religiosas de los indígenas. Al respecto, recuerdan los profesores: “donde nunca penetramos fue en lo que los indios creían y han creído siempre, en las cosas que deben ellos sus fiestas, donde bailan sus pescolas y todo eso. Cómo interpreta el indígena el sacrificio de Cristo, lo que era la Semana Santa, en que los oficios eran verdaderos ritos [...] Cada quien tenían lo que quería tener de ideas [...] ellos creían [...] en esta zona son muy creyentes, católicos ¿no? , las judías por ejemplo, hacían sus fiestas, vivimos entre ellos y las festejábamos como fiestas no como religión.”<sup>19</sup>

Otro hecho importante fue la influencia de los profesores en la organización de obreros y agricultores, incluso en la formación de cuadros políticos. Un claro ejemplo fue la intervención de López Bayghen, junto con otros profesores, en la formación de la Federación Local de Obreros y Campesinos del Valle del Fuerte que aglutinó a indígenas, ejidatarios y obreros a defender sus derechos y hacer peticiones de tierra. A la par de esta Federación, se gestó la lucha del magisterio por mejorar sus condiciones laborales.

A partir de 1937, hasta principios de los setentas, los informes de gobierno no presentan grandes evidencias sobre la educación en Sinaloa, únicamente mencionan el incremento de la infraestructura y el ingreso de nuevos maestros al sistema educativo. Podría cuestionarse la importancia y el alcance de este frente más allá de lo regional, pero se sabe que estaba afiliado al recién fundado Partido Nacional Revolucionario (PNR) y la naciente CTM. A mediados de 1935, exigieron al presidente Cárdenas la destitución del gobernador y la desaparición de poderes en Sinaloa.

En esta misma lucha, destacó Miguel Ontiveros, un profesor rural identificado profundamente con la cultura y las luchas sociales de los mayos, al grado de tener el mote de “El Mayo Ontiveros,” quien además organizó campañas de higiene y antialcohólicas, cumpliendo con la directriz nacional. Con estas características, no podría inferirse si existió una reivindicación identitaria por parte de este personaje, o si su compromiso fue asumido como el de un externo con tintes de solidaridad por aquellos que lo necesitan.

Sirva este caso para ilustrar que desde entonces, entre los yoremes, personas ajenas al grupo asumían una representación con base en sus experiencias y a partir de lo que

---

<sup>19</sup> Entrevista 7 y Miguel Castillo Cruz en Lourdes Cuevas Tazzer, *La Educación Socialista en Sinaloa...*, 126-127. 56 AHAF, Fondo Correspondencia, c. 24, exp. 7, enero de 1936. En este texto, se refiere a los judíos, personajes rituales de los yoremes durante la semana santa.

consideraban justo. Es decir, el nivel de interpretación de un fenómeno o problemática indígena en el norte de Sinaloa, estaba relacionado con las problemáticas sociales, agrarias y económicas, mientras que la diferencia cultural no era algo de lo que se hablara con gran vehemencia.

Dejo estas pistas para rastrear los posibles efectos de un indigenismo en Sinaloa. El uso de este término lo hago con el fin de destacar la presencia de un discurso pro-indígena en el estado, pero a ciencia cierta, si la palabra no se mencionaba en aquel entonces, sería difícil pensar que existiese algún tipo de política así. Estoy de acuerdo que es un ejercicio reflexivo y complejo, definir el indigenismo podría resultar tan arbitrario como definir lo indígena, justo por esta búsqueda de formas puras.

Una posible ruta para entender este discurso en Sinaloa sería hurgar a profundidad en la historia de estos movimientos y el agrarismo. En torno a estos, se configuró una estructura de poder regional donde se diluyeron toda índole de demandas, entre ellas las de los yoremes, traslapadas con otros sectores sociales, que también se identificaban con los indígenas por su condición de clase o social; esto no significa que al integrar los atisbos de una causa indígena también fuese una manera de omitir la presencia de los yoremes como un grupo culturalmente distinto, es decir, asumirlos en la categoría homogénea de ciudadanos.

El tema de la educación conduce al siguiente punto, referente a una política de revitalización cultural y artística impulsada por intelectuales mexicanos. Ellos encontraron en las prácticas rituales y cosmologías indígenas una veta creativa e inspiración para sus obras. También su proyecto encajaba con los ideales nacionalistas del Estado y el discurso de evolución artística y cultural, proceso en el cual los yoremes también estuvieron inmersos directa e indirectamente. En Sinaloa, los intelectuales también pugnarían por una búsqueda de una identidad regional sustentada en “raíces profundas.”

### **1.5.1 El Folklor y la búsqueda de una identidad sinaloense: el discurso de los intelectuales locales y la formación de un público específico.**

De acuerdo con Vaughan (2001) la política cultural es otro punto para entender la formación del estado y su presencia en la cotidianidad de los ciudadanos; pues era más que un conjunto de acciones encaminadas al mejoramiento o puesta en escena de corrientes

artísticas, sino manifestaba todo un proyecto que a través de la retórica cultural, pretendía imponer/modificar hábitos o creencias adecuadas con la época y el contexto. En este proceso ocurren exclusiones e inclusiones de todo aquello que se considera importante para legitimar un orden social.

A la luz del nuevo Estado posrevolucionario, era necesario construir un registro de manifestaciones culturales propias que dotaran al país de un aura esencial. “Para los educadores revolucionarios, la historia era progresiva y lineal. Aunque las sociedades prehispánicas habían sobresalido en cuestiones de producción, organización y estética, la conquista europea llevó a México a la civilización” (Vaughan, 2001: 10).

La Secretaría de Educación Pública fue la encargada de articular y ejecutar esta política, justamente por ese binomio cultura-educación que concibieron intelectuales como Vasconcelos y Sáenz. Cada uno de ellos elogiaba las cualidades artísticas de los indígenas, que debían ser preservadas en un ciudadano moderno. Este ciudadano sería un sano productor y reproductor comunicado con una comunidad nacional; alguien que sabía emplear los baños, los teléfonos y leía los periódicos (Vaughan, 2001: 14). Los maestros impulsaron los primeros festivales cívicos al iniciar los años treinta (Calderón, 2006) en aras de mostrar la riqueza cultural del país. Tal como lo dijo Puig Cassauranc, secretario de Educación en el gobierno de Calles:

“Son ustedes testigos de la inteligencia de los indios, de sus cualidades artísticas no superadas por ninguna raza en el momento actual, de su intuición verdaderamente maravillosa en las manifestaciones más altas del espíritu, como son el arte musical o la pintura, de su admirable poder de adaptación con sólo que cobren confianza, de su agilidad física y mental, casi única, de su resistencia portentosa, de su frugalidad no superada” (Puig Cassauranc, 1927)

Este discurso inauguraría una lógica de rescate, por lo que ahora se volvía necesario conocer las manifestaciones populares: rituales, música, artesanía, conocimientos médicos, gastronomía, entre otras cosas. De acuerdo con Rick López (2001: 5), en el Estado posrevolucionario, nació una inteligencia cultural y artística que impuso una idea de mexicanidad, basada en una estética indianista y popular que ensalzaba los valores más genuinos de la vida campirana, esto conllevó el efecto de que prácticas indias se popularizaran y lo popular se indianizara (López, 2001: 24).

El aspecto que me parece más interesante de este proceso es la difusión y extensión de actividades rituales hacia otros espacios, fuera de su entorno local. Existía por un lado, el propósito de mostrar la “esencia única” de una costumbre y la naturaleza de su origen y las personas que participaban en ella, y por el otro, difundirla entre el resto de los mexicanos sin que pierda su naturaleza esencial. De esta manera, corrientes artísticas de vanguardia permearon el quehacer ritual, religioso y cultural de las comunidades rurales (Alonso, 2008). Esto es un antecedente de la presencia del Estado, al integrar elementos tradicionales y religiosos con las ceremonias cívicas de conmemoración de la Revolución Mexicana.

El 26 de octubre de 1930 se celebró un festival llamado “Los Primeros Juegos Deportivos de la Revolución” en el Estadio Nacional, para conmemorar el vigésimo aniversario de la Revolución Mexicana (Calderón, 2006). Este evento coincidió con la celebración religiosa de Cristo Rey en algunos lugares del país, lo cual indica el interés del Estado por legitimar su presencia en todos los ámbitos posibles, meses después de suprimir la rebelión cristera en la mayoría del país.

Esta ya es una veta explorada en los trabajos de Gilbert y Nugent (1994), a la que siempre puede regresarse, justamente por algunas invocaciones identitarias de varios de mis interlocutores, quienes plantean una total ausencia del Estado en su devenir cotidiano y en su actuar como sujetos indígenas, pero resultan elegibles como representantes de una estética pura y tradicional. Están también los que se adscriben como promotores culturales y buscan el aval estatal para continuar sus actividades. Lo novedoso es como este imaginario de ausencia y presencia del Estado adquiere matices distintos no solamente en cada grupo, sino en cada época.

Otra ruta de análisis sería la historia de la danza folklórica en México, desde las hermanas Campobello hasta el Ballet de Amalia Hernández. En 1965 Edward Spicer publicó un artículo en *América Indígena*, donde discutía la folklorización de la danza del venado como parte de una cultura mexicana, a raíz de lo que generaba dicho Ballet Folklórico, para ese entonces esa agrupación había realizado presentaciones en escenarios importantes fuera de México y la figura del danzante yaqui era uno de sus principales atractivos. Según Spicer, para muchos representaba una muestra de originalidad y creatividad la coreografía montada, pero para otros era una afrenta a la ritualidad ancestral

de los yaquis. El mérito de este investigador es que integra puntos de vista emic al respecto, y aclara el panorama sobre el impacto que causó entre los indígenas.

Aquí ya ubicamos dos corrientes folklóricas: una científica iniciada por Vicente T. Mendoza que influidos por el trabajo de las misiones culturales, buscaba una clasificación exacta de símbolos y significados, organizaba encuentros de danzas étnicas, pero apelaba a que la audiencia conociera su origen y singularidad. La otra vertiente, es artística y está representada por danzantes y teatreros que incorporan un corpus de rituales y actividades indígenas como abono a sus creaciones artísticas y las enmarcan en el ideario nacionalista.

Entre los yoremes, no he encontrado un registro escrito que exprese sus impresiones o polémicas hacia la espectacularización de la danza del venado. Tengo algunos testimonios de que en los años sesenta, varias pautas rituales y pajkom yoremes se “perdieron,”<sup>20</sup> por la imposición de nuevos santos católicos y porque también se acrecentó el número de descendientes entre familias yoris y yoremes que no eran hablantes monolingües de yoreme.<sup>21</sup> Ya existía una generación de personas poco familiarizadas con la lucha revolucionaria y con la égida del reparto agrario. Además, varios yoris comerciaban sus productos con los yoremes y habían aprendido algunas de sus costumbres.<sup>22</sup> Al parecer, muchos yoremes se desinteresaron por la ritualidad y otros actores fueron llenando esos lugares.

En esos mismos años existen historias sobre apariciones de santos y milagros ocurridos que trajeron nuevas pajkom. Un ejemplo fue la celebración de la Santa Cruz en el ejido Teroque, por orden de un señor al que llamaban Diosito, quien encontró la cruz de camino al monte y al concederle un milagro, inició su festividad. Algo similar ocurría a los yoris que prometían fiestas a los santos, ya fuera por un favor concedido o una aparición imprevista.

---

<sup>20</sup> En su mayoría se han referido a la danza del pájaro, que formaba parte del repertorio ritual, también es cuando inicia el proceso de castellanización más álgido en el norte de Sinaloa.

<sup>21</sup> No es que antes no hubiese personas bilingües, tanto indígenas como no indígenas, se refiere a que estas generaciones ya tenían un conocimiento más profundo del castellano que del yoreme, lo interpreto como una referencia a un cambio en los criterios para la autoidentificación étnica.

<sup>22</sup> Esta distinción tajante está basada en mis entrevistas y conversaciones en trabajo de campo, busca explicar la amalgama identitaria de dos grupos que históricamente han aparecido como distintos.

En esos años la ritualidad de los yoremes se volvió más heterogénea y la rigidez de una línea étnica entre yoris y yoremes se ponía en entredicho.<sup>23</sup> Para ese entonces, ya existían generaciones que nacieron en los nuevos núcleos poblacionales y eran hijos de matrimonios entre yoremes y yoris. Si bien esto era un hecho común desde hacía tiempo, el éxodo por la reforma agraria le concedía una dinámica distinta por cómo las personas asumían e identificaban su lugar de procedencia y las prácticas que realizaban. Esto coincidió también con la escenificación de la danza del venado y la consolidación de una élite cultural sinaloense.

Después de la inestabilidad de los cuarentas, en la mitad de la siguiente década inicia una política cultural en Sinaloa, que indagaba por las raíces más profundas de lo sinaloense, pero se limita a exhibiciones museográficas, obras de teatro y la edición de libros escritos por autores regionales (Informe de gobierno, 1956). Todavía no aparece una política indigenista como tal y es el periodo más exitoso del Ballet de Amalia Mendoza, las luchas agrarias se prolongan y adquieren un tinte más álgido, sobre todo en el Valle de Culiacán, la parte central del Estado. Parece un periodo donde las comunidades indígenas gestionan la construcción de escuelas y continúan con su éxodo, redefiniendo nuevos lugares sagrados.

Por otro lado, la naciente intelectualidad sinaloense, eran en su mayoría estudiantes y escritores que trataban de ser vanguardistas en asuntos de arte, fundan revistas y boletines, editan libros y algunos son figuras públicas. Varios de ellos visitaron los centros ceremoniales, pero se infiere en sus textos poca empatía con los miembros de las localidades, se nota en mayor grado su asombro ante actividades que les resultaban desconocidas. Con un discurso de alterización, plantean la importancia de “los indios mayos” (es el etnónimo más utilizado en los textos) como forjadores de una identidad sinaloense mestiza cuya misión es descubrir sus raíces más antiguas.

De cierta manera, se asemejan a las discusiones indigenistas de tres décadas atrás, pero con la diferencia que su importancia no trascendió los confines de la entidad. Lo indígena debía ser un puente para alcanzar un grado civilizatorio superior, no debía de ser entendido analíticamente, sino sólo admirado y preservado. Quizás una excepción a la

---

<sup>23</sup> Me baso en los testimonios y conversaciones con Luis Hernández, Alfredo Quintero y otras personas que recuerdan algunas situaciones e historias de los centros ceremoniales.

regla, lo fue Alfredo Ibarra Jr., sinaloense miembro de la Sociedad Folklórica de México quien publicara incontables textos no solamente de los mayos, sino de huicholes, coras, yaquis y rarámuris. Su discurso, que buscaba vincular lo que consideraba el folklor sinaloense dentro del proyecto nacionalista cultural, podría situarse entre lo literario y lo científico, pues por lo general, presentaba cuentos y leyendas que supuestamente le narraban sus conocidos indígenas.

Con la fundación de la revista Letras de Sinaloa y la publicación de recopilaciones de cuentos y leyendas, podríamos decir que inicia una aproximación social y discursiva hacia una identidad popular donde el norte de Sinaloa aparecía como una región desconocida e inhóspita. Resulta por demás interesante, la poca importancia que se le concedían a los criterios de índole étnica, la preocupación era distinguir una tipicidad y no propiamente una indigeneidad, aun siquiera imaginada<sup>24</sup> a la que se pretenda dar alguna voz. De ahí que los etnónimos cahitas y mayos<sup>25</sup> sean los más comunes para nombrar a los yoremes.

Con estos antecedentes, ya se tienen los elementos necesarios para rastrear a los primeros públicos fuera del norte de Sinaloa con una visión elitista sobre el “deber ser” cultural del estado, al decir de Stuart Hall: “De lo que tenemos que ocuparnos, en este momento, no es de la cuestión de la ‘autenticidad’ o la integridad orgánica de una cultura popular o indígena sino más bien de su incorporación hacia una tipología folklórica y estética” (1984: 7). A continuación unos ejemplos:

“Trascendente es el papel que corresponde a la Escuela de Danza. Existe en Sinaloa y en el país un riquísimo acervo de danzas, que infortunadamente se han desnaturalizado al ser trasladadas de sus lugares de origen a medios en que lo artístico es sustituido por la superchería [...] La danza indígena en Sinaloa está creada desde hace siglos. Toca al Estado conservarla en su originalidad, tal como es ella y no como pretenden hacerla quienes

---

<sup>24</sup> Me atrevo a enunciar tal afirmación, me baso en algunos artículos de Letras de Sinaloa y unos escritos de la folklorista Amalia Millán referidos a las ceremonias de los indígenas. Estos autores utilizan categorías artísticas para referirse a las prácticas rituales de los yoremes

<sup>25</sup> Cahitas es un término que durante años se ha utilizado para referirse a los yaquis y yoremes de Sonora y Sinaloa. En la mayor parte de la literatura clásica sobre estos grupos, aparece esta palabra. Los yoremes desdeñan su uso porque en su lengua la palabra kayta significa “nada”, “algo que no existe”. A pesar de que los mayos es como ellos mismos se reconocen, o bien, yoreme-mayo, los indígenas sinaloenses prefieren autodenominarse como yoremes, para no ser confundidos con sus vecinos de Sonora, a quienes si consideran mayos por vivir a orillas del río con el mismo nombre y al ser ellos yoremes adquieren otra visibilidad.

desconocen la tradición artística” (Pablo Macías, Informe de gobierno, 1945: 140).

“El sinaloense tiene fisonomía y caracteres definidos. Ha adquirido la honda noción de su destino. De Norte al Sur, de Este al Oeste, su presencia es inconfundible. Como carece de tradición indígena potente, descubre que la historia autóctona de otras provincias son las suyas y por razón de nacionalidad la cobija por igual; siente lo indígena, sin distinción de tribus y dialectos y el indio es uno a través de todo el país. De igual manera, aquella raza que cruzó nueva sangre formando el mestizaje, es parte integrante de su ser” [...] (Marín, Letras de Sinaloa, 1949: 25).

En estos fragmentos de informes de gobierno, se observa una mención muy incipiente sobre los yoremes y su situación, solamente algunos aspectos sobre la política cultural de manera aislada. El siguiente párrafo es de una obra de Amalia Millán (2004) donde ilustra bien esta visión romántica y nostálgica sobre los yoremes y los compara con los yaquis, bajo un discurso literario de exotización. Con dicho ejemplo, encontraremos toda una bibliografía interesante desde diversas disciplinas que contenía representaciones textuales de la indigeneidad yoreme, las cuales obedecían a los preceptos e idearios de la época. No obstante, es otra fuente para rastrear posibles paralelismos con la autoridad discursiva de mis interlocutores y sus interpretaciones dentro de otras cadenas retóricas:

“Esta callada mansedumbre la sentí en el ambiente apacible y triste que observé al visitar la región. La paz patriarcal que se respira en la vida de la tribu, la que se desliza sin prisas ni preocupaciones, se deja sentir en las expresiones artísticas. La música y la danza tienen un carácter original que la distingue de la de los yaquis.” (Millán, 2004: 188).

### **1.5.2 La literatura sobre los yoremes como un elemento de configuración discursiva**

Ahora conviene situar a los yoremes dentro de la literatura etnológica, para rastrear el interés que suscitaron a la comunidad científica en relación con los trabajos más clásicos con otros grupos del centro y sur del país, pero sobre todo, con las iniciativas e ideales indigenistas. Asimismo, enlazo esta literatura con otro tipo de apreciaciones, las que provienen de los relatos de viaje y biográficos, por parte de colonos e individuos que tuvieron algún tipo de contacto con “el mundo de los mayos”<sup>26</sup> y también con los escritos

---

<sup>26</sup> Es una expresión propia, para dar una idea del esencialismo con el que estos relatos se refieren a los yoremes, pero el etnónimo utilizado era mayos, aunado al calificativo de indio y no de indígena: los indios mayos.

de la intelectualidad sinaloense.<sup>27</sup> Sostengo que estos son los antecedentes en la formación de públicos que siguen las representaciones de la ritualidad yoreme y a sus actores.

¿Cómo han sido representados los yoremes en los textos científicos y periodísticos? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes entre ambos? Lo principal será examinar si algunos puntos de vista de sus autores coinciden con los posicionamientos identitarios de varios de mis interlocutores. Es decir, pregunto cómo diversos autores retoman o dejan de lado elementos que consideren pertinentes agregar a la categoría de indígena yoreme. Es preciso examinar no solamente el tejido discursivo (lo que se dice), sino como partes de éste se ha incorporado en los imaginarios de los públicos y los que se asumen a sí mismos como yoremes.

No interesa saber si lo escrito sobre los yoremes corresponde con la realidad, solamente lo representable que resultaría dentro de un discurso público y común, en cuanto que son objetivables. Lo que importa es observar cómo lo dicho por diversos medios y autores se vuelve presencia, en tanto constituyen referencias para crear una representación, no digamos genuina, sino viable y sobre todo visible para un número de audiencias posibles. Como parte de los efectos de presencia, que construyen esos discursos, considero necesario hacer una relación de esta literatura con situaciones concretas de enunciación de algunos vocablos como “los mayores” o “los yoremes de antes.”

Esto solamente será un primer planteamiento, en otro capítulo analizo las implicaciones performativas de la indigeneidad yoreme. Destaco cómo las particularidades textuales hacen parecer que por momentos, hablan de grupos o actores distintos. ¿A quiénes se refieren algunos de mis interlocutores con “los mayores”? Quizás a una noción de continuidad con un pasado, o con una época que fue mejor, donde los mayores eran depositarios de algo que es vigente en la actualidad, pero con otro matiz, un indicador metadiscursivo asociado a cambios en el tiempo.

“Hay que preguntar a los mayores”, “dicen los mayores que antes...”, o bien “según los mayores...” Aunque “los mayores”, podría ser más un vector metadiscursivo y no una categoría identitaria, lo que pretendo mostrar es que también permite la construcción de la autoridad discursiva y se antepone con los textos sobre los yoremes; sobre todo con las

---

<sup>27</sup> Los yoremes también viven en el sur de Sonora, y actualmente existe esa distinción entre los mayos de Sonora y los yoremes de Sinaloa, que ellos mismos utilizan para marcar sus diferencias.

crónicas que relatan cómo era la ritualidad durante la primera mitad del siglo pasado. Esto significa que el vector “los mayores” remite precisamente a un pasado que estaría en concordancia con un conjunto de prácticas que los textos describen desde distintos puntos de vista y a la que el uso de “los mayores” invocan. Ese tiempo que alguna vez fue diferente –si no es que mejor–.

No podría pensarse el norte de Sinaloa como una región aislada, porque desde hace bastante tiempo ha sido un punto de encuentro intercultural y motivo de disputas por los recursos económicos, entre los colonos norteamericanos, las familias no indígenas de clase media, hacendados y las comunidades indígenas. Por tal motivo, no es de extrañar que las representaciones discursivas de la otredad contengan aspectos que resalten las diferencias físicas y sociales de cada grupo, justamente para señalar características concretas de su identidad.

Por supuesto, las fotografías e imágenes también producen representaciones, pero en esta investigación no nos centraremos en la visualidad de los yoremes, sino en sus discursos textuales y verbales. El análisis de las fotografías de los yoremes rebasa las pretensiones de este capítulo, pero mencionaré a algunos fotógrafos para mostrar la presencia de varios actores en la región y su interés en documentar fragmentos de su cotidianidad.

Existen imágenes de “los mayores,” de los mayos de la primera década del siglo XX, tomadas por los colonos norteamericanos que llegaron a Topolobampo. Uno de los archivos más prolíficos es el de Ira Kneeland, fotógrafo que vivió con los colonos y documentó en imágenes su vida cotidiana. En este sentido, los yoremes aparecen como partes de un todo, es decir, la intención de Kneeland no era retratar a los indígenas, sino captar la dinámica y convivencia de los colonos; mostraba la utopía del socialismo. Ahí los yoremes no eran tan visibles, si no tenían un lugar como elementos del escenario natural, propios de la nueva tierra que los colonos habitaban. Ira Kneeland y su hermana Clarisa editaron el periódico *Our Hachet*, en el pueblo de Sivirijoa, El Fuerte. Esta es una de las fuentes primarias para analizar el lugar de los yoremes en el imaginario de los viajeros extranjeros.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Existe una traducción al español de los 37 números de *Our Hachet* (Nuestra Hacha), elaborada por el historiador sinaloense Nicolás Vidales Soto y su esposa, pero es de todavía de difícil acceso, no tengo datos del año que fue editada, pero aproximadamente no rebasa los seis años. Por dificultades para conseguir ese

En esta obra se pueden notar expresiones poco amables sobre “los nativos” de Sinaloa, que era la categoría que empleaban en ese momento para referirse a los pobladores del norte del estado. Podría plantearse que para estos autores es difícil categorización de los yoremes como un grupo o etnia, sólo son vistos como pobladores o individuos que coexisten con la colonia socialista. Si se podría considerar un grupo en el sentido estricto de la palabra, se diferencian del resto por sus ideas y la voluntad férrea de fundar un entorno mejor del que provienen.

Antes de mencionar relatos de otros colonos como Ross L. Page y Thomas Robertson, resulta insoslayable el trabajo de Carl Lumholtz (1903 [2011]), que si bien no estudia a los indígenas de Sinaloa, al menos describe en *El México desconocido* un breve episodio de su paso por el Rio Fuerte, durante sus travesías por la Sierra de Chihuahua, donde uno de los indios<sup>29</sup> que lo acompaña tira por accidente su cámara al agua. No es este el espacio para profundizar en la obra de Lumholtz, pero tanto la suya como la de Kneeland considero que servirían como botones de muestra de la relación entre el Estado porfirista y los antecedentes de lo que en años posteriores sería “el problema indígena.”

Aunque cada autor proviene de un contexto diferente y con posiciones ideológicas distintas, comparten una mirada de extranjeros que desvela las relaciones entre los mestizos y “los indios” de la época. Por supuesto que Lumholtz aspiraba a una visión más realista que la de Kneeland, que se limita a visibilizar los avances utópicos de sus compatriotas.

Ambos se adscriben a la fe positivista en el progreso y “la civilización.” No obstante, Lumholtz mantenía una mirada más antropológica y una fascinación por los indios, que se resume en su frase de: “me han enseñado una nueva filosofía de la vida, pues su ignorancia está más cerca de la verdad que nuestras preocupaciones.”<sup>30</sup> En este sentido, inicia sus predicciones sobre la sobrevivencia de los indios y su integración no propiamente al ethos nacional, sino al mundo civilizado. Nunca menciona al Estado como culpable de las desgracias de los indígenas y omite el relato de los movimientos armados contra el régimen de Porfirio Díaz, como el de Tomóchic en 1892. Me parece que estos autores reflejan en sus textos una deuda moral con las personas e instituciones que los apoyaban.

---

material, es que mi análisis es todavía incipiente. Solamente he tenido acceso a algunas páginas de Our Hachet y a resúmenes y fragmentos que otros autores han presentado de este material.

<sup>29</sup> Menciono la categoría que utiliza en su obra *México Desconocido*, páginas 382 y 384.

<sup>30</sup> *México Desconocido Vol II*, p. 457

En el caso de Lumholtz, magnates norteamericanos y a Kneeland su familia y el resto de los colonos.

En esa misma corriente se inserta el trabajo de Edward H. Davis, un fotógrafo y recolector que desde 1915 hasta su muerte en 1951, trabajó para el Smithsonian Institution y el National Museum of American Indian (NMAI), a quienes entregó más de mil fotografías y artefactos de los grupos indígenas del noroeste de México, entre los que se encontraban los yoremes. Davis no se limitó únicamente a realizar su labor, articuló un pensamiento y mantenía una afición en torno a los “nativos americanos.”<sup>31</sup> En su juventud, Davis concebía ideas de superioridad racial que al parecer solamente suavizó en el transcurso de su vida, mediante el contacto con los indígenas del noroeste de México.

Davis fotografió a los yoremes y a otros grupos porque “the old picturesqueness has departed” (Davis, 1903 citado por Gonzales, 2010) pues según él, eran poseedores de un auténtico pasado glorioso, del cual los angloamericanos deberían aprender y valorar y que podrían ser un antídoto frente a la modernidad. Al decir de Gonzales (2010: 183), el mismo Davis metafóricamente jugó (se reprodujo, se representó como) a ser indígena para representar una identidad americana y adquirir autoridad para definir la indianidad o indigeneidad.<sup>32</sup>

Davis apela a la autenticidad y la búsqueda de los “indios reales” que obviamente al trasladar sus criterios a la cámara y a la escritura trataría de producir efectos de una continuidad cultural y una pureza racial prístinas. En ningún momento hay una mención al papel del Estado mexicano hacia los indígenas, pues la afición de Davis es personal, y está ligada a una romantización de los nativos como relictos de una modernidad decadente. Quizás por eso se refería a ellos como “especímenes etnográficos” (Gonzales, 2010), equiparando el valor de los sujetos con el de los objetos materiales que producían. Probablemente se podría enmarcar la obra del norteamericano como un antecedente no sólo de las primeras discusiones antropológicas en el noroeste de México, también sobre la patrimonialización por la cantidad de materiales que colectó y el valor etnográfico e

---

<sup>31</sup> En algunos textos de Davis esta es la categoría que aparece, pero también de manera indistinta aparece Indians e Indigenous.

<sup>32</sup> La traducción es mía: Davis “played Indian” in order to produce a particular American identity and to acquire the authority to define “Indianness.”

histórico que les otorgó. Sin duda alguna se aproximó a un concepto de cultura que suavizaba sus ideales de superioridad racial.

¿Qué tan reales eran los indios de los que hablaban estos autores? La pregunta se respondería ateniéndose estrictamente a lo que dicen los textos y las imágenes y considerando su contexto de producción; es decir, hay que concederles verosimilitud en su tiempo, pero producen el efecto de un pasado idealizado en el presente y harían pensar en una supuesta identidad y/o cultura no muy lejana que en tiempos difíciles es digna de añorarse. No tengo elementos para mostrar el impacto que estas obras tuvieron en los “indios reales” de los que hablaban (tal vez ninguno), mucho menos en una naciente pléyade de intelectuales prerrevolucionarios.

Además, crearon audiencias en otros lugares sobre la indigeneidad y su imaginario nacional, lo que podría denominarse como preindigenismo romantizado que no plantea el dilema de la asimilación y muestra una pureza india, se destaca su superioridad moral a pesar de su atraso económico y material dentro de la línea de progreso ¿Podría decirse que este aspecto quedó eliminado de los discursos indigenistas posteriores, durante el Estado posrevolucionario?

Retomo algunos puntos de vista de Philip Deloria (1998) sobre los tropos que se invocan cuando otros actores (en su caso los blancos angloamericanos) invocan o asumen una indigeneidad (*playing Indian*). Se promueve una relación en la cual todo mestizo tiene un pasado indígena del que debe sentirse orgulloso; existe un patriotismo de los indígenas en situaciones de crisis nacionales; los indígenas se convierten en objetos etnográficos y modelos literarios; representan identidades naturales versus identidades modernas, y por último, se evalúa su representación en términos de autenticidad.

Un elemento que Deloria omite sería esa capacidad o facilidad con la cual la indigeneidad (atribuida o autoproclamada) de alguien sería asociada con otros elementos de orden idiosincrático como las identidades sexuales, las preferencias políticas, la clase social y sus creencias religiosas. Esto se vuelve más complejo porque “lo indígena” rebasa su nivel de cualidad esencial y se diluye en aspectos igual de complejos.

Existen también relatos sobre la ritualidad de los yoremes, los cuales describen de forma un tanto alegórica y nostálgica algunas de sus principales ceremonias, sin omitir la hipotética relación con el alcoholismo y la marginación que le atribuyen sus autores. Me

refiero a las obras de Thomas Robertson y Ross L. Page, que en un estilo muy narrativo describen sus impresiones sobre los rituales de “los mayos.” Sus percepciones demuestran un tono de asombro por estas prácticas que les resultan desconocidas, con un tipo de compasión por “los indios buenos.” No se refieren a ellos como salvajes, sino con benevolencia, como seres cuya “vida social estaba tan completamente entrelazada con los ritos religiosos, que los mantenían sojuzgados” (Robertson, [1947] 2003: 230).

Page y Robertson coinciden en algunos puntos, por ejemplo: no disocian las prácticas más católicas de las primitivas, no tienen consciencia de que están oprimidos y aceptan su destino con resignación. Me parece que se aproximan a una representación pueril de los yoremes, entendida como una mirada de otrificación por parte de extranjeros; en este caso no emplean una línea discursiva sobre “lo cultural,” sino en torno a “la clase”.

Ya en esta parte se notan las perspectivas cruzadas en la categorización de los indígenas, no totalmente dentro de un discurso antropológico, pero que abonarían a la formación de ideas posteriores sobre la indigeneidad yoreme. Más que hacer un resumen exhaustivo de todas las obras al respecto; destaco los elementos que se asocian con una identidad indígena, en aras de mostrar cómo éstos dan vuelta en la mayor parte de lo que se ha escrito sobre los yoremes, aunque esto no implica que dichas representaciones e ideas no sean aplicadas para otros grupos indígenas. Me pregunto ¿Podría decirse que estos tropos sobre la indigeneidad están muy alejados de los discursos que circulan entre los públicos actualmente? No afirmo que estos tengan una génesis lineal, más bien serían repetitivos y arraigados en un imaginario popular, así como ese viejo adagio de “imaginar un indio muerto y despreciar un indio real.”

### **1.5.3 La visión antropológica**

Ralph Beals es quizás el primer trabajo con rigor etnográfico del que se tiene registro, aunque para nada demerita la obra de Alfred Kroeber: *Handbook of the Indians of California* de 1925, como antecedente más directo del interés de los antropólogos por el noroeste de México. Beals es un pionero en el estudio de la vida de los yoremes en Sinaloa y Sonora, a los cuales comparaba con los yoemes yaquis de Sonora. Considero que lo destacable del trabajo de Beals no es tanto su riqueza analítica, sino la recopilación de datos con los que en ese entonces no se contaba y ordena de manera rigurosa. Su mérito fue

iniciar las investigaciones en el noroeste del país, el aporte de información de primera mano y el acercamiento hacia una interpretación antropológica que hasta ahora resulta imprescindible para entender los estudios posteriores.

Beals (1932 [2016: 324]) plantea que los mayos son un “grupo metido en sí mismo cuya estructura cultural es un misterio” [...] “No hay un punto en el cual realmente pueda enunciar un categórico: Esta es una verdadera imagen de todo el comportamiento *cahita*.”<sup>33</sup> Es decir, la identidad de los yoremes está volcada hacia ellos mismos y su ritualidad, a diferencia de los yaquis, que han articulado una identidad indígena en relación con sus luchas de resistencia frente al Estado (Beals, 2016).

Una pregunta que este investigador se hace es sobre el lugar que los yoremes ocupan en la vida nacional y qué elementos de ésta han incorporado a su cotidianidad, en comparación con los indígenas del centro y sur del país. También se encuentra en sus textos su interés por el ciclo ritual y la descripción de las ceremonias, en relación con los nativos del sur y suroeste de Estados Unidos. Me parece que lo que busca este antropólogo es generar los primeros acercamientos en una región poco explorada de México y no precisamente articular una sólida teoría antropológica. No obstante, Beals no sería el único en interesarse por la historia y la ritualidad yoremes.

Actualmente existen más estudios sobre los mayos de Sonora y otros más acerca de los yoremes de Sinaloa;<sup>34</sup> principalmente los realizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (López, 2007; Camacho, 2011; Sánchez, 2012; Moctezuma, 2015). Pese a sus particularidades, convergen en su interés por el análisis de la simbología ritual, la estructura mítica y el cambio cultural.

En los últimos años han debatido el tema de la patrimonialización del pascola y el venado no solamente en la academia, sino con representantes (o voceros) de las

---

<sup>33</sup> Existe una traducción de las obras de Beals hecha por el Colegio de Sinaloa en 2016, que utilizo en este trabajo. El texto original fue “Aboriginal Survivals in Mayo Culture”, en *American Anthropologist* Vol. 34 de 1932. Las cursivas son mías: *cahita* era el etnónimo utilizado por los investigadores, para referirse a yaquis y mayos. Todavía se utiliza indistintamente, pero es considerado por muchos como peyorativo, puesto que viene de *Kayta*, que en yoreme significa nada, no existe.

<sup>34</sup> Aunque son el mismo grupo y a los de Sinaloa también se les conoce como mayos o yoremes-mayos, los de Sonora prefieren autodenominarse mayos por vivir a orillas del río con este nombre, y los de Sinaloa, para diferenciarse de sus vecinos, prefieren usar el término yoreme o yoleme.

comunidades yoremes.<sup>35</sup> Por supuesto que estos últimos externaron un punto de vista negativo en torno a lo que consideran un despojo y usufructo de su cultura por parte del Estado, pero es una muestra del tipo de discusiones antropológicas que existen en Sinaloa actualmente.

He dado un paso en el orden de los trabajos, antes de los autores más contemporáneos existen etnografías previas que no considero necesario reseñar, trataré de poner en perspectiva sus argumentos. Aunque resulte una afirmación muy arriesgada en este texto, me atrevo a decir que la perspectiva del INAH no se ha alejado de las ideas de en los cuarentas y Crumrine en los setentas; sobre todo, en lo referente al ciclo de la ritualidad y el intento por captar una estructura cultural profunda.<sup>36</sup> Solamente voy a comparar algunas ideas entre los diversos enfoques, para ver las relaciones que subyacen entre estos, su contexto social de producción y las premisas de donde parten. No pretendo juzgar o evaluar el trabajo de ninguna institución, sino desentrañar elementos que muestren las representaciones discursivas sobre los yoremes.

Las investigaciones más actuales tratan de explicar la estructura ritual, ponen a la pajko como su objeto de interés, y principal elemento articulador de la identidad (no se refieren tanto a relaciones). Hurgan en los mitos de origen (Camacho, 2011; Sánchez, 2012) y el significado profundo en aras de encontrar los significados de los símbolos, las danzas y los personajes rituales: pascolas, venado y fariseos... Estos trabajos muestran la cohesión identitaria de los yoremes, con aspectos que los diferencian de forma clara de los no indígenas. Es decir, en sus textos se ubican prácticas y actores indígenas en acción, asociados con un tiempo etnogenético. No profundizan en sus relaciones con los yoris, tampoco cuestionan el papel del Estado en su vida cotidiana.

Al omitir la influencia del Estado, se sustituye por un discurso que en algunos textos, como los de López (2007) y Moctezuma (2015), adquiere tintes de salvaguarda cultural y legitima el patrón antropológico de que las “culturas del norte” merecen un estudio distinto a las del sur. Más allá de la veracidad científica de esto, lo que hay destacar

---

<sup>35</sup> Prefiero hablar de los representantes de manera general, sin hacer una distinción de su identidad, pues justamente lo que estudia este trabajo es la dinámica y construcción legítima de dicha representación.

<sup>36</sup> Beals publicó con Elsie Parsons en 1934, un trabajo sobre los payasos sagrados (sacred clown), cuyo argumento ha sido retomado y ampliado por Fidel Camacho Ibarra, este mismo investigador sigue a Crumrine en sus planteamientos sobre el trickster y su relación con los fariseos y pascolas, personajes de la ritualidad yoreme.

serían las narrativas que se crean y cómo los públicos se las apropian. Por ejemplo ¿Por qué varios de mis interlocutores leen o se inclinan por un autor en específico o corriente antropológica? O bien, ¿qué es lo que hace a una obra académica trascender su medio e insertarse en otras esferas? Esto conlleva al debate que planteó Vine Deloria en 1969, sobre la verosimilitud de los especialistas en “culturas indígenas” desde la perspectiva científica, pero también de los intelectuales nativos con los que discuten.

Al nacer el INAH bajo el seno del indigenismo, sus investigadores forman parte de los expertos, que quizás desde una perspectiva museográfica e ideológica, influyen en las percepciones regionales de las indigeneidades en todo el país. Cuando inicié mis recorridos etnográficos, varios interlocutores me preguntaron si venía de la Ciudad de México, o del Centro INAH de Culiacán. Con el tiempo descubrí que muchas de mis preguntas eran diferentes a las que muchas personas esperaban, porque no estaban dentro de un guion que se interesara solamente por la ritualidad.

Asumir una actitud inocente (preguntar lo que haya que preguntar) me permitiría reconocer los matices de la autoridad de mis interlocutores, pero hubo ocasiones donde lo más conveniente fue callarme y observar. Otros me repitieron casi de memoria, cosas que habían leído en alguna de las etnografías de los autores que ya he mencionado, y con base en eso cuestionaban mi trabajo. Esto ya se encuentra inmerso en los procesos de autoridad discursiva más actuales, son visibles los efectos que producen estas imágenes discursivas en los sujetos que estudian y con los cuales discuten.<sup>37</sup>

Fui participe de discusiones en foros y eventos como el Festival Yoreme, y me solicitaban una opinión sobre tal o cual planteamiento en torno a la vestimenta de los pascolas, la cosmología de la enramada, los movimientos del venado; y lo más importante, el por qué los yoris se están apropiando de las fiestas yoremes. La misma categorización de los antropólogos como yoris vuelve más interesante los posicionamientos identitarios de sus críticos y detractores amplía el interés del público por la ritualidad yoreme. Lo que destaco por ahora es que los puntos que discuten resultarían interesantes y polémicos para los representantes indígenas, ellos mismos critican y se apropian de esta literatura antropológica, que al menos en un principio, me parece la más accesible en mi contexto

---

<sup>37</sup> Uso el término sujetos de manera general, para evitar referirme a indígenas o no indígenas, por el análisis que este trabajo pretende, importan más las ideas, procesos, narrativas y prácticas que se generen en nombre de una tradición yoreme, y no precisamente evaluar la indigeneidad de sus miembros.

etnográfico, e incluso existen relaciones de amistad entre los investigadores y algunos de mis interlocutores.

Justo porque la mayoría de estos textos se enfocan en la ritualidad adquieren sentido y son utilizados para favorecer la perspectiva de esos actores que analizaré más adelante. Ellos ostentan y se disputan una autoridad discursiva; en ocasiones se identifican con alguna corriente (o así lo parece) o detractan a algún autor. Dejo esto como una muestra de la cadena recursiva que siguen y como las discusiones añejas trastocan e influyen en las interrelaciones dinámicas de sus planteamientos, dentro de discusiones añejas que en otros momentos adquirieron relevancia en el imaginario nacional, lo cual refleja la capacidad y habilidad que los actores poseen para enterrar o revivir cada argumento. Es decir, aun la postura más “original” estaría basada en la línea textual y los debates sobre la indigeneidad que ya he descrito.

A continuación presento algunas de las coyunturas y procesos en el norte de Sinaloa que favorecieron la organización y movilización de las comunidades indígenas, pero a diferencia del periodo anterior, aquí ya vemos la presencia del Instituto Nacional Indigenista y las estructuras de organización política que actualmente persisten, como el Consejo Supremo de Kobanaros, el mismo INI transformado en CDI y ahora en INPI, además de los supuestos Consejos de Ancianos que perviven en algunos centros ceremoniales, pero nunca se conoce en concreto a sus miembros o estos cambian de acuerdo a sus intereses.

No sólo hablamos de estructuras sino de procesos, relaciones y prácticas que reflejan los antiguos criterios de las instituciones estatales. Son como especies de sedimentos presentes en la autoridad discursiva de los líderes, bajo la narrativa de reivindicar los valores, de “los líderes” que se comprometían con las luchas y no se vendían a los partidos como lo hacen actualmente según un discurso prevaleciente. Ésto implica que esta antigua línea discursiva abona al imaginario como la viñeta al inicio de este capítulo ejemplifica.

## **1.6 La formación de una coyuntura: El INI, DIFOCUR y la Federación de Comunidades Indígenas Mayo de Sinaloa**

En 1974, el INI estableció su Centro Coordinador Indigenista (CCI) en la cabecera municipal de El Fuerte. En términos formales, era la legítima presencia de una institución indigenista en Sinaloa,<sup>38</sup> después de más de medio siglo de políticas estatales sin ninguna alusión a lo indígena o intento de visibilizar una “población-objetivo indígena.” Por testimonio de un anciano yoreme, supe que la apertura del INI surgió por iniciativa de la estructura política priista regional, y la buena relación que mantenían con el entonces presidente de la república, Luis Echeverría Álvarez.

Influyó también el nuevo reparto agrario de ese periodo, muy similar al del cardenismo, cuarenta años atrás. En ese entonces, el presidente mostró apertura con las comunidades indígenas y facilitó su organización a través de comités regionales (Sarmiento, 1985) y posteriormente en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI).

No profundizaré en los propósitos políticos de Echeverría y su camarilla, ni de los movimientos indígenas que cuestionaban el trabajo del INI desde su fundación en los años cincuenta, pretendo que esto se tome como una pista para una investigación más histórica. Lo que me interesa resaltar es la formación de liderazgos y la presencia de actores más diversos en las estrategias de organización de los yoremes. Es un periodo que nos arroja más luces sobre la que prevalece actualmente como el sistema de gobierno yoreme y la legitimidad de sus miembros.

Estoy seguro que varios de los hechos ocurridos a partir de 1974, coinciden con los designios y la dinámica de otros movimientos indígenas en el país. Mi propósito es mostrar la génesis de una apropiación de la retórica indigenista entre actores de las comunidades yoremes y rastrear las pautas que favorecieron su incorporación a la vida social y política de varios actores ¿Qué favoreció la aparición del CCI en el norte de Sinaloa? Seguramente el asentamiento y formalización de un discurso que ya rondaba las comunidades y encontraría un recipiente en la formación de cuadros priistas y de los llamados promotores culturales. Estos últimos se volverían intermediarios estatales y con el tiempo favorecieron

---

<sup>38</sup> Anteriormente he descrito la influencia indirecta de instituciones indigenistas en Sinaloa, pero en este caso me refiero a una que ostentaba el título de indigenista de forma oficial, sus directrices ya no están rotuladas con otra consigna: educativa, social, agraria.

la creación de audiencias que interactúan con la ritualidad yoreme y los preceptos ideológicos de sus representantes y las instituciones.

Cuando el INI llega a Sinaloa, el indigenismo mexicano atravesaba una especie de crisis, traducida en una crítica severa por parte de intelectuales y funcionarios del instituto, a los postulados científicos, políticos y sociales que dieron origen a esta corriente. Este proceso para los yoremes, se enmarca dentro de lo que De la Peña (1999) entiende como una distribución del poder regional y el caciquismo, que trasciende la dicotomía *mestizo-indígena*. En ese periodo, el debate indigenista abandonaba de manera paulatina la premisa del cambio social, y se discutían las condiciones de explotación y desigualdad social de indígenas y campesinos.

El renombrado “problema indígena” se convertía en un asunto de lucha de clases, el cual se entrelazaba con demandas agrarias y laborales (Friedrich, 1986; Bonfil, 1972; Greenberg, 1981). Sinaloa no fue la excepción, a mediados de los setenta, grupos de campesinos se organizaron y emprendieron no solamente una demanda por tierras, también por la transformación de la política agraria y una intervención directa en su formulación. Abundan los testimonios sobre invasiones de tierras y arteros asesinatos de los líderes campesinos que dirigían las revueltas.

Habría que indagar si en algún momento surgió en el norte de Sinaloa un prototipo de “indianismo antiindigenista”. Pareciera que Bernardo Esquer alude a este aspecto con sus declaraciones al inicio de este trabajo. Empero, mis evidencias apuntan a que la dinámica regional se ajustó y se traslapó con la retórica indigenista del Estado en ese momento. Aunque existían antecedentes de movimientos mesiánicos y su influencia se entreveró con la política priista y estatal, no podría decir que a nivel de colectividad esto cobraría fuerza de manera homogénea.

La hipótesis más plausible sería que la amalgama entre la retórica estatal, el milenarismo y la circunstancia agraria, económica y política influiría a nivel individual, en la formación de personajes y sujetos particulares que articularon una autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme, en relación a sus experiencias e historias personales y su inserción con las dinámicas estatales. Estos personajes se han convertido en referencia regional de lo yoreme y posibilitan la performatividad de las categorías identitarias *yori-yoreme* y el efecto de que la colectividad sea vista en su apariencia.

Sin embargo, ¿realmente el indigenismo forjaría el criterio de algunos líderes indígenas? ¿Las teorías de antropología aplicada de la época impactarían, aunque sea indirectamente en la idiosincrasia de los actores involucrados? Si bien casi todos los dirigentes de la organización política yoreme (que más adelante mencionaré) ya han fallecido; he obtenido algunos datos a través de personas que los conocieron, participaron o convivieron con ellos.

Son sorprendentes las pocas referencias del INI, algunas personas apenas recuerdan la fecha en la cual el Instituto se estableció. Varios de los ex empleados oriundos de las localidades indígenas ya no residen ahí. Un vistazo a los primeros informes de labores del CCI (1977, 1982, 1983) muestra el tinte asistencialista con el que operaba el INI y el objetivo de ejecutar las directrices de COPLAMAR. Su organigrama no incluía a ningún funcionario indígena y tampoco presentaba un rubro referente a la promoción cultural.

Podría decirse que la influencia del INI fue mínima y estaba imbricada con demandas laborales y agrarias. En el rubro de patrimonio cultural del informe de 1977, se plantea la pertinencia de realizar investigación básica para conocer el modo de vida y la cultura de los mayos (yoremes).<sup>39</sup> Esto evidencia la falta de conocimiento de los funcionarios regionales del Instituto sobre los yoremes (quizás también a nivel nacional). Considero, que si se quiere hablar de indigenismo, como política pública aplicada del INI, en Sinaloa, sería pertinente situarlo dentro de una coyuntura que he llamado protoindigenista. Esta se refiere a la presencia de narrativas y discursos que invocaban indirectamente la indigeneidad yoreme, no como rubro separado, pero inserto en reivindicaciones agrarias y de otra índole, donde “lo indígena” era algo difuso, apenas visible e idealizado por políticos e intelectuales.

No sorprende que cuando se estableciera el CCI en El Fuerte, sus primeras actividades se encaminarían al reconocimiento del grupo y la zona con los cuales trabajarían, pues en términos burocráticos, la primera corriente del indigenismo fue prácticamente inoperante en Sinaloa.

La apertura del CCI en El Fuerte, no fue un suceso inoportuno. A partir de 1975, la demanda por tierras encontró su momento más álgido, y el gobierno estatal crearía la

---

<sup>39</sup> El etnónimo de ese periodo seguía siendo mayo de Sinaloa y Sonora, o en todo caso yoreme-mayo, el uso del vocablo yoreme, únicamente se utilizaba en espacios más íntimos, es decir, entre los habitantes de las localidades indígenas.

Dirección de Fomento a la Cultura Regional (DIFOCUR), organismo dedicado a la promoción cultural desde la perspectiva del Estado. Como ya lo mencioné, aunque existían antecedentes directos de un discurso artístico y cultural en la entidad, no había ningún programa oficial, mucho menos un proyecto de rescatar o asumir una identidad sinaloense y montar espectáculos en espacios públicos que mostrasen una imagen del folklor local.

Otro aspecto fundamental fueron las organizaciones, que resultaron de la lucha de clases en Sinaloa y aglutinaron a obreros, jornaleros agrícolas, campesinos e indígenas, más allá de las demandas agrarias. Años atrás, existía la Federación Independiente de Obreros y Campesinos de Sinaloa (FIOCS) cuya base estaba en los valles agrícolas de Culiacán, pero también contaba con simpatizantes en el norte de Sinaloa. Algunos eran profesores que laboraban en comunidades indígenas y concordaban abiertamente con sus demandas. Sin embargo, este organismo había resultado insuficiente como detonante de asociaciones “étnicas,” quizás porque las circunstancias no favorecían el proceso.

En la década de los setenta, surgieron distintas movilizaciones agrarias en el norte de Sinaloa y las comunidades yoremes, que consistieron en invasiones de tierras y las denuncias por parte de un gobernador mayo de Capomos, El Fuerte, sobre grupos de extraños que los obligaban a rentar sus tierras (Mejía y Sarmiento, 1991: 118).

En abril de 1975, surge en el norte de Sinaloa la Federación Independiente de Comunidades Indígenas Mayo. Estaba constituida por seis comunidades del municipio de El Fuerte y para 1980, ya había llegado a las cuarenta y siete (Zazueta, 1980: 84). Según uno de los dirigentes, el modelo de federación favorecía la unificación de núcleos poblacionales que se encontraban dispersos. Carlos Zazueta Manjarrez estudió el caso, pero en su trabajo no presenta nombres de sus interlocutores. Supongo que fue para mantener el anonimato de sus interlocutores en ese momento de efervescencia política. Este autor afirma que esta Federación nació de manera independiente de las uniones sindicales y ligas campesinas de la CTM y la CNC, al margen de la imposición vertical de liderazgos y de la corrupción de dichas organizaciones. Según este investigador, los yoremes decidieron organizarse de manera independiente para evitar la manipulación de sus intereses y conseguir por medio de su acción organizada, la solución a sus problemas.

Para ello se proponían, prescindir en el futuro, de la intermediación de agencias y delegaciones regionales pertenecientes a instituciones gubernamentales que tuviesen alguna

injerencia en las problemáticas de las comunidades (Por ejemplo, Centro Coordinador Indigenista, la Liga de Comunidades Agrarias, Banco de Crédito Rural, representaciones zonales de la Secretaría de la Reforma Agraria) (Zazueta, 1980: 84).<sup>40</sup>

Las principales demandas de la Federación eran:

- a) La unificación y solidaridad de las comunidades yoremes en torno a la defensa de sus valores culturales;
- b) Conseguir el reparto agrario de las tierras de las que se consideraban poseedores ancestrales;
- c) Obtención de créditos y mayores recursos financieros para ejidatarios y pequeños productores;
- d) Incremento de los servicios de seguridad social para todas las comunidades que integran la Federación;

A Zazueta le intrigaba la intersección de la estructura de gobierno tradicional con mecanismos de organización institucionales, propios de los órganos gubernamentales y burocráticos y su articulación en la demanda de objetivos no propiamente políticos.<sup>41</sup> Esto sería interesante si se compara con la forma de gobierno yaqui, donde lo religioso y lo secular constituyen dos esferas diferentes.

Dicha Federación pretendía lo mismo, y en apariencia, su estructura era diferenciada; al final, el funcionamiento de la Federación se asemejaba a la estructura de cargos de la pajko. Destaco el hecho, de que al menos, ya se tuviese un registro más claro de un intento de organización indígena en Sinaloa, más allá de los movimientos mesiánicos de siglo XIX y mediados del XX. No obstante, ¿hasta dónde llegaría este intento de organización política, que coincidió con la entrada del INI y la formulación de una promoción cultural gubernamental?

---

<sup>40</sup> Zazueta presenta un cuadro comparativo con las distintas comunidades, por municipio, integradas a la Federación. Resulta interesante que Mochicahui no se encuentre dentro de las seis comunidades fundadoras ni en las que ingresaron posteriormente. San Miguel Zapotitlán y varias comunidades del municipio de Ahome desertaron por desacuerdos internos. Esto muestra las diferencias entre cada líder de la comunidad con respecto a su forma de organización. Es de destacar la presencia de localidades del municipio de Guasave, que actualmente no se consideran como centros ceremoniales. Por ejemplo: El Amole y Ángeles del Triunfo, pero siempre han tenido población indígena y una práctica constante de la ritualidad yoreme (que en este caso es el principal indicador para declarar a un sitio como centro ceremonial).

<sup>41</sup> Una discusión antropológica de la época y cuyo antecedente viene con la publicación del libro de Aguirre Beltrán en 1953, *Formas de gobierno indígena*.

Estos datos abonan al argumento esbozado líneas arriba, sobre la existencia de un discurso indigenista en Sinaloa que si bien no era explícito, intersectaba las relaciones de poder de diversos actores, era visible en sus prácticas cotidianas y los objetivos de los virtuales liderazgos indígenas, pues se movían dentro del clientelismo partidista, la organización burocrática del “movimiento” y la conformación/regeneración de los centros ceremoniales y la ritualidad. En términos formales los actores no se consideraban a sí mismos indigenistas, pero se apropiaban de su lógica y directrices principales, las cuales materializaban en su propio performance ante sus audiencias.

### **1.6.1 Cuando lo político se vuelve tradicional: El Concejo Nacional de Pueblos Indígenas y la formación de una élite indígena.**

De acuerdo con la situación de 1975, donde emergió esta federación indígena, ¿no ocurrían procesos similares en otras partes del país? Zazueta da por sentado que la Federación era independiente y ajena a la burocracia estatal. Mantengo lejana la idea de que esto haya sido así, sino que fue producto del mismo proceso. Un acercamiento a los ideales de la Federación, permite entrever que el discurso no era propiamente el de una acción reivindicatoria de la identidad yoreme, se encontraba entreverado con parte del desiderátum agrarista de la CNC y su Secretaría de Acción Indigenista:

- a) Conocimientos adecuados para la realización de estudios socioeconómicos;
- b) Aplicación de la Ley Federal de Reforma Agraria;
- c) Juntas de Avenimiento en áreas de conflicto;
- d) Tramitación agraria, crédito y asesoramiento general a campesinos;
- e) Formación de grupos solidarios de crédito y la participación de las comunidades agrarias en la formación de polos de desarrollo.<sup>42</sup>

Esto representa el panorama del poder político en ese momento, del cual las localidades yoremes no se encontraban al margen. Sería fácil intuir que cualquier

---

<sup>42</sup> Estos fueron los objetivos de los seminarios agrarios impartidos por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) en 1972. Estos seminarios se impartieron a promotores bilingües en 22 regiones indígenas del país. Obtuve estos datos por la consulta de una obra que escribió Vicente Paulino López Velasco, un dirigente del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, testimonio de primera mano sobre la génesis de este organismo y la lucha indígena en 1989. El título es Y surgió la lucha... Génesis y Desarrollo del CNPI. Ahí también se presentan documentos y actas de los tres congresos indígenas nacionales y los pormenores de estos eventos.

movimiento de reivindicación identitaria en el norte de Sinaloa, no se salía del esquema estatal y la lucha política de sus organizaciones y sindicatos de trabajadores. Zazueta no proporciona suficiente conocimiento de estas disputas, pero por las fuentes que presenta en su trabajo<sup>43</sup>. Intuyo que esta Federación Indígena Mayo representaba un supuesto movimiento de izquierda política, que se asumía como auténticamente yoreme, y por ende, traslapado con una retórica de independencia estatal. En realidad era una división interna de los organismos priistas, que controlaban la colectividad y se traslaparon con los intereses individuales y la ritualidad de los yoremes, una muestra más nítida de que las estructuras políticas ya estaban insertas a profundidad en la dinámica de los centros ceremoniales.

En esos mismos años, ya podemos ubicar el centro ceremonial como una categoría política y del lenguaje cotidiano de las personas, entreverado también con las entidades políticas del municipio, como las sindicaturas y las regidurías, con una jurisdicción de localidades y con una figura de autoridad: el kobanaro, también llamado Gobernador Tradicional.

Aunque este líder existía desde siempre en las localidades, sus funciones se encaminaban a dirimir conflictos internos y vigilar el desarrollo de la ritualidad, su investidura era moral y vitalicia, lo más importante era que los miembros de la comunidad y los centros ceremoniales lo reconocieran como autoridad. A partir de estos cambios, el kobanaro se traslapó con los cargos y las funciones de gobierno; como la gestión de recursos y representación de cada centro ceremonial ante las instituciones, principalmente el INI.

Es decir, ahora el kobanaro era una especie de gestor comunitario e intermediario municipal, elegido por votación directa y por un periodo de tres años, lo cual convertía sus acciones morales en funciones ambiguas, porque no se sabían sus límites de injerencia, dentro de la ritualidad misma y dentro de la estructura municipal. La idea era que el kobanaro defendiera los intereses de los yoremes ante el Estado mexicano y al mismo tiempo fueran representantes de este grupo ante el CNPI. Su papel de enlace cada vez adquiriría más relevancia por encima de su liderazgo natural, debido a que eran aquellos

---

<sup>43</sup> Zazueta consultó el Programa de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) de 1975. Esta Central, no pertenecía a la CNC. Cada una mantenía sus vínculos y redes clientelares con el Estado de manera distinta. La Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos tenía arraigo en Sinaloa desde hacía veinte años y era un brazo de acción de la CIOAC.

actores que los empleados del INI buscaban para comunicarse con la comunidad, este proceso hizo que las personas les imputaran los deberes estatales, pero también sus vicios y aspectos más negativos.

El 14 de marzo de 1975, un mes antes de que se formara la Federación, se realizó el Congreso Regional Mayo en Los Mochis, promovido por el Consejo Nacional de Avenimiento y Planeación Agraria en las Comunidades Indígenas (CNAPACI), el cual surgió de la CNC y el DAAC en septiembre de 1974. Por iniciativa de la Presidencia de la República, se formaron los Congresos y Consejos Supremos en las 58 regiones indígenas del país en aras de organizar a los indígenas de forma distinta a los campesinos, aunque articularan demandas similares (López, 1989: 29).

Existen antecedentes, durante el régimen cardenista, de la formación de tales Congresos, del que sobresalió el de los tarahumaras y Aguirre Beltrán le puso atención en *Formas de Gobierno Indígena* (1953) por representar una posible reserva étnica y contradecir los ideales revolucionarios. En Sinaloa, no existen evidencias claras de una organización burocrática indígena pre-estatal, más allá de los movimientos mesiánicos y las cofradías de fiesteros en las localidades y sitios sagrados donde se realizaban las pajkom, no existía una organización burocrática que enarbolará los intereses de los yoremes. Los líderes indígenas se encontraban circunscritos a la influencia intracomunitaria, si alguno se involucró en la lucha obrera o campesina antes de 1975, probablemente se trataba más de una decisión personal, que por representación de intereses comunes.

Lo que aconteció en ese Congreso regional fue relatado de la siguiente manera:

“El 14 del mismo mes se celebró en Los Mochis, Sinaloa, el Congreso de Pueblos Mayos del Estado de Sinaloa, al que asistieron representantes de los indígenas de los municipios del Fuerte y de Choix [Choix] pero dio la casualidad que entre los indígenas se mezclaron los mestizos por la falta de previsión de los organizadores sobre las consecuencias que pudiera traer. Esto provocó un pequeño problema, que no tuvo mayores implicaciones.

Es oportuno indicar la presión que los ejidatarios mestizos querían imponer, alegando que ya existía en el estado una organización que a ella pertenecían y que, por tanto, era negativa la acción de que los indígenas se organizaran independientemente sólo para atender a un pequeño grupo.

Según dichos ejidatarios, los indígenas también estaban considerados como campesinos y representados en la Liga de Comunidades Agrarias. Para evitar problemas que pudieran dividir la opinión de los asistentes, se les habló de la necesidad de organizar a los indígenas, cuyas poblaciones no habían sido

tomadas en cuenta y pudieran participar en las acciones que el gobierno estaba llevando a cabo en otras regiones del país.

Se les aclaró en todo lo que fue posible y quedaron que posteriormente la Liga de Comunidades Agrarias diría cuando se reunirían. El CNAPACI y los demás representantes de la Reforma Agraria invitaron a que no hubiera mal entendimiento que fuera a tergiversar la acción de los trabajos que se estaban realizando y que la finalidad era atender a los indígenas.

La Dirección de Bienes Comunales de la SRA envió personal capacitado a Sinaloa para organizar grupos indígenas de la región del Fuerte y de Chois y como resultado informaron que ya se encontraba trabajando una organización denominada Comité Pro Defensa de Derechos de los mayos de Sinaloa, mismo que representaba Marcelino Buitimea Valenzuela; nuestro compañero promotor bilingüe Rufino Aquí Yocupicio no tuvo el valor para organizar el Consejo Supremo y esta región quedó sin representación (López, 1989: 34-35).

Marcelino Buitimea era oriundo de una comunidad cerca de El Fuerte, y ejercía cierto liderazgo en un grupo campesino de la CNC. Por ello, acudió a este encuentro en Los Mochis, apoyado por la delegación estatal de la SRA y el CCI, como representante legítimo de los indígenas e impidió la constitución del Consejo Supremo (Muñoz, 2016: 101). Zazueta no da nombres de los dirigentes de la Federación, sólo dice que ostentaban los cargos más altos de la jerarquía ritual y traspasaron su poder al otro ámbito.

Sería factible pensar que el dirigente de la Federación fue Marcelino Buitimea, o Francisco Villegas Valencia, que desde hacía veinte años atrás era un gestor y líder natural en Tesila, su lugar de origen y un sitio cercano a donde Zazueta realizó su investigación. De Marcelino Buitimea no escuché ninguna referencia. De Villegas, se dice que era alguien muy astuto que tomaba distintas banderas políticas según su conveniencia, y pese a buscar el beneficio personal, consiguió varias obras sociales para los yoremes.

Desconozco el lapso de tiempo que la Federación funcionó, o si se fusionó con el Consejo Supremo Mayo que se formaría a finales de 1975, dirigido por Rufino Aquí, quien estuvo presente en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán y participó en la conformación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). En la década siguiente se formaría el Consejo Supremo Mayo de Sinaloa, ya de manera más formal, Francisco Villegas Valencia tomaría las riendas de la representación yoreme y asumiría una posición en la Comisión Permanente del CNPI. También, el Comité Pro Defensa que cooptó el Congreso Regional, terminaría por integrarse al Consejo Supremo Mayo y al CNPI. Ya sobresalen nombres como los de Cornelio Moroyoqui Soto, Saturnino

Aguilar Vega y Santos Valenzuela Ramírez, quien era vicepresidente del Consejo Supremo para 1983. Esto consta en documentos del Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México y del archivo del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI).

Francisco Villegas Valencia era un líder muy conocido en ese momento. No tenía la formación de promotor bilingüe como Rufino Aquí, pero sus cualidades personales lo volvieron un líder natural. Para 1984, el Consejo Supremo Mayo ya era parte del organigrama del CCI en El Fuerte y se creaban relaciones estrechas entre los funcionarios del INI y los dirigentes de la lucha indígena. Se pueden considerar a los representantes del Consejo Supremo como actores de lo que Emiko Saldívar ha llamado el oficio indigenista, ese “conjunto de prácticas y conocimientos prácticos que son informados por los debates académicos, las condiciones laborales, las políticas públicas locales y nacionales, así como por las características sociales del personal” (Saldívar, 2008: 32).

Existen evidencias y fuentes escritas, como documentos e informes institucionales, que sustentan la participación de estas personas en la articulación de un frente de lucha y muestran el contexto en el que éste emergió, similar al de otras regiones en el país. Basta echar un vistazo a la vasta literatura antropológica que analiza las intersecciones entre el sistema político del Estado y las estructuras tradicionales y comunitarias de autoridad (Aguirre, 1953; Alzate, 1977; Cancian, 1976, Medina, 1973 y 1979), para argumentar que entre los yoremes como otros grupos “Generalmente este tipo de movimientos cristalizó en organizaciones que bien pueden fundirse con los sistemas tradicionales de poder y autoridad de las comunidades o constituir formas paralelas a las mismas, pero sancionadas previamente por la comunidad” (Sarmiento, 1985: 21).

En este caso, en el norte de Sinaloa, el movimiento indígena (si se le puede llamar así) implicó incipientes manifestaciones colectivas, intermitentes y estructuradas alrededor de la efervescencia política nacional. Su impacto fue en algunos centros ceremoniales, pero no logró la unificación de todas las comunidades, sino existían varios bandos, unos aliados a la CNC y otros en contra de la jerarquía priista, pero afiliados a otros organismos de izquierda dentro de la misma estructura política. Diré que un impacto del indigenismo para los yoremes, va más allá de la presencia del CCI y su operatividad; guarda una relación con la formación de redes clientelares, vínculos con las organizaciones del Estado,

negociaciones y concesiones de prebendas políticas y el nacimiento de una retórica sobre “lo tradicional.”

En este sentido, la influencia indigenista entre los yoremes, se inscribe en lo que Muñoz, (2016) llama *indigenismo participativo*; una segunda etapa de esta ideología del Estado, surgida en las asociaciones de intelectuales indígenas de izquierda, dentro de un discurso populista del Estado y la política desarrollista a partir de 1970. Es decir, no se basaba en las connotaciones de una diferencia cultural o un problema de razas, sino en demandas supuestamente emanadas de la propia realidad de los indígenas, que posteriormente serían politizadas en cuadros de partidos y diversas organizaciones gubernamentales y de izquierda.

Considero necesario ahondar en la historia de la formación de los primeros intermediarios culturales. Esto no implica solamente el rastreo de audiencias y su aparición en diversos espacios públicos, pues este hecho fue la conjunción de aspectos íntimos con la coyuntura ya descrita en este capítulo. Tales dinámicas orientarían la autoridad discursiva hacia aspectos informales como los rumores y las parodias entre los mismos representantes de la ritualidad e indigeneidad yoreme. Esto significa que este proceso político de largo alcance se traslaparía con la idiosincrasia de los actores.

En el capítulo siguiente mostraré una memoria y narrativa sobre la emergencia de los portavoces más populares de la indigeneidad yoreme. Se centra en una escala pequeña, donde aparecen juicios de valor y caracterización, como la antes mencionada afirmación de Bernardo Esquer sobre la “pertinencia de una política indígena y no indigenista” que solapa interpretaciones más ideológicas con las posiciones individuales, en un espacio público supone la apelación de la simpatía colectiva.

Me refiero a lo poderoso que resulta legitimar ideas, que afianzan la autoridad discursiva del emisor del mensaje mediante lo que Giraud (2016) llama una especulación de la ausencia, cuando separa los roles de sujeto y actor en el imaginario indigenista. Sin embargo, dentro de un círculo más pequeño, resulta un juego de espejos cuando los promotores culturales relacionan y trasladan toda esta veta discursiva a un entorno subrepticio y misterioso de su subjetividad, en aras de opacar la presencia del otro y reafirmar la propia. Es decir, van más allá de calificar a alguien como indigenista o indígena, cuando lo posicionan como farsante de acuerdo con sus cualidades individuales,

contrapuestas y a la vez traspuestas con la lógica y operatividad del Estado. Por lo tanto, el capítulo siguiente sería una continuación de esta génesis, pero durante un periodo más reciente.

## Capítulo II. Máscaras y enmascarados. Los aspectos íntimos en la indigeneidad yoreme

### 2.1 Abrir la intimidad. Introducción al capítulo

En las páginas amarillentas de un periódico y los suplementos culturales de algunas revistas, uno descubre una maravillosa y vehemente descripción de lo que llamaré irónicamente, el “mundo yoreme”, no como un concepto totalizante, sino una referencia estratégica para resaltar los efectos discursivos que producirían en la esfera pública la presentación y experiencia de algunas personas inmiscuidas en la ritualidad yoreme. Lo entenderé como algo que a pesar de tener muchas representaciones, es una concepción unitaria de un entorno que se define como otro, en relación al del resto de los sinaloenses; el sentido profundo y estático de la simbología, la ritualidad y las costumbres de los yoremes.

Esa categoría no sólo es importante por lo que representa, los significados que proyecta y recrea, y las ideas a las que nos remite; también lo es por el cúmulo de relaciones que entreteje y desteje, visibiliza e invisibiliza. Es un medio que constituye redes de diversa índole: corrupción, colaboración, políticas. Las posibilidades no se agotan en estos aspectos.

¿Quién o quiénes aparecen en este mundo yoreme, y quién o quiénes están ocultos? ¿Cuáles son los distintos lenguajes y posiciones de sujetos que se articulan/desarticulan con las diferentes formas de representación de la ritualidad yoreme? ¿Cómo ha sido la génesis de esta inserción del mundo yoreme en espacios públicos? Estas interrogantes guiarán el análisis en este capítulo, donde mostraré, en aras de una problematización más profunda, las narrativas verosímiles e inverosímiles, secretos, rumores, y vínculos personales que se yerguen en torno a una indigeneidad yoreme, articulada con una retórica del Estado y adecuada a las formas de la política local, así como el uso de la ritualidad yoreme como punto de entrada y salida a un campo de poder (Lomnitz, 1999).

Propongo un rastreo de los principales actores implicados, las imbricaciones entre sus posiciones de sujeto, sus lealtades políticas y la manera en la cual algunos de sus aspectos más íntimos se convierten en los medios de descalificación y desestabilización de un individuo, un grupo o un evento.

El periodo de estudio que comprendo es posterior a 1974, después de la conformación de la Federación, los Consejos Supremos y el CNPI. Podría decirse que aquí se suscita el momento más álgido en la relación de los yoremes con el Estado, de la segunda mitad de los ochentas hasta principios del nuevo siglo. También fue una época marcada por la influencia de DIFOCUR en el norte de Sinaloa y la emergencia de actores que ganaron reconocimiento como representantes de la “tradición yoreme”.

Ellos han sido objeto de toda clase de juicios por su manera particular de manifestar una identidad indígena, pues en distintos momentos y lugares y ante diversos actores, son catalogados como benefactores de una tradición en peligro de extinción, pero también farsantes de una indigeneidad y corruptores de los símbolos sagrados. Destacan “El Venado” en Culiacán, Alfredo Quintero en San Miguel Zapotitlán,<sup>44</sup> Bernardo Esquer en la mayoría de los centros ceremoniales de Sinaloa y Sonora, Luis Hernández en Mochicahui y Joaquín Valenzuela en el norte de Sinaloa, sólo por mencionar a los de mayor influencia.

Lo medular de este capítulo son los aspectos más íntimos de estas representaciones de lo yoreme, aquellos que están tras bambalinas: relaciones políticas, emergencia de actores con una ambivalencia identitaria, influencia de actores externos que construyen cotos de poder. La mayoría de la información se basa en esas narrativas inverosímiles, por no decir rumores, anécdotas, cuyo tinte exótico les atribuye ciertas características misteriosas a estos actores. El lector encontrará que ya hay elementos para una desestabilización de las categorías identitarias.

Estos actores son personajes, porque se han convertido en figuras que desempeñan roles dentro de círculos culturales y se les ha construido un perfil que los sitúa como mediadores entre la tradición cultural autóctona y las directrices de las políticas indigenistas. Sin embargo, antes de continuar con su descripción, creo pertinente analizar el contexto que probablemente posibilitó la configuración de su retórica y la formación de audiencias en torno a ellos.

El INI y el actual ISIC son las instituciones más influyentes en la formación y circulación de un discurso público sobre la indigeneidad yoreme no sólo en diversos

---

<sup>44</sup> Alfredo Quintero fue dirigente de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a principios de los dos mil. En ese entonces se decía que era el único indígena que hasta el momento había dirigido esa institución y su trabajo, al igual que el de sus antecesores, también fue cuestionado, pero aunado con su supuesto origen indígena, causó más revuelo al interior de las comunidades y no solamente entre los líderes yoremes.

espacios y medios, también al interior de las comunidades indígenas y los centros ceremoniales. En las décadas de los ochentas y noventas la organización de eventos culturales alcanzó un punto álgido, existen las evidencias en folletos, panfletos, artículos de prensa e informes institucionales. También en ese tiempo emergieron las asociaciones indígenas que prevalecen hasta nuestros días, como la Coordinación de Gobernadores Tradicionales Mayo Yoreme y grupos de danzantes como Yeu Matchuk y Mukila Masso en Culiacán.

Este periodo es el que está más presente en la memoria colectiva y constituye una parte fundamental en la biografía de la mayoría de mis interlocutores. En Mochicahui, San Miguel Zapotitlán y Juan José Ríos; los tres centros ceremoniales donde asistí a la mayoría de las pajkom y establecí contactos, siempre escuchaba algún relato anecdótico sobre la presencia de alguien que intervino en sus dinámicas internas y se alió con el poder local para timar a los fiesteros, o en búsqueda de su interés individual, o bien, los mismos personajes se movían en varios centros ceremoniales y entablaban diversas relaciones.

Por mi parte, me preguntaba, ¿qué ocurrió con estos líderes yoremes?, los que mencioné en el capítulo anterior ¿Cuánto arraigo tenían en sus lugares de origen y cómo eran vistos por sus contemporáneos? Cuando hacía mi trabajo de campo, me encontré con una vaguedad de información respecto a la articulación de una lucha o movimiento indígena. Varios sonrieron cuando los instaba a recordar fragmentos de la historia social y política de las últimas décadas, me contaban alguna historia del kobanaro que se robó el dinero para la pajko, o destinó injustamente los fondos para la vivienda o cualquier tipo de apoyo social.

Cuando preguntaba sobre algún líder, generalmente la respuesta era que no los habían conocido, o que convivieron con alguno de sus descendientes, pero ignoraban las manifestaciones agrarias. En otros casos, me daban la referencia de otro interlocutor, so pretexto de que él me contaría de mejor manera la historia.

Supuse que me encontraría con una serie de sucesos ordenados cronológicamente, donde lugares, nombres y fechas estaban plasmados con exactitud, lo que por un momento me hizo creer en la no existencia de una conciencia histórica (o una historia) yoreme. Los más ancianos, solamente nombraban a alguien y decían: “él hizo aquello,” “él o ellos anduvieron hace mucho tiempo en la lucha.” Cuando acudí con el Consejo de

Gobernadores Tradicionales, en aras de escuchar una “versión histórica de las reivindicaciones indígenas, las respuestas también fueron parcas, parecía que ellos estaban más preocupados por los vínculos de poder que los mantendría en ese cargo, que por desentrañar algún conocimiento antiguo para un investigador. Cuando me platicaron alguna historia, sin referencia a una línea cronológica específica, repetían: “según nuestros mayores,” “hay que ir con los mayores.”

Planteo que “los mayores” es una línea discursiva que da lugar a distintas interpretaciones sobre los sucesos que las personas recuerdan, o bien, los que pretenden ocultar, de los que no es preciso hablar, o aquellos de los que no saben nada. El acto performativo de “ir con los mayores” (enviarme con los mayores) implica marcar una distancia en torno a una pregunta directa por un acontecimiento o una persona que quizás para mí era relevante, por el interés en el rastro, la huella del pasado como determinante en el presente y quien tenía la autoridad moral para contarlo.

Quizás este periodo de los últimos treinta y cinco años sea significativo porque más habitantes de las localidades se incorporaron a grupos de oficios que viajaban a lo largo y ancho del estado en exhibiciones de la ritualidad yoreme, resultando en una especie de “renacimiento” de una tradición cultural al volverse masiva. Por otro lado, implicaba una fuente de ingresos para varias personas, involucradas en giras artísticas y exhibiciones culturales.

Entre los líderes y participantes en la promoción de la ritualidad yoreme, las diferencias partidistas eran más nítidas,<sup>45</sup> lo que supone una evidencia para problematizar una relación entre la corriente política y las concepciones más tradicionales o auténticas de los performances rituales. Esto implica que las estrategias de representación –o autorrepresentación de los personajes- podrían pensarse como posturas contestatarias u oficialistas a sus coetáneos, cuya legitimidad se disputa en una arena pública compleja.

Desde esta perspectiva, los debates entre historia y memoria que fueron planteados por Joanne Rappaport (1990) y Thomas Abercrombie (1998) cobran sentido porque ambos coinciden en que la memoria social denota las formas concretas por las que la gente se constituye a sí misma en acciones e interacciones comunicativas. En este caso, no interesa el nexo de los acontecimientos con una secuencia lineal, sino la utilización metafórica del

---

<sup>45</sup> Me refiero a partidos políticos y sus respectivos adjetivos: priistas, panistas, perredistas o apartidistas.

pasado, las cuales se materializan en los discursos, pero también en los performances sobre lo yoreme. “El recuerdo y la conmemoración del pasado siempre se produce en contextos contingentes donde está en juego el poder” (Abercrombie, 2006 [1998]: 43). A este planteamiento yo agregaría la pertinencia de no separar estas prácticas de su contexto sociopolítico y sus efectos de poder (Briggs, 1993: 389). En tal circunstancia, no importa únicamente el contenido relatado de una historia o una narrativa de algún grupo o persona, sino la experiencia y la vida de quien narra y promueve una versión de la misma, que a su vez reelabora nuevos significados, oscurece otros o los vuelve ambiguos.

Cuando las personas omiten –o no recuerdan, o dicen que no recuerdan- episodios o aspectos más profundos de un acontecimiento, como la vida íntima de un líder o las razones de una revuelta; no significa la irrelevancia de lo ocurrido, mucho menos la borradura del pasado, podría ser que no son el tipo de cosas que se le cuentan a un investigador o que comúnmente no se preguntan. Aparecen en el discurso cotidiano, al calor de las interacciones internas y las disputas por los cargos en la estructura ritual. Relaciono estos “secretos” con las versiones que circulan en una esfera pública sobre la historia de los yoremes y el mundo yoreme al que me he referido páginas antes. Es decir, lo que aparece a la vista de los espectadores y que se supone, capta la atención de los historiadores y los antropólogos como asuntos científicos y folklóricos, y para lo cual ya existen respuestas previamente elaboradas.

Por ejemplo, el interés que la mayoría de los trabajos etnográficos tienen en la simbología y la ritualidad yoreme, o en los elementos de su organización social: alimentación, roles familiares, creencias religiosas, etc. (Ochoa, 1998; López, 2007 Sánchez, 2012, Moctezuma, 2015), así como lo que una audiencia promedio conoce sobre los yoremes, se convierte en una especie de libreto aprendido, tipos de textos al servicio de agendas políticas (Briggs, 1993) y un componente del imaginario popular. De ahí que sea más fácil que lo que todos deseen saber se encuentre más presente en los performances culturales y la literatura sobre los yoremes.

¿Qué es lo que se difunde como una visión histórica de los yoremes? O mejor aún, ¿qué tiene uno que preguntar al respecto? Aludo a los matices discursivos con los cuales, en algunos de los performances y exhibiciones del “mundo yoreme,” éste aparece como una historia paralela a las connotaciones sociohistóricas en la formación de Sinaloa como

entidad federativa, pero lo propiamente étnico es depurado de sus nexos con el Estado. Tal parece que es la historia de este último la que absorbe la del primero, pues justo en las exhibiciones y eventos se dice demasiado sobre las raíces ancestrales de los yoremes y ¿dónde queda la presencia del Estado en esas imágenes discursivas y los complejos exhibicionarios? Esto formaría parte de las apropiaciones locales que se hacen a las instituciones estatales. “Por ende, existe una relación estrecha entre el financiamiento de estos rituales y el modo en que individuos y grupos se apropian de las instituciones estatales” (Lomnitz, 1999: 189).

Quiero decir que estos nexos con las retóricas del Estado pasan a ser un asunto del backstage, donde los actores involucrados se relacionan con un submundo paralelo al de sus representaciones, repleto de rumores y prácticas asociadas a la corrupción, a la doble moral, la farsa y lo que conlleve algún engaño o un propósito oculto. Esto implica una trasposición entre los matices de la esfera pública donde circulan las representaciones de lo yoreme, con la legitimidad o desautorización de los líderes y autores de dichos eventos. Dado el carácter ambiguo de la información obtenida en mis diálogos, con algunos de los actores principales y la gente en las localidades, una geografía nítida sobre estas relaciones entre las escenificaciones de lo yoreme, la identidad y relaciones público-secretas de los dirigentes entre ellos y el Estado, resulta por demás problemática.

En este sentido parafraseo a Lomnitz cuando dice que:

“El uso de la máscara permite una identificación más abstracta del movimiento con el pueblo, y esta relación abstracta (no personalizada) permite una presentación pública más clara en tanto que el espectro de la cooptación de un líder específico disminuye. Así la máscara es una movida brechtiana que sirve para disminuir la importancia del individuo y para marcar la persona social a través de imágenes derivadas de los medios masivos de comunicación” (Lomnitz, 1999: 213).

Antes de continuar con este análisis del “enmascaramiento” y los “enmascarados”, es precisa una pequeña reseña sobre esas condiciones particulares en las que emergieron los promotores culturales y su influencia en el norte de Sinaloa; también de las lealtades (si es que las hubo) y disrupciones que se generarían entre ellos, pero sobre todo, esas narrativas “oscuras” y “ambiguas” sobre sus orígenes y los vínculos que mantenían con sus predecesores. Sin embargo, resalto esta “historia oculta” no como un relato totalmente

verosímil, sino como esas cosas que se dicen entre líneas y son usadas para descalificar a sus homólogos (que al mismo tiempo son sus contrarios).

## **2.2 Narrativas ocultas sobre la indigeneidad yoreme**

He mencionado en el apartado anterior algunos nombres que sobresalen como personajes controvertidos y centrales de esta etnografía, pero habrá que regresar la línea de tiempo hacia atrás y rastrear los distintos momentos de estas interacciones y como han influido para que estos personajes sean lo que son actualmente. Su presencia en el entramado del poder local está marcada por el chisme y el rumor, que no es perceptible para las audiencias, pero sí tras bambalinas.

Por lo tanto, estas narrativas que por momentos tienen tintes de ser una crónica, entrevén como los actores públicos de la indigeneidad yoreme siempre estaban relacionados de forma subrepticia con otro actor polémico o con situaciones no tan halagüeñas. Lo que interesa es resaltar esos aspectos íntimos de los hechos, que ensombrecen/iluminan la trayectoria de los personajes y a través de los cuales es posible la emergencia de otras narrativas como las identidades sexuales y las perspectivas artísticas.

Una vez que ya estaba formado el Consejo Supremo Mayo de Sinaloa en los años ochenta y los programas del INI operaban entre las comunidades yoremes; los viejos líderes indígenas se veían obligados al relevo generacional de sus cargos. Esto implicaba la continuidad de un desiderátum político y social en el que ellos consideraban se habían dado los primeros pasos y era preciso seguir en esa línea de visibilidad ante el Estado. Por tal motivo, algunos de estos líderes no se conformaron solamente con un cargo en la “estructura tradicional” y se apuntalaron a los puestos de representación popular como diputaciones y presidencias municipales. Aunque la mayoría eran militantes priistas “muchos sin querer serlo, pero no había de otra” como lo expresara un anciano de San Miguel; hubieron quienes ingresaron a las filas de los nacientes partidos políticos como el Partido del Trabajo (PT) o el Partido Popular Socialista (PPS).

Esto dividió las opiniones entre los integrantes del Consejo Supremo que aun con la retórica tradicionalista era un brazo político del PRI. Los líderes más jóvenes que emergían con los partidos de izquierda y los ancianos de los centros ceremoniales, que mantenían un

liderazgo moral desde hacía muchos años, carecían de legitimidad ante las instituciones y se oponían a la injerencia del Estado en los asuntos sagrados e internos de la etnia.<sup>46</sup>

Hasta ese momento, el Consejo Supremo era la intersección más visible entre ritualidad y política, pues favoreció la presencia de los actores estatales y una supuesta organización basada en una herencia ancestral que debía ser rescatada. En apariencia, las estructuras tradicionales de una pajko y un centro ceremonial, se traslaparon con la lucha indígena. Por esta razón, muchos sitios emergieron como sagrados y nacieron nuevos centros ceremoniales por las negociaciones y acuerdos del Consejo Supremo, y no precisamente por una tradición arraigada, como ocurría en los que anteriormente fueron Pueblos de Misión durante la colonia: Mochicahui, San Miguel Arcángel (Zapotitlán), Charay, Tehueco.

Al mismo tiempo, DIFOCUR hacía sus incursiones en las comunidades en busca de especialistas rituales: danzantes, músicos, ancianos que conociesen la “cosmovisión de la etnia,” pues pretendían realizar grabaciones, investigaciones antropológicas, festivales y promoción de una diversidad cultural en la entidad. Para ello, los empleados de DIFOCUR incursionaron profundamente en los centros ceremoniales y a cambio de un módico salario convencieron a varias personas de trabajar en espectáculos itinerantes por todo Sinaloa y otras partes del país. Varios de los que ahora trabajaban para la naciente institución cultural, ya tenían experiencia artística en otros grupos como el Ballet Folklórico de Amalia Hernández y eventos artísticos de Bellas Artes.

Estos serían los acercamientos más estrechos de los artistas con los actores reales de la ritualidad yoreme. Si bien anteriormente ya existía una incipiente opinión pública sobre los indígenas de Sinaloa y sus rituales, estos eran desde la perspectiva de intelectuales que probablemente se limitaron a visitar algunas comunidades y retratar las pajkom, pero ahora implicaba una interacción laboral y compartir los mismos escenarios.

Existe un punto de convergencia entre los diversos actores que formaron parte de este proceso ya que ellos identifican este periodo como una “crisis de identidad”, una pérdida de valores culturales y disminución y desaparición de varias pajkom, pues al

---

<sup>46</sup> Utilizo este término no de manera arbitraria, ni porque yo categorice a los yoremem como tal, sino porque era la palabra que estaba de moda en ese entonces. Estoy de acuerdo en que tiene que ver con las discusiones antropológicas que enmarcaban las luchas y reivindicaciones indígenas de la época y quizás porque también los yoremem se identificaron con “ser una etnia” y no propiamente una “tribu” o un grupo, como si lo hiciesen sus vecinos los yaquis.

ocuparse de los asuntos agrarios y representación estatal nadie se preocupó de preservar los conocimientos y las prácticas rituales; lo cual iba en contra de las nacientes acciones de DIFOCUR.

No es preciso ahondar en la eficacia institucional y su correspondencia con los hechos, sino preguntarse qué tipo de sujetos emergieron como representantes de la ritualidad yoreme, los distintos perfiles que construyeron ante las audiencias y los involucrados directa e indirectamente en ese proceso.

Resulta desconcertante esta narrativa de pérdida identitaria cuando surgían especialistas de la ritualidad, principalmente los viejos oficios y fiesteros que colaboraban con la promoción cultural. Por un lado, pareciera que todo el influjo artístico era necesario, pero al mismo tiempo originó nuevas audiencias y promovió el contacto con corrientes del arte. Por otro lado los actores encargados de difundir la ritualidad yoreme, se convirtieron en personajes, en el sentido de que han construido una imagen y una personalidad que les permite recrear su autoridad discursiva.

Una disputa ocurrió alrededor de 1984, cuando el grupo de las Damas Católicas de Mochicahui se apropiaron de la iglesia del pueblo, lugar donde se encontraba el centro ceremonial de los yoremes. El pretexto era que los indígenas dañaban la fisonomía del recinto con sus rituales, además que fomentaban vicios y malas costumbres entre los jóvenes, consideraban actos de paganismo sus rituales.

Un profesor de apellido Borboa y su esposa eran los dirigentes del grupo y los principales incitadores de tal acción. De inmediato, las reacciones de los fiesteros indígenas no se hicieron esperar y armaron una trifulca por Mochicahui. No obstante, lo que parecía un típico enfrentamiento entre yoremes y yoris se convirtió en un conflicto entre los mismos indígenas, pues su líder, Tirso Jichimea optó por construir otro templo, en las afueras de Mochicahui, prácticamente dentro de su casa, en la comunidad de Ranchito de Mochicahui.

Tirso bautizó el nuevo sitio con el nombre de Teputcahui y pretendía llevarse hacia allá la imagen de San Jerónimo, el santo de Mochicahui. Esto provocó la ira de los fiesteros, quienes buscaban retornar a su antiguo centro ceremonial y con las gestiones del comisariado ejidal consiguieron un terreno para construir una enramada, que actualmente es

donde se realizan todas las pajkom, a excepción de las festividades de Semana Santa que son en la antigua iglesia.

Otros siguieron a Tirso a Teputcahui bajo la creencia de que ese era el prehispánico centro sagrado de los rituales, y abandonar un templo jesuita sería una afrenta para los grupos católicos más conservadores. Otros consideraron el proceder de Tirso como indicios de locura y una decisión arbitraria al construir una pequeña capilla en su casa.<sup>47</sup> En Teputcahui se realizaron pajkom y por un tiempo fue un centro ceremonial reconocido por el INI y posteriormente la CDI, pero fue un proyecto que no trascendió más allá del núcleo familiar de su fundador.

Tiempo antes de ese suceso, Tirso Jichimea se hizo amigo de Jesús Ángel Ochoa Zazueta, mejor conocido como “El Chuti”, un antropólogo oriundo del sur de Sinaloa, que había laborado en el Departamento de Etnografía del Museo Nacional de Antropología e Historia. Él mismo declaraba que mantenía contacto y debía su formación a las figuras más prominentes de la antropología en México como Andrés Medina y Fernando Cámara Barbachano, aunque eso siempre resultaría un misterio, debido a su facilidad para crear y entablar polémica con cualquiera.

En 1982, Ochoa provenía de Baja California, donde había laborado en un proyecto de investigación agraria del INAH y fundó en Los Mochis el Departamento de Etnología en la Universidad de Occidente.<sup>48</sup> Este sería una probable posibilidad para acercarse con los indígenas del norte de Sinaloa y a través de Tirso, el antropólogo encontraría una amplia red de conocidos y relaciones políticas.

Los que recuerdan el episodio de Teputcahui afirman que Tirso fue influenciado y apoyado por Ochoa, a quien realmente se le ocurrió la idea de reubicar el centro ceremonial de Mochicahui, basado en sus investigaciones antropológicas. A Ochoa se le atribuye también la iniciativa de que se eliminaran los Consejos de Ancianos y se instituyera sólo la figura de los kobanarom como líderes supremos acorde a lo que Ralph Beals indagara en

---

<sup>47</sup> Con el paso del tiempo se agrandaron las dimensiones de esta capilla y ahora es una Iglesia amplia que pertenece a los descendientes de Tirso. Se dice que su construcción se realizó con recursos económicos del INI y CDI, pues Tirso pretendía que ese lugar fuera centro multitudinario de la tradición yoreme. Para algunos, esto refleja el interés de este señor por apropiarse de un espacio y valerse de los apoyos institucionales para vivir cómodamente.

<sup>48</sup> En el archivo del INPI hay un oficio que Ochoa envió al entonces director del instituto Juan Larios Tolentino en 1983. El documento anuncia la fundación y actividades del recién creado Departamento, como una manera de establecer una estrecha colaboración con la política indigenista del Estado.

los años treinta: alguien que regía las cuestiones de tipo religioso y además ejercía una fuerte autoridad de poder y coerción, administraba la justicia, guardaba y distribuía los recursos económicos. Eran electos en forma vitalicia, removidos si la comunidad lo deseaba y su investidura era símbolo de sabiduría y respeto.

Aunque Tirso participaba en la organización del Consejo Supremo Mayo de Sinaloa, siempre estuvo involucrado en los proyectos de El Chuti y mantenía algunas diferencias con respecto a sus compañeros, pues era, de acuerdo a los que lo conocieron, afín a una perspectiva de la indigeneidad yoreme anclada en la ancestralidad y pugnaba por un acercamiento no tan estrecho con el Estado. Se le consideraba más un líder natural y no propiamente un actor político, pues si bien formaba parte del Comité Regional del PRI, varios consideraban sus ideales como una auténtica herencia de lucha, aunque se caracterizaba por el radicalismo con el que tomaba sus decisiones.

Ni en sus últimos años de vida podría quitarse la sombra de Ochoa, de quien se ha dicho: “sabía cómo llegarle al viejo” e influir en gran parte de lo que hacía. En esta historia de revanchismos políticos, se hablaba también de que Tirso era el brazo con el cual el antropólogo limpiaba su camino y se movía estratégicamente en el mapa de la organización y distribución del poder indígena.

Pronto Ochoa se ganaría también la confianza de Saturnino Aguilar, en San Miguel Zapotitlán, donde también ocurrió un conflicto similar al de Mochicahui. En este centro ceremonial siempre ha habido dos templos; el de los yoremes y el de los yoris. Se decía que en ambas iglesias había una mala y sospechosa administración de los presidentes y tesoreros de las iglesias, por lo que estos serían removidos de sus cargos en aras de mejorar la fisionomía de ambos lugares.

El control de los símbolos, espacios y actividades rituales era el principal detonante de conflicto entre los yoremes y lo que propiciaría la injerencia de facciones, con el afán de controlar y realizar los rituales de acuerdo a los criterios de cada grupo. Resulta lógico que Tirso y Saturnino Aguilar hayan tenido rencillas con Francisco Villegas Valencia y Santos Valenzuela, que eran los que controlaban el Consejo Supremo, so pretexto de no representar los auténticos intereses de los yoremem.

De acuerdo con lo anterior, Ochoa encaja en la categorización de un entrometido, de un yori que desestabiliza la organización de los indígenas y manipula a las personas y

situaciones a su antojo. Sin embargo, pese a lo que algunos no reconocen, Ochoa representaba una investidura estatal y académica, que en ese tiempo favorecía a los líderes yoremes y los posicionaba muy alto en la escala de poder; tampoco resultaría raro que Tirso y Saturnino buscaran una relación directa con el antropólogo y seguir el juego.

Me atrevo a decir que es probable que ellos hayan descubierto que apelar a la ancestralidad y al control de la simbología ritual eran herramientas muy importantes para ascender sobre el resto de sus coetáneos, pero tampoco puedo afirmar que esto era sumamente estratégico ni quien engañaba a quien, si el que proponía una idea o el que la practicaba sin cuestionarla. Lo interesante es cómo esto se trasladó con las propias creencias de los actores involucrados y se expandió en forma de rumores y especulaciones sobre el proceder moral de ambos.

Como parte del mismo entramado de relaciones, la disputa por los recursos y los mecanismos de organización política en las localidades y los centros ceremoniales, donde cada vez eran más comunes las divisiones internas entre fiesteros y kobanarom; se generaría un interés del gobierno estatal por la difusión masiva de la ritualidad yoreme en Sinaloa. Considero que esta es la génesis del “mundo yoreme” al que aludí al inicio de este capítulo, ese “mundo” popularizado para las audiencias, principalmente en Culiacán; donde la ritualidad yoreme impactaría como elemento de corrientes artísticas. Son muchas las anécdotas que describen cómo los músicos y danzantes yoremes abandonaban sus hogares por largos periodos de tiempo, lo cual preocupaba a sus familias, que muchas veces iniciaban una incesante búsqueda e ignoraban el paradero de sus parientes.

Uno de estos danzantes itinerantes fue Vidal Montenegro, viejo pascola oriundo de El Añil, en el centro ceremonial de San Miguel Zapotitlán. Otro de estos oficios fue Felipe Mora, también de la misma comunidad. Ambas personas tenían el reconocimiento de sus coetáneos como importantes ejecutantes rituales y con su participación en DIFOCUR adquirirían notoriedad. Más allá de su destreza, alrededor de ellos se alinearon grupos de personas, que atraídos por “el arte” de la danza, seguían sus exhibiciones y asistían a los talleres que impartían en Culiacán. Además, no faltaba quienes se hospedaran en San Miguel, para aprender a ser pascola o venado.

Vidal Montenegro y Felipe Mora tuvieron contacto con maestros de la talla de Rubén Benítez Aguilar y Carlos Ángel Gastélum, oriundos de Culiacán y Guasave

respectivamente, formados en el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y ex integrantes del Ballet Folklórico de Amalia Hernández cuya trayectoria era reconocida por la burocracia de la difusión cultural en Sinaloa, pero desconocidos en la dinámica ritual de los yoremes.

No es difícil inferir lo que significó la presencia de Vidal y Felipe, que eran especialistas en sus lugares de origen, pero no tenían la experiencia ni las relaciones de Rubén Benítez y Carlos Gastélum. En este sentido, es posible una simbiosis entre el arte y la ritualidad yoreme, como una pista sobre la narrativa de pérdida cultural implícita en la praxis de DIFOCUR. Esto implica que la ritualidad yoreme se expandiera más allá del norte de Sinaloa y sobre todo, que los aprendices fueran influidos por esta nueva corriente.

En San Miguel Zapotitlán saltó a la escena un joven de nombre Alfredo Quintero, quien trabajaba en la Universidad Autónoma de Sinaloa en un proyecto de promoción cultural, provenía de una familia de clase media y muy pronto se inmiscuyó en las luchas de los indígenas. Entabló amistad con Saturnino Aguilar y su hermano Agustín y en una ocasión estuvo preso con el segundo, por participar en la toma de una caseta de cobro, para no permitir que una compañía cervecera se instalara a las afueras del centro ceremonial.

Uno de los rumores que circularon fue que el entonces presidente municipal de Ahome Ernesto Álvarez Nolasco, ordenó el encarcelamiento como una afrenta personal. No olvidemos que todos ellos eran de extracción priista y tuvieron roces internos, es decir, era un asunto de revanchas, razón por la cual Alfredo Quintero se ciñó la bandera de los yoremes. Por otro lado, se dice que El Chuti fue autor intelectual de esa revuelta, e incitó a Alfredo Quintero, a reunir a los líderes y realizar tal acto. Poco tiempo después, Francisco Labastida Ochoa sería gobernador del estado y El Chuti partió nuevamente a Baja California, tras la derrota del candidato opositor que él apoyaba.

El gobierno de Labastida se caracterizó por un incremento masivo de la política cultural y la realización de incontables festivales artísticos, su esposa era una historiadora de arte y profundizaba en el rescate de elementos folklóricos y una retórica de identidad regional. Uno de los eventos más sonados al inicio de los noventa, fue la presentación de la obra de teatro “Romeo y Julieta”, en Nueva York. Esta obra formaba parte de los talleres de teatro campesino creados por María Alicia Martínez Medrano en Sinaloa y Yucatán. El elenco de la obra estuvo conformado por niños y jóvenes yoremes y mayas, sin experiencia

en la actuación, pero al tratarse de una historia adaptada para un contexto diferente, el criterio de selección fue el origen de los actores.<sup>49</sup> Para muchos, esta fue una oportunidad significativa de conocer otros lugares, pero es difícil conocer exactamente el impacto de este proyecto más profundamente. Esto era una muestra de que las condiciones que posibilitaron la proyección de la ritualidad yoreme hacia el exterior y su intersección con el arte y las relaciones estratégicas de sus representantes.

En ese periodo sobresalió un grupo llamado Yeu Matchuk, que además de presentarse en diversos escenarios del país, realizaron grabaciones musicales. Su líder, Bernardo Esquer sobresalía del resto de sus compañeros y era uno de los más jóvenes del grupo, compuesto en su mayoría por músicos y oficios ancianos de los centros ceremoniales.

Entre los folletos y afiches de DIFOCUR, se encuentran evidencias de espectáculos donde El Venado, junto con Yeu Matchuk, protagonizaban las carteleras. Destaca también la amistad que Bernardo Esquer entabló con Alejandro Mojica, un pintor culiacanense que sobresalía en el ambiente artístico local y formaba parte de la burocracia regional. Alfredo Quintero, que ya era reconocido como promotor cultural en las comunidades, formó su propia compañía Yoremem Indígena y reclutaba personas para sus presentaciones en el país y Estados Unidos.

Al estar involucrados en la misma dinámica resultaría inevitable que estos personajes no hubiesen coincidido, formaran alianzas y atrajeran los mismos públicos, pero también competirían entre ellos fuera de los escenarios y los contextos rituales, ya fuera por popularidad, recursos económicos o cualquier otro elemento que ayudase a proyectar su imagen. Por tanto, no es difícil inferir que, por momentos, establecieron relaciones estratégicas; ya he mostrado antes un ejemplo de esto. Sin embargo, los chismes justamente ponen en entredicho el carácter trascendental o funcional de estos vínculos, porque entreveran elementos que no sólo desarticulan la formalidad de los actores, también revelan cómo este género discursivo y hablar sobre el otro es incorporada a la proyección de una autoridad discursiva en torno a la indigeneidad yoreme.

---

<sup>49</sup> Para una explicación más detallada de este proyecto, se puede consultar la ficha técnica de la obra en el Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa y una crónica publicada por el periódico el Noroeste el 19 de septiembre de 1990 por Adrián García Cortés.

De los tres promotores de la ritualidad yoreme que he mencionado, pareciera que cada uno sustenta su propio performance sin retomar elementos de sus coetáneos; es decir, sin copiar un estilo o seguir alguna pauta de alguien, a pesar de mantener vínculos de compadrazgo como los de Bernardo o Leonardo (o al menos eso se conoce públicamente).

Esto implica que ellos aludan o nieguen sus nexos según el contexto y la situación; por tanto, el esclarecimiento de sus interacciones y procesos personales se vuelve ambiguo, y sirve como un objeto discursivo que abona a la idealización de sus perfiles. Asimismo, comparten en común una historia de acercamientos y separaciones, cuyos puntos de quiebre se traslapan entre rencillas personales y sus concepciones visibles de la indigeneidad yoreme, manifiestas en anécdotas, confesiones y acusaciones. Para proseguir con el relato ¿Dónde encontramos a cada actor y que otras narrativas emergen?

### **2.3 Las figuras de la indigeneidad yoreme**

Cuando los espectáculos culturales estaban en su esplendor, a la casa de Vidal Montenegro acudían personas de los alrededores, interesadas en aprender su oficio. En palabras de uno de los asiduos asistentes a la casa de Vidal: “había una fiebre por bailar venado y pascola, por saber todo lo de los yoremes” (Diario de campo, 2018). Vidal siempre se mostró receptivo con la mayoría de sus discípulos y recibía de buena manera a sus visitantes, nunca se le asoció con algún asunto político, su figura se enmarcaba como la de un anciano sabio y respetuoso de sus costumbres, junto con Fabián Mora y Agustín Aguilar, yoremes también de San Miguel Zapotitlán, que integraron las compañías artísticas de DIFOCUR.

Dentro de ese círculo de aprendices sobresalía el joven Bernardo Esquer, oriundo de La Trinidad, en el municipio de Guasave, quien ya participaba como músico y danzante en algunas pajkom, en ese entonces ya había establecido fuertes nexos en las comunidades y se integró por completo a las labores rituales.

Por su parte, Alfredo Quintero ejercía la docencia y participaba con proyectos de rescate y patrimonialización cultural,<sup>50</sup> pero al tener una formación como maestro de danza regional también asistía a la casa del anciano pascola. En esas reuniones convergía también

---

<sup>50</sup> Para corroborar estos datos, basta consultar el curriculum de José Alfredo Quintero Urías en línea: <https://media.transparencia.sinaloa.gob.mx/uploads/files/107/Jes%C3%BAs%20Alfredo%20Quintero%20Urias.pdf>

Leonardo Yáñez, que en ese momento era un adolescente y alumno de Rubén Benítez Aguilar, en la Academia de Danza Mukila Masso.

Aunque por el momento, planteo como referencia a estos tres personajes, no significa que no hayan existido más personas con un perfil similar, de hecho el lector las encontrará dispersas a lo largo de este trabajo. Lo interesante es como se fueron configurando las posibilidades de asumir una autoridad discursiva e insertarse en redes de poder regionales.

Es notorio cómo Alfredo, Bernardo y Leonardo comparten una línea común, de la que finalmente, cada uno construiría su propio discurso. Yáñez, ha considerado públicamente a Fabián Mora y a Vidal Valenzuela como sus maestros, no omite las fuentes de su arte, al contrario, este es avalado por sujetos cuya identidad nadie pondría en discusión, y esto lo posiciona como alguien que conoce el mundo yoreme desde adentro. Por su parte, Bernardo no menciona su contacto con algún anciano yoreme, aparece ante las audiencias como un conocedor nato, como indígena auténtico con una herencia particular, sin que se conozca claramente quién le proporcionó parte de su bagaje. Como puede notarse, cada uno proyecta fragmentos de su historia personal, en aras de su autoridad discursiva.

A medida que estos actores adquieren notoriedad en la escena local, su vida se convierte en objeto de controversia. Cada uno hurga en las experiencias del otro y revela detalles que lo ponen en boca de los demás. Sería reduccionista pensar que esto ocurre solamente de manera voluntaria, sino que obedece al contexto cambiante y ambiguo donde cada actor busca reconocimiento. A veces participan de un rumor movidos por la circunstancia donde ellos mismos están inmersos. Cobran relevancia los secretos personales traslapados con el vínculo político, porque chisme y rumor ayudan a que estos actores se acerquen o alejen del Estado. El ejemplo palpable son estos tres personajes, que provienen del mismo campo de poder y ellos mismos desmarcan sus cualidades personales para distinguirse de los otros.

En este periodo que transcurre de la segunda mitad de los ochentas hasta los primeros años del siglo XXI, también sobresalieron actores en espacios más cerrados, que si bien no tuvieron tanto auge de manera mediática, también formaron parte de este proceso de organización política y masificación de la ritualidad yoreme, pero no trascendieron los

espacios de las localidades. En El Fuerte, Luis Felipe Contreras dirigía la Casa de las Artesanías, un proyecto financiado por CONACULTA; ocupó el cargo por influencia de una funcionaria federal. Además, este señor tenía también un programa de radio donde hablaba de la ritualidad y los simbolismos yoremes.

Según un anciano de la comunidad de Bateve, de donde era oriundo Luis Felipe; este salió desde muy pequeño a estudiar y de un momento a otro apareció como portavoz de lo yoreme, anteriormente había participado como empleado de proyectos culturales, pero no manifestaba interés alguno por reivindicar una identidad indígena. Desconozco su importancia dentro de este círculo, pero es otro ejemplo palpable de los efectos que produjo la política cultural e indigenista de la época.

En Guasave, Martín Velásquez, era otro joven que se sumaba a la CNC, y años más tarde se convertiría en su representante. No obstante, lejos de ser reconocido como un líder político importante, Martín ha sido reconocido por sus dotes de jiteberi<sup>51</sup> y actualmente se dedica a ese oficio. En el mismo contexto, ubicamos a Joaquín Valenzuela, que por ese entonces era discípulo de Mario Leyva, un polémico líder indígena que enarboló una lucha agraria en su localidad y reivindicó los ciclos rituales. Mario Leyva defendía una cosmovisión muy particular sobre los yoremes, en la cual sobresalía su amplio conocimiento musical y ceremonial.

Sin embargo, la perspectiva compartida por Mario Leyva, siempre generó controversia entre los fiesteros de los centros ceremoniales y los oficios rituales, sobre todo cuando aludía a elementos de la cosmovisión que nadie parecía conocer (Véase capítulo 5) y los consideraban producto de su locura o de su conciencia imaginativa, pero también le reconocían sus saberes y trayectoria dentro de la ritualidad.

Otra característica de Mario Leyva era su vinculación directa con el INI, en donde tenía una gran influencia y contacto con funcionarios locales y nacionales, entre los que sobresalen algunos antropólogos. Por tal motivo, es probable que haya tenido acceso a otro tipo de información y de audiencias, que influyeran en su percepción, además de que él también sirvió como informante y enlace a los funcionarios del INI, su repertorio musical y sabiduría también favorecía a la institución.

---

<sup>51</sup> El jiteberi es un médico yoreme, alguien que sana enfermedades y neutraliza la brujería. Aunque actualmente se le asocia con el término médico tradicional, ser jiteberi implica un conocimiento profundo del mundo, está más asociado al chamanismo que a la medicina.

Si nos acercamos, vemos cómo la transferencia de la retórica institucional, se incrustó también en los perfiles personales de cada actor que se apropiaba de este discurso, como si su vida fuera un motivo de sospecha, similar al del Estado mexicano. Es decir, se cuestionaba la imagen y reputación de estos personajes, pero también este aspecto funciona como estrategia de manipulación y gestión del interés propio, en este caso, la política indigenista serviría como espejo de estas individualidades.

Este asunto implica una ambivalencia entre el chisme y la parodia como géneros discursivos que permiten al emisor revelar lo oculto y lo que en primera instancia no se puede decir. El uso de estos géneros también facilita la edulcoración de lo dicho porque exime de la responsabilidad al emisor y puede situarse en una cadena impersonal de comunicación. Favorecen la autoridad discursiva en tanto posicionan a la persona en un estado de pureza por encima de aquellos que son objetos de los chismes. No obstante, el saber tantos chismes ensucia la imagen de los sujetos, esa es la ambivalencia de estos géneros discursivos.

El rumor, el chisme y la parodia tienen mucha performatividad, pues trascienden su verosimilitud. A través del chisme se pueden ver otros elementos de la indigeneidad yoreme relacionados con la idiosincrasia, las ambiciones de poder y las identidades sexuales de los actores. Asimismo, se articula la indigeneidad con una esfera más íntima y sirve para la purificación de lo yoreme. Cada personaje apela a la pulcritud y originalidad de sí mismo.

Junto a lo anterior, infiero que este traslape hacia los rumores y el chisme sobre la vida de los personajes, demuestra que este movimiento perpetuo del “mundo yoreme” entre las comunidades, se convirtió en algo cotidiano, de ahí esta diferenciación entre rumor y chisme, dentro del espacio público. El chisme es más elaborado cuando lo ejerce la primera persona –enunciante–, mientras que en el rumor, la primera persona es indefinida. Sin embargo, la frontera entre estos dos conceptos es difusa, pero ambos son intermitentes.

De acuerdo con la herramienta de la etnografía multilocal (Marcus, 2001: 115) el chisme, es una narrativa que no está anclada a un lugar determinado pero sí sujeta a “dinámicas narrativas y discursivas”, que aparecen intermitentes en las conversaciones diarias de las personas. El objeto de estudio, es en última instancia móvil, y múltiplemente situado.

Lo que pretendo demostrar es que el chisme puede ser estratégico, pero también involuntario y fortuito, a veces no se puede estar consciente de la información que se comparte ni los secretos que se revelan, en otras ocasiones se estiman sus probables consecuencias, “se comenta” determinada situación y se esparce. En ocasiones, no se sabría si se comenta o chismea, pero implica el acto de socializar, favorecer una situación y destacar lo censurable.

El chisme y el rumor demuestran la ambigüedad de esa voz impostada entre el personaje que invoca la indigeneidad yoreme más ancestral, con el discurso del Estado más contemporáneo y el juego de la doble moral, en tanto se oculta una verdadera manera de ser en la cual la indigeneidad yoreme está implícita entre la idiosincrasia y las decisiones de los actores, pero también en los designios estatales y la ritualidad como un criterio de pertenencia.

Por ejemplo, (y a manera de proseguir con el relato) en torno a Mario Leyva se ciñe la historia de Joaquín Valenzuela, el jittéberi, de quien se dice que en alguna vez mantuvo una relación estrecha con el famoso músico y se apropiaría de su sistema de pensamiento, aunque Joaquín omite la fuente (véase capítulo 5). Lo mismo se les adjudica a Bernardo Esquer y a Alfredo Quintero, ambos son producto de los encuentros con Vidal Montenegro y a lo benévola que fueron las directrices de DIFOCUR. Esto significaría que también hay especulación sobre una posible amistad entre ambas figuras de la indigeneidad yoreme, que al parecer, se fracturó cuando Alfredo Quintero se inclinó por la política, aunque hay versiones de que en realidad se debió a disputas de índole emocional y su identificación con la ritualidad.

Resulta interesante cómo cada personaje no se encuentra exento de otra figura con características más prístinas y extrañas. Ese fue el caso de Carlos Ángel Gastélum, a quien se le atribuye una atracción natural por sus discípulos, a quienes puso en contacto con el Ballet Folklórico de Amalia Hernández. Aunque no tengo evidencia clara de posibles apariciones de Bernardo Esquer en el espectáculo de esta compañía, si es factible pensar que desde muy joven conoció los mecanismos de gestión cultural y el contexto en el que operaba la política indigenista y cultural.

Esto implica que el tipo de retórica de la que se apropiaron estos sujetos fue de índole artística y no precisamente política o partidista como sucedió en años anteriores con

los líderes indígenas. No significa que la lucha agraria estuviese muerta o haya perdido importancia, sólo que en ese entonces cobró vigencia la ritualidad yoreme como un elemento de identidad regional y visibilización mediática.

No obstante, la representación indígena y los consejos de kobanaros, también se favorecieron de este protagonismo de DIFOCUR y del trabajo del Gobernador Labastida. Ellos afianzaron su legitimidad y poder cuando mostraron la presencia de la ritualidad yoreme, sin que necesariamente fuera realizada por miembros de los centros ceremoniales. Lo que importaba era la trascendencia e identificación que las personas sintieran hacia el “mundo yoreme” objetivado que ya explicité líneas arriba. Esta parte destaca que pese a las relaciones calculadas y funcionales de la política, también existieron esas identificaciones emocionales con los símbolos rituales y los personajes que los encarnaban, como ocurrió con el siguiente caso.

Carlos Ángel Gastélum conocía y era amigo de Jorge Daniel Tyler Avilés, el danzante de venado en el Ballet de Amalia Hernández, también era enlace entre la compañía artística y las localidades del norte de Sinaloa, conseguía voluntarios y extras para los performances por el resto del país, donde seguramente estuvieron involucrados.

Por su parte, Jorge Tyler, oriundo de Culiacán, tenía una reconocida trayectoria como bailarín y llamaba la atención su vehemencia y espectacularidad con la que interpretaba la danza del venado. Esta cualidad no solamente le ganó el reconocimiento del público, también el sobrenombre de “La Venadita”, atribuido por sus preferencias sexuales y lo internalizado que traía en sus movimientos corporales la figura de este animal. Presento el extracto de una página LGBTTTI en internet, cuya aproximación ya nos da una idea sobre su perfil:

En la revista Time le dedicaron en 1969 un apartado especial para señalar que el ‘indio yaqui’ mostraba un imponente control al representar la agonía del venado trayendo a la mente algún tipo de sacrificio primitivo. Lo que no sabían era que «La Venadita» como era conocido por sus compañeros tenía un camerino propio donde ahumaba toda su indumentaria y le rezaba al Venado, mientras el espíritu de este animal, lo poseía, razón por la cual la compañía desconocía el lugar por donde haría su entrada, de esa manera logró interpretaciones magistrales.<sup>52</sup> [...] Tenía fama de exigente, imprevisible, pero una vez que los jóvenes bailarines demostraban su entrega les daba tips para su permanencia en el BFM, aunque hubo algunos roces por

---

<sup>52</sup> Véase <http://obituariolgbttti.org.mx/jorge-tyler/>

cuestiones románticas al interior de la compañía en las que la permanencia de Jorge era indiscutible.

Es indudable que la imagen de Tyler influyó en la trayectoria de los promotores culturales, que encontraron en sus experiencias, una identificación, pero ¿con la ritualidad yoreme? ¿Con el venado como una figura ritual? ¿Con los matices del discurso estético en la danza del venado? Planteo que a través del chisme se visibilizan los vaivenes de la autoridad discursiva y demuestra que esa relación con las narrativas de otrificación y directrices estatales no es tan directa ni vertical como pareciera. Es decir, ¿únicamente se forman estos promotores culturales por el influjo del indigenismo y el poder del Estado? El chisme desvela los matices por los cuales la idiosincrasia, las identidades sexuales, la admiración hacia alguna persona abonarían a la eficacia del Estado y viceversa, lo cual presupone un binomio simbiótico y mimético.

Un último ejemplo sería a finales de los noventas y principios de los años dos mil cuando Jesús Ángel Ochoa Zazueta regresó de su estancia –exilio– en Baja California, y avalado por su amigo el gobernador, Juan Millán, fundaría la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), con la ayuda también de los kobanaros y líderes como Tirso Jichimea. Si bien la UAIM se presentó como una institución crítica del indigenismo y la educación bicultural, es indudable que sirvió para cimentar las bases ideológicas de los líderes yoremes. Esto implica que dicha autoridad discursiva se fraguaba en un carácter flemático y subjetivo, del cual el Estado aportaba una parte de ese sustrato.

Por ejemplo, existen versiones que dicen que Joaquín Vega Acuña, quien en ese tiempo era el director de la Comisión para la Atención de las Comunidades Indígenas de Sinaloa realizaba reuniones secretas con el antropólogo, Tirso Jichimea, Romualdo Velásquez, Pedro Combera y Saturnino Aguilar. Ellos planeaban los rumbos de la universidad y la representación política del PRI, actuaban con intrigas, planeaban manifestaciones en los centros ceremoniales, en aras de dividir la estructura partidista.

De esta manera, el chisme y el rumor atraviesan la esfera pública y privada, donde el mundo yoreme aparece como algo mítico y maravilloso ante los espectadores, pero en realidad, en un entorno privado, tras bambalinas, condensa las perspectivas y decisiones de los actores sobre el rumbo de sus vidas y maneras particulares de concebir, en este caso; la

ritualidad yoreme y el indigenismo con sus procesos internos. Mostraré en los siguientes apartados como se da este matiz entre lo público y lo privado en la indigeneidad yoreme.

#### **2.4 El escenario de los enmascarados. Las representaciones de lo yoreme, sus actores y la difusión en la esfera pública local**

Continuaré con lo que mencioné al inicio de este capítulo: existen descripciones y crónicas sobre el mundo yoreme, en periódicos y revistas locales, folletos, afiches y programas de festivales culturales de hace más de veinte años. Esto demuestra la visibilidad que la indigeneidad yoreme adquirió desde la década de los ochenta hasta los primeros años del siglo XXI, como parte del entramado político y elemento de identidad local, aunado a las antiguas demandas sociales y agrarias en el norte de Sinaloa.

Transcribo largos fragmentos de dos artículos periodísticos; el primero con fecha de 10 de mayo de 1987 publicado en el suplemento cultural del Diario de Sinaloa, el segundo aparece en un número de la Revista Presagio en noviembre de 1995. Más allá de que ambos reflejan una imagen colorida de los yoremes (los mayos), nos arrojan pistas sobre posibles vínculos personales y la manera como se construyen discursivamente los públicos en las exhibiciones de sus rituales y modos de vida:

*Los Mayos Danzan. Por Gilberto López Alanís.<sup>53</sup>*

*En fresca enramada orientada de norte a sur, estaban los principales, acomodados inconvenientemente. Mirando hacia el sur los burócratas magisteriales presidiendo el acto; mirando hacia el oriente las autoridades y mirando hacia el occidente estaban los gobernadores tradicionales de los grupos mayos del Valle de El Fuerte: Jahuara II, Mochicahui, Baymena, San Miguel Zapotitlán, Tehueco, Francisco Villa Valencia, Baca de Antar, Charay, La Florida, Capomos y Bacorehuis.<sup>54</sup>*

---

<sup>53</sup> Gilberto López Alanís ha sido un destacado intelectual sinaloense. Actualmente es el Director del Archivo Histórico del Estado de Sinaloa. Ha ejercido el periodismo y fue funcionario de DIFOCUR por más de diez años. Es un actor importante para entender la configuración de una esfera pública y la imagen discursiva del folklor sinaloense. Por eso este artículo me parece sumamente relevante.

<sup>54</sup> En esta lista de comunidades, el autor destaca el nombre de una persona: Francisco Villegas Valencia, a quien le cambia el primer apellido. Supongo que fue por un error de redacción, pero esto muestra que durante el evento él estuvo presente.

*Un grupo de danzantes denominados “judíos” que se visten con máscaras mayo hacían entradas, o sea presentaciones dancísticas fugaces para animar a los que en número considerable se arremolinaban alrededor de la enramada mayo.*

*Por fuera algunas mujeres colocadas al costado de la explanada preparaban la comida para los visitantes. Ellas habían recibido ese mandato y su coordinador José Torres, les acarrea los elementos necesarios para tan importante labor [...]*

*Doña Antonia anda por los 49 años, viste austeramente y se acompaña con su rebozo que le cubre del sol, de complexión robusta y amable, a leguas se le nota su gusto por la cocina. Fácil de plática nos comenta la vida de Jahuara y la necesidad que tienen de no perder el uso de “la lengua” [...]*

*También platicamos con Catalina Apodaca, María Salomé Quintero Aboyte, Rosario Escalante y las hermanas Tiburcia y Teresa Mapa que nos mostraban ese sabroso platillo mañanero llamado “cabeza”, coba bac; que alivia las tremendas crudas y reanima a la gente. Nos despedimos de tan amables mujeres con la promesa de volver y hablar del arte culinario mayo.*

*En la enramada (Jota) se anunciaba la semblanza de una fiesta ceremonial; un principal con su bastón recorre el área de la danza y acompañado de “judíos” (danzantes) burlones, pone la punta de su bastón en el hueco de una arpa.<sup>55</sup> Todos se acomodan y realizan pequeñas partituras musicales de introducciones a la danza del venado, pascola y la necesaria presencia de los “judíos” irreverentes.*

*Después todos muy serios escuchaban el Himno Nacional, menos los judíos que parece no importarles nada; ellos son mayos y lo demás no les importa. Asistimos a la concepción distinta del mundo, a unas formas de adaptación “sui generis”. Se hacen las presentaciones de los invitados, mientras tanto afuera la modernidad se expresa en la música disco y los conjuntos del momento (chicas de hoy; tarara, tarara, con el mundo al hombro, chicas de hoy, tarara, tarara, lo podemos todo...) Y el contraste me enciende, hago como que no oigo y me encuentro en el mensaje ambiguo (a lo mejor para mí lo es) de un organizador.*

---

<sup>55</sup> Este acto representa el inicio de una pajko yoreme, forma parte del kanariam, que es el primer son que se toca en dicho ritual. El pascola mayor introduce su bastón en el hueco del arpa de uno de los músicos, la huele y la prueba como si se tratase de un enjambre de abejas o miel; posteriormente pasa la vara a sus compañeros y esto suscita diversas bromas entre ellos.

*“Necesitamos más encuentros de este tipo”. “Somos dueños de este hermoso valle”. “Somos producto de una peregrinación norteña”. “Alcemos la bandera del progreso y de la fe”. “Tenemos fe en que mañana o pasado el gobierno nos ayude” y esta otra. “El módulo ganadero que ya tienen o tendrán”, pide honores a viejos luchadores, Luis Manzanares y Federico Lugo. Aplausos, se nota a leguas que los auténticos mayos no tienen la palabra, en ellos se expresa la presencia que es mucho más valiosa que el cúmulo incoherente de frases de ideología deshilvanada.*

*En el centro de la mesa los gobernadores tradicionales, Francisco Villegas Valenzuela, con atavío blanco, tez oscura, mascada azul preside; es el jefe del Consejo Supremo Mayo en Sinaloa. Está contento; a su lado hombres y mujeres gobernadores tradicionales observan, platican y sonríen.*

*Anuncian una intervención poética denominada Indio que quiere resumir el sufrimiento y la vejación al indígena de todo el país, y muchas de las imágenes de la poesía chocan con la forma de ser de los mayos. El indígena mayo no pide limosnas como reiteradamente se maneja en la pieza poética, jamás veremos que un indio mayo mande a la mujer a pedir caridad a la calle, eso no es para la gente de acá. El mayo mata o muere con valentía; rebelde por naturaleza, el mayo, no es una etnia paria. Es pobre, tiene relación con la tierra y no la abandona. En fin lo que oímos no fue poesía mayo sino la declamación de un yori queriendo hablar a nombre de los mayos. Lo que si fue auténtico, fue el dueto mayo de Jahuara II, los cuales para iniciar cantaron “Juanita Vaquera” en cahita; después oiríamos “Paloma Blanca”. [...]*

*Y para sorpresa muestra una mujer bailando el venado, que dejó una grata impresión; este venado adquiere nuevos matices y le incorpora a la danza una tonalidad no vista en el venado de hombre [...]*

*Niño pascola el de la fiesta antigua, que sacudes a la tierra; sobre ella marcas tus huellas en danza rebotes acompasados. Tus tenábaris adquieren ritmo y te presentas ante todos. Es tu inicio. En tu pueblo has estado por días enteros bailando para este momento. Con tu abuelo aprendiste de los primeros golpecitos a la tierra con tus pies plenos que envueltos en el polvo de esa tarde, adquieren la enseñanza verdadera. Niño pascola, en tu rostro se adivina el porvenir, serás ejidatario, ingeniero o pintor, quizás poeta; pero*

*primero fuiste pascola. Aquí en Jahuara II le tocaste a la tierra las costras de las entrañas, aquí te vieron todos. Sabías a lo que venías.*

*Los yoris te sonreían y te aplaudieron, luego en la multitud te fuiste haciendo humo hasta desaparecer, pero tú niño pascola llevas en el corazón y en tu mirada el recuerdo del encuentro, ese que te dirá que más allá de los límites entre Sinaloa y Sonora existe una forma de ser una forma de sentir el mundo que es única, auténtica, original y verdadera.<sup>56</sup>*

*Del centro de la enramada salió una procesión. En un petate, un crucifijo; alrededor un conjunto de niñas vestidas de blanco en contraste del moreno hecho de piel indígena y cuatro guardianes sosteniendo una sábana hecha de toldo que esperaban la indicación de dos guías, que con una bandera blanca que contiene la inscripción “Nuestra Señora de Guadalupe”, señalaban el inicio y parada de la procesión donde una rezadora oraba con una biblia o catecismo. Así se recorre el pueblo haciendo alto en puntos sagrados.*

*Mientras tanto en la enramada se entregan los trofeos a los participantes del encuentro interestatal de danza mayo. El aire fresco de la tarde nos decía que el encuentro terminaba. Los burócratas nos iríamos y ellos: los mayos de Sinaloa y los mayos de Sonora seguirían en coloquio nocturno donde el silencio del Valle del Carrizo cobijaría ilusiones y esperanzas contenidas en un tiempo diferente.*

Al final, se lee: Encuentro Interestatal de Danzas mayo Sinaloa y Sonora (Jahuara II, valle de El Carrizo, municipio de El Fuerte). 27 de marzo de 1987. Después de tanta letra, aparece el lugar de dicho evento. Ahora transcribo parte de otro texto que apareció casi diez años después:

***Danzan para sus muertos. Por Reyna Elena.***

*La comunidad indígena mayo del norte de Sinaloa se reunió en una pequeña población del municipio de Guasave para realizar la festividad del Día de Muertos.*

---

<sup>56</sup> Esta parte del texto se encuentra en negritas, lo cual indica que probablemente es una composición poética del autor para reflejar su punto de vista en torno a lo que considera el verdadero comportamiento de los yoremes. Considero que esto sería en respuesta a la declamación que alguien realizó en ese evento y la cual le desagradó. Resulta interesante su idealización del niño pascola como parte de ese mundo yoreme que discursivamente ha caracterizado.

*Hasta allá se trasladó el grupo de Culiacanenses que desarrollan el Proyecto Integral Yoreme, bajo la dirección de Leonardo Yáñez. Bien pertrechados de cámaras, grabadoras y libretas para tener una constancia documental de la celebración.*

*Los Ángeles del Triunfo está muy cerca de Guasave, en una desviación por la carretera a León Fonseca. El grupo llega al atardecer del primero de noviembre. La gente está regando con mangueras las calles para aplacar un poco el polvo que se levanta con el paso de los carros, y que se deposita suave, pero constante, dentro de las casas, en los objetos, en las mesas, en las camas.*

*El camioncito se detiene en la cerca de la casa donde será la fiesta, la gente culichi se alborota. Bernardo, el casero, sale a recibir a los recién llegados. A todos se les da la mano cordialmente y los invita a pasar.<sup>57</sup> [...]*

*Al fondo se ve el altar donde la Santa Cruz es la figura central en el mismo tapanco, está una figura de Juan Dieguito, pequeñas esculturas prehispánicas de barro, e imágenes de San Miguel Arcángel, Sagrado Corazón de Jesús, Malverde y otras. Lo primero que hacen los mayos cuando entran a la casa, es ir al altar, se arrodillan, oran, se persignan.*

*Corre el rumor: ¡la fiesta ya va a empezar! Los danzantes traen puesto su traje de manta, una fajilla negra de la cintura a las rodillas, coyolis, tenábaris, paliacate en el cuello y la cabeza del venado y la máscara de pascola. Se reúnen bajo la ramada, algunas mujeres ondean banderas, los danzantes salen del techo en fila, cruzan al patio y se detienen en la cruz con flores. Ahí empiezan a lanzar cohetes al cielo oscuro. Regresan y comienzan la danza en la ramada.*

*Las horas de la noche transcurren, no se percibe si lento o rápido, con las danzas en las cuatro naves de la ramada. Bailan los pascolas acompañados de violines y arpa, después con tambor y flauta, luego con tambor y agua y raspadores, y los cantos de los ancianos; casi nunca hay silencio [...]*

*Danzante-músico hechizan a los presentes, los envuelven en una magia especial, los ojos no dejan de observar, los oídos de escuchar, y algo –dentro- vibra con la energía. La máscara vuelve otro al que la porta: insecto, mono, coyote. Los mayos invitan a danzar a los que vienen de fuera, de lejos.*

---

<sup>57</sup> Se refiere a Bernardo Esquer, es la casa de este personaje.

*Lilia y Ruth, del Proyecto Yoreme, se animan a bailar. Los danzantes-niños les prestan sus tenábaris y coyotes, y estas se lanzan al círculo mágico. Se dejan llevar por la música y por los gritos de las pascolas que las dirigen fraternales como hermanitas menores.*

*Bernardo, que toca el arpa y canta, es también El Venado que ha enseñado la danza a muchos otros. Cuando sin traje –solo con la cabeza de venado, coyolis y sonajas-descalzos los pies, baila como le enseñaron los antiguos, entre el público mayo levanta recuerdos y comentarios: es el papá de todos los venados. Él es el padrino de Leonardo Yáñez. Que ahora se encarga de difundir la importancia de la cultura mayo entre los sinaloenses [...]*

*Los niños participan de la fiesta, sobre todo al principio, caminan y corren de un lado a otro. Algunos son danzantes, promesas de que la tradición mayo no se extinga, y danzan invadidos de una energía increíble hasta que el cansancio los domina y simplemente se duermen. [...]*

*Todos desayunan el delicioso pozole, que se ha llenado de la energía que se generó en esa noche de velación y que, ahora alimenta al cuerpo para que se recupere. Por la mañana los rostros son diferentes, la magia terminó. Rostros cansados, cuerpos que ansían una cama para reposar, las almas de los presentes se van reconfortadas, nutridas, enriquecidas por la experiencia... inolvidable.*

*Los mayos son un pueblo que habita en Sinaloa, del que descendemos, poseedores de una cultura que merece mayor atención y respeto. ¿Dónde están las instituciones encargadas de preservar la cultura? ¿Dónde los investigadores que publican sus grandes descubrimientos sobre la antigüedad? ¿Dónde los sinaloenses sensibles y cuidadosos de sus tradiciones? ¿Cuánto tiempo más vivirá entre nosotros el espíritu de los mayos?*

A pesar de la diferencia de tiempo entre uno y otro texto, los dos presentan casos concretos del vínculo con instituciones estatales. El primero presenta un panorama del sistema de organización indígena: los gobernadores tradicionales y al Consejo Supremo Mayo, ellos han sido engranajes esenciales para que el evento se concrete. Sería fácil de inferir que en esos años, el vínculo de los indígenas con el Estado era algo novedoso. El tono de asombro que el autor utiliza para hablar del Encuentro Interestatal de las Danzas,

nos arroja pistas sobre la configuración del poder local y cómo era la relación existente entre el gobierno de Sinaloa con una naciente élite política indígena.

Resulta interesante el lenguaje poético con el que resalta el Encuentro, pero no en el sentido del performance como tal, sino como metáfora de un acercamiento entre dos entes, dos grupos que coexisten: los burócratas y los mayos, él mismo hace la separación desde el principio. Este texto también muestra a los yoremes como una etnia<sup>58</sup> sumamente organizada, todo en estricto orden: los gobernadores a un lado, las cocineras y los danzantes en el otro.

El lector encuentra un primer acercamiento hacia una base cultural primaria, es literalmente un encuentro con la otredad, con la diferencia étnica al interior de Sinaloa. Por ello se refiere a ese carácter genuino, *sui generis*, de los mayos, en su concepción del mundo, pero digna y vinculada con el Estado, o mejor aún, con la sociedad no indígena de Sinaloa. Esto los hace aparecer, discursivamente, como menos extraños, porque muestra la apertura de sus dirigentes hacia el aparato de poder, de ahí la frase de “alzar la bandera de la fe y el progreso”.

Llama la atención que al mismo tiempo que es encuentro con lo diferente, el autor ya posea una imagen propia de los yoremes, quizás como reflejo de sus anteriores contactos con las comunidades y haber presenciado alguna *pajko* o exhibición artística de la danza. Señalo este punto, porque evalúa a algunos actores, y en general al evento, cuando habla sobre la idiosincrasia de los yoremes y no considera auténtico a los que declaman la poesía, pero su propio lenguaje pulido y poético apela a una búsqueda de originalidad en el texto, como si el encuentro fuera entre dos grupos auténticamente visibles, sin impostores o intermediarios entre ambos.

Cuando menciona las características de los mayos, basadas en la declamación de la poesía, evoca de forma indirecta al imaginario nacional de la indigeneidad de la época, el binomio entre lo indígena y la clase social, las diferencias culturales y las condiciones de vida. Llama la atención el carácter estoico que atribuye a los yoremes, tanto que, cuando describe algunos de los gritos de los presentes hacia los burócratas, no los define como “auténticos mayos,” porque para el autor, “los mayos no tienen la palabra,” ellos hacen acto

---

<sup>58</sup> Utilizo el término etnia de forma tácita, no es una definición mía, tampoco pondré en discusión si los yoremes son o no son una etnia. Mi intención es dilucidar el texto, mostrar sus estrategias discursivas y persuasivas sobre la relación entre los círculos políticos y la representación de la indigeneidad yoreme.

de presencia sin proferir queja alguna. Le sorprende que una mujer baile venado, lo que demuestra que en realidad, eso era una novedad para la época, o bien, también podría ser interpretado como otro tipo de performance para las audiencias.<sup>59</sup> Esto se infiere, porque describe brevemente sus impresiones, no es capaz de evaluar su originalidad, como lo hace con los anteriores números: los niños cantores, la declamación, la entonación del himno nacional. Con estos elementos basa su autoridad discursiva y reconstruye la escena del evento.

El segundo texto se asemeja más a un reportaje, y no propiamente a una crónica como el primero; más que un encuentro, describe una ritualidad más íntima y reitera una relación más institucionalizada a través del Proyecto Integral Yoreme. Esto demuestra que a mediados de los noventa, el vínculo estatal era más sólido y había una multiplicidad de actores involucrados, entre funcionarios, líderes comunitarios y promotores culturales. Es justo en este periodo cuando la figura del promotor cultural adquiere gran notoriedad, más allá de lo comunitario. Es decir, las figuras de los danzantes autóctonos, los indígenas naturales fueron reforzadas por la presencia del promotor cultural, como un experto en las “prácticas culturales de los indígenas en Sinaloa.”

Esto trascendía la simple representación de los pascolas o los venados, pues era necesario tomar la palabra, asumir el protagonismo de ser salvaguarda de una tradición cultural, ante un campo de poder y ante diferentes audiencias. El texto lo expresa claramente, cuando dice “Bernardo, que toca el arpa y canta, es también El Venado que ha enseñado la danza a muchos otros” y de Yáñez, “que ahora se encarga de difundir la importancia de la cultura mayo entre los sinaloenses.”

Pese a sus diferencias en cuanto al género textual y la época en la que fueron escritos, ambos escritos tienen una importancia histórica y antropológica fundamental, pues muestran fehacientemente cómo eran los rituales políticos, su interés en legitimar a los líderes indígenas y mantener el contacto con las comunidades. Además, aparece también una imagen sobre la creatividad para realizar eventos culturales, la libertad de algunos para representar distintos tropos, mantener el control de las formas culturales (vestimenta, danza,

---

<sup>59</sup> Por lo que describe Gilberto López en su texto, la mujer venado o venada fue una figura relevante ante los ojos de los burócratas. Aunque los funcionarios se sorprendan, es la mirada del público, esto no significa que como elemento ritual no haya sido importante desde hace mucho tiempo. Es decir, tal vez desde tiempo atrás, las mujeres venadas aparecen en los rituales, pero en una esfera más comunitaria, no en escenarios públicos. Esta crónica es sólo la mirada de su autor, no nos dice nada sobre el simbolismo del ritual.

música, alimentos). Un ejemplo claro se encuentra en la mujer venada que deslumbra a los presentes, como algo insólito, pero es capaz de atraer la mirada del público justo por su exotismo y extrañeza. Los niños llaman la atención de los presentes, Bernardo cuando baila sin la parafernalia del venado, muestra su completa facilidad para hacer esa parte del ritual conveniente con su criterio.

También aparece ese tono discursivo de denuncia social, por parte de los autores, en torno a los yoremes como sujetos desposeídos y desatendidos por el Estado. Por otro lado, los textos también nos dan una idea del imaginario popular sobre el gobierno local, el tipo de demandas y el lenguaje que expresaba las disyuntivas y el acercamiento con la clase política. Se notaban traslapes entre una identidad indígena, una identidad política, una identificación con la problemática campesina y un ideario sinaloense, que oscila con “lo norteño.” En ambos textos, se utiliza como estrategia persuasiva, cierto tono compasivo hacia los yoremes y su situación socioeconómica, como si se tratase de un grupo ajeno, desconocido a la opinión pública, a los funcionarios y a los investigadores. Esto le concedería justificación a los eventos y a los vínculos políticos.

Más allá de una interpretación de los textos como fuentes de autoridad discursiva, que explican una manera falsa o verdadera de realizar los eventos y la ritualidad yoreme, considero que su análisis es necesario como una instancia metadiscursiva que inspira las posturas de los actores políticos y promotores culturales. Esto significa que dicho material podría ser utilizado para articular sus puntos de vista sobre la indigeneidad yoreme, o para negar/afirmar su relación con otras instituciones y personas. Argumento que los puntos de vista defendidos en los textos, forman parte del repertorio discursivo de varios personajes, constituyen como una especie de libreto para las audiencias, sin que parezca que alguien atrás del escenario dirige las acciones.

Desde este punto de vista, los textos que he presentado son una muestra fehaciente de una comunidad discursiva, pues implantan un marco, el lenguaje y las condiciones sociodiscursivas en que se discutirá cualquier representación artística o escénica que involucre lo yoreme. Establece los términos que consideran adecuados para referirse al mundo yoreme:

“Un rasgo que este tipo de representaciones tienen en común es que comparten una intertextualidad enfocada en las prácticas metadiscursivas. En otras palabras, estas representaciones de tradiciones consisten

prominentemente de discursos que representan otros discursos, particularmente definiciones de tradición; la representación aquí implica legitimación, interpretación, crítica, deconstrucción y demás. Estas prácticas crean relaciones intertextuales entre discursos, proclives a separarse en términos temporales, geográficos, culturales, epistemológicos y/o otros asuntos. Este proceso crea simultáneamente enlaces y fragmentos (ver Briggs y Bauman, 1992). Los discursos de tradicionalización (consultar Hymes, 1975), por un lado; marcan una distinción entre el mundo social presente, ocupado por el hablante o el escritor y su audiencia, y realzan el pasado, poblado por sus ancestros y auténticos depositarios de la tradición, mientras al mismo tiempo convergen en que los dos están estrechamente unidos” (Briggs, 1996: 449).

Estos ejemplos muestran la configuración discursiva de una indigeneidad yoreme dentro de una esfera pública local; la ritualidad es el aspecto principal por el que los voceros de la tradición adquieren su autoridad y la notoriedad ante los políticos locales, pero en una esfera más íntima esto los sitúa en el foco de chismes y rumores. Parto de la distinción que hace Alejandro Paz (2009) entre chisme y rumor.

El primero se suscita al interior del mismo grupo, entre los mismos promotores culturales y líderes indígenas. El segundo tiene un matiz externo, se refiere propiamente a las actividades de los promotores y actores comunitarios, pero la fuente de la información se encuentra fuera de su campo, surge de la esfera pública al grupo. Esto implica que chisme y rumor coexistan en los mismos medios y espacios. Sin embargo, más que diferenciarlos en su sentido semántico, por su significado explícito; los separo de manera metapragmática e indexical, por el destinatario y objetivo al que se dirigen.

## **2.5 La legitimidad y escenificación de los liderazgos yoremes: ritualidad, corrupción y política**

Después del análisis de los textos y para seguir el hilo conductor de la historia entre los nacientes liderazgos yoremes y su relación con la burocracia estatal, me remito a fragmentos cruciales en las conversaciones que mantuve con algunos de los actores implicados, que actualmente continúan en el marco de la promoción cultural y la política regional. Anteriormente insistí en lo problemático que deviene hurgar en la memoria colectiva de los yoremes, si se busca una precisión cronológica para estudiar todo este complejo proceso de presencia estatal y formación de corrientes de poder en torno a la

indigeneidad yoreme. Sin embargo, los encuentros con mis interlocutores y la persecución de sus intereses, también resultaron útiles, pues más allá de expresar los juicios de valor, me proporcionaban información que no necesariamente podría utilizarse como datos históricos, sino como parte de los vectores discursivos en la configuración de un campo de poder.

Recuerdo que en una charla, alguien me dijo: “esto que te estoy contando es muy aparte de la entrevista, no lo tienes por qué poner en tu trabajo pero en realidad esto fue así...” y más adelante: “aquí entre nos, aunque esto no tiene nada que ver con lo que estás haciendo, pero mira...” Al principio, solamente consideraba estos ejemplos como simples tomaduras de pelo por parte de mis interlocutores, deslices personales producto de nuestras interacciones; pero después de ser muy recurrentes y sobre todo, referirse a situaciones que encajaban de manera deductiva, comprendí que me encontraba con una veta interesante para construir datos y un canal de comunicación entre los mismos sujetos implicados.

Siempre resulta un dilema para el investigador, trasponer los silencios de su texto y omitir aquellas cosas que podrían afectar las relaciones entre él y sus propios interlocutores, pero en este caso, podría decir que el acto de hablar de otra persona, además de que es algo cotidiano, funciona como des/estabilizador.

Asistí a eventos públicos, similares a los descritos en los textos, tipos de rituales políticos que afianzaban la presencia de los funcionarios y los representantes indígenas. Después de intercambiar impresiones con los encargados de los performances y la puesta en escena, dirigía la mirada a los asistentes y ahí encontraba a los personajes de la corriente política e ideológica contraria a los patrocinadores de los performances. En ese momento, ellos eran audiencia y evaluaban a sus opuestos con los criterios del espectador entreverados con los desencuentros, contradicciones e información previa sobre otros pasajes y otras circunstancias.

Al principio, consideraba que estos “encuentros” (léanse así entrecorillados) eran coincidencias, pero luego se convertirían en Encuentros (con mayúscula) y cobraban un sentido más estratégico, pues les preguntaba sus impresiones en aras de que me narraran alguna anécdota, o me platicaran algún chisme o rumor que pusiera en entredicho mis propias percepciones de la ritualidad, las puestas en escena y la personalidad de los líderes. Estos encuentros no solo se remiten al complejo exhibicionario de la ritualidad yoreme,

también implican foros de discusión, presentaciones gastronómicas y de libros que involucraban la presencia de un intelectual indígena, alguien que asumiera la autoridad discursiva de lo dicho a la tribuna.

Por el momento, presentaré los rasgos más generales del acto del “chismoseo” y los hechos reconstruidos a partir de la información obtenida. En este sentido, lo transmitido en estas conversaciones se alterna con una memoria histórica o con mi interés en reconstruir linealmente los hechos, pero el chisme entendido como una manera de comunicación (Goffman, 1964; Paine, 1967) apela a esos aspectos poco transparentes de cualquier proceso social y campo de poder: lo corrupto, lo ilegal, lo que se realiza a puertas cerradas y sobre todo, quienes están detrás de las acciones y el escenario.

Lo anterior implica que a través de los chismes se pueden neutralizar las percepciones de los asistentes a estos rituales políticos y crear polémica entre los aliados y contrincantes de los participantes. Es decir, cuando nos enteramos de algo ocurrido tras bambalinas, mucho antes de que el evento se realizara, influye en nuestra percepción sobre la autenticidad o inautenticidad del mismo o de algún actor específico.

Por tal motivo, digamos que el chisme está implícito aun en los aspectos públicos y visibles a nosotros, en esos datos que se consideran de primera mano, pero van cargados de una intencionalidad de desprestigio y autopoicionamiento de nuestros interlocutores. Este proceso de contarnos una historia, de revelar lo oculto, lo que está asociado y la manera en la cual se prepara el escenario, coexiste con las narrativas de originalidad y autenticidad de algunos sujetos. A través de los rumores y los chismes no únicamente se construye una versión alterna al análisis historiográfico o documental, un tipo de memoria que no es memoria ni historia en sentido estrictamente científico, pero contiene historias y aspectos de la vida de las personas.

Aunado a los procesos de legitimación política visibilizados con la reforma agraria se yergue un orbe especulativo, cuyas experiencias e interacciones traspasan lo institucional y que escapan a la abstracción más formal. Deben analizarse de manera que uno perciba su carácter volátil y en permanente movimiento, que desvelan más que la corrupción de un Estado o grupo, sino también a las subjetividades que buscan su propio reconocimiento.

## **2.6 “Fíjate que...” las relaciones concretas versus la vida pública de los actores y promotores culturales: Un análisis a partir de Leonardo Yáñez, “El Venado”**

Una vez, en un auditorio casi vacío, un catedrático jubilado de la Universidad Autónoma de Sinaloa, dijo que los indígenas solamente robaban por necesidad, por un pedazo de jamón para comer. Les cuento que varios que presenciamos la escena nos miramos unos a otros con una sonrisa. El tipo continuó hablando sin que nadie lo interrumpiera, pues en ese momento la presidenta municipal de Guasave y su comitiva eran los patrocinadores del evento. Nadie objetó lo dicho y me atrevería a decir que para el resto de los asistentes fue un asunto intrascendente. No obstante, en otros escenarios similares escuché que los indígenas (los yoremes) eran los guardianes de la tierra y personas dignas incapaces de cometer alguna acción que dañe los intereses de sus coetáneos.

Ya he dicho anteriormente que en incontables ocasiones me expresaban que eran los partidos políticos los que cambiaban la personalidad de los yoremes, lo cual podría interpretarse que si éstos no existieran o no tuvieran presencia en la región, los yoremes vivirían en un entorno más prístino, menos contaminado por las costumbres de los yoris. “Hasta que el gobierno retire los apoyos es que se acabará todo esto, toda esta envidia y división”, me dijo un muchacho una madrugada junto al fuego en un centro ceremonial.

No es preciso corroborar si lo anterior es verdad o mentira, más bien habrá que ponerlos en perspectiva: fueron frases dichas ante personas con investidura institucional, en espacios con audiencias que previamente ya han imaginado e idealizado un mundo yoreme, pero también comparten una imagen en común de los procesos poco transparentes del Estado mexicano y sobre todo, por figuras públicas cuya autoridad discursiva se construye de manera polémica. En términos generales, podría pensarse una indigeneidad yoreme pública, dirigida a audiencias que reivindican ciertos valores morales puros e intactos, o bien, que ven en ella, pautas de conducta opuestas al Estado.

Por otro lado, me pregunté si estos rumores estaban ligados a dinámicas que trascendieran la gramática indigenista. Indudablemente constituían lo que Goffman (1979: 195) categoriza como relaciones anónimas, tratos estructurados mutuos entre individuos que se conocen conforme a su identidad socialmente percibida; pero trascienden lo estrictamente político e institucional. Podría pensarlos como desplazamientos de la subjetividad fluidos e inestables que trastocan/reafirman aspectos del campo de poder donde se inserta la indigeneidad yoreme.

Resultaba interesante la intersección entre lo que aparece como evidente para las audiencias, en paralelo con aquello que se oculta, pero también recrea lo aparente. Por ejemplo, en el festival yoreme de hace tres años, toda la gente desfiló por las calles de Culiacán con el féretro de Jesucristo, como recreación de las procesiones ceremoniales, conversó con las personas y fiesteros de San Miguel Zapotitlán y se impresionaron con las ejecuciones dancísticas de los pascolas y venados. Una de las organizadoras, en una entrevista para la prensa local, dijo que ahora habían traído a los indígenas del centro ceremonial de San Miguel, para mostrar algo más tradicional y comunitario y sobre todo, sea lo más parecido a una pajko “tradicional” y no precisamente folklórica.

Así como el lector leerá esta nota a pie de página, de forma similar se leen los rumores y chismes entre los públicos.<sup>60</sup> En este caso, no solamente se trataba de una negociación económica, los motivos por los cuales la Gobernadora y el grupo de fiesteros y oficios de San Miguel fueron los anfitriones del festival, existían versiones que se referían a los vínculos más subrepticios entre líderes y funcionarios del ISIC, relaciones de amistad y parentesco.

Aunque esto no significara alguna novedad para mis interlocutores, puesto que han existido amistades y parentelas desde tiempo atrás, demuestra que se puede hacer uso de ciertos caracteres anclados de la indigeneidad yoreme ante las audiencias: como la idea e imagen de una ritualidad tradicional y el conjunto de valores asociados a una vida diferente al contexto urbano de Culiacán.

Me resulta imposible hurgar en estos espacios más íntimos, argumento que la referencia por medio de chismes y anécdotas a los aspectos discrecionales de los actores, se manifiestan en el complejo exhibicionario y en cualquier acción donde se represente e invoque públicamente la indigeneidad yoreme. Diré que se construyen otros valores en el mundo no tan serio de la legitimidad política de los yoremes ante el Estado, que deambulan

---

<sup>60</sup> “Fíjate que ahora Bernardo no vino con su grupo, no le pagaron lo que él quería y por eso se peleó con los encargados de Cultura aquí en Culiacán” (Culiacán, diario de campo, 2016). Esto me lo dijeron cuando pregunté por Bernardo, pues desde los noventas, Bernardo y su grupo Yeu Matchuk, junto con Leonardo Yáñez, eran los que montaban el espectáculo, seleccionaban a los participantes y promocionaban el Festival. Según dicen, Bernardo siempre cobra una cantidad de dinero muy elevada, que resulta negociable si los funcionarios del ISIC son sus amigos o conocidos. Durante ese periodo de gobierno, Bernardo no mantuvo una relación positiva con varios de los funcionarios. Otras versiones, apuntan a que algunos Kobanarom tenían vecinos y parientes en los cargos de mayor jerarquía y obtuvieron concesiones y prebendas en cuanto a participación de eventos culturales se refiere.

junto a los ideales de las relaciones públicas y el contacto con las distintas audiencias y las instituciones.

Cuando el señor del ejemplo anterior alude a la ausencia de malas intenciones en las comunidades indígenas, crea una especie de libreto que trasciende el momento de su actuación, se inserta en el espacio público como elemento de sentido común sobre lo yoreme, lo cual les atribuye una esencia pura que es contaminada por los valores del mundo no indígena (antivalores atribuidos a los indígenas) cuando el fin justifica los medios.

Esto forma parte de la dinámica política e indigenista que ha proyectado un imaginario sobre el mundo yoreme. Incluso, los que critican los efectos de la presencia institucional, aluden a esta idea de una axiología positiva y prístina, trastocada por la corrupción del Estado: “El padre de la cantora de Tehueco murió de tristeza, porque como Kobanaro de la comunidad, fue relegado por los partidos políticos (la política local). Murió de tristeza al ver cambios negativos en el pueblo, ver la pérdida de valores culturales” (Diario de campo, 2017).

Hace tiempo se suscitó una discusión en Facebook por un video que compartió un turista sobre su experiencia en una callejeada en Culiacán, ahí apareció Leonardo Yáñez con su habitual parafernalia para “bailar venado” y ejecutó sus movimientos dancísticos al ritmo de una banda de viento, que en ese momento tocaba una melodía del folklor local y no propiamente un canto de venado.

De inmediato, el video se volvió popular y la audiencia generó diversos comentarios, en su mayoría de desaprobación por la acción de Yáñez, a quien definieron con múltiples calificativos: vividor, corrupto, persona que prostituye la cultura, parásito, un yori que no entiende nada de los yoremes ni de su cultura, un arribista que busca su beneficio personal, entre otros adjetivos peyorativos que resaltaban esa arbitrariedad de utilizar un símbolo sagrado. Junto a los comentarios, algunos internautas plasmaron advertencias (casi amenazas) y acusaciones, a manera de medidas correctoras. Por ejemplo: que formarían un concejo de salvaguarda cultural, que era necesaria la patrimonialización, no faltó quien propusiera apedrear a Yáñez cuando fuera a una comunidad o incluso la cárcel por atentar con la integridad de los yoremes.

Las réplicas de “El Venado”, que es como se conoce a este personaje en Culiacán fueron parcas, explicaciones breves que trataban de poner en contexto su actuación y una

justificación para el público que testimoniaba su presencia en ese espacio. Ésta no resultó una estrategia convincente y amplió el abanico de discusión con un lenguaje poco respetuoso del criterio ajeno. Desde la perspectiva de Warner “la fricción contra las fuerzas del público dominante fuerza el carácter poético-expresivo del discurso contrapúblico, llevándolo a destacarse en la conciencia.” (2008: 88)

¿Realmente podríamos definir a este grupo como un contrapúblico? Me parece que lejos de pensarse como un contrapúblico, estos vaivenes discursivos le adhieren más sentido a estos performances. Por este motivo son notorios en la esfera pública, pues activan ese juego complejo entre lo propiamente tradicional, auténtico e inauténtico.



Imagen 3. Grupo Carrizo (3 de enero de 2020). Leonardo Yáñez cumple 40 años de personificar la tradicional danza del venado. [Recuperada el 2 de septiembre de 2021] URL: <https://grupocarrizo.com/leonardo-yanez-cumple-40-anos-de-personificar-la-tradicional-danza-del-venado/>

Días después de ese debate en la red social, viajé a Culiacán para conversar con “El Venado.” Nos vimos en un lugar público: una cafetería muy concurrida de la ciudad y el punto de reunión de los culiacanenses más connotados. Ese día estaban dos funcionarios del gobierno estatal y un catedrático de la Universidad Autónoma de Sinaloa; ellos mismos

saludaron a mi interlocutor, quien a su vez hizo mi carta de presentación ante sus conocidos.

No es intrascendente que Yáñez me citase en ese lugar, era una pista de su investidura y yo representaba un miembro de su audiencia. Además, le comenté previamente que justo mi interés era hablar sobre su trayectoria como promotor cultural, entreverado con fragmentos de su vida; aunque por tratarse de una entrevista para una etnografía, lo políticamente correcto era charlar sobre los aspectos de su biografía publicables, nada que trastocase su imagen de “El Venado”.

Después de ordenar el primer café y anunciar formalmente los motivos de mi entrevista, me mira de frente y sonrío, después su semblante se pone más serio e inicia su conferencia. Llamó mi atención su particular modo de mover la cabeza, como si fuese un venado (¡Claro! ¡Estaba hablando con El Venado! ¡Con un venado!), como si bailara en la enramada y estuviera en una representación (de hecho estaba en una representación). A medida que nuestra conversación avanzó los giros de su cabeza cesaron y su voz adquirió más familiaridad, dejó de tener ese tono sincopado, similar al de los narradores de historias.

Justo porque se trataba de una figura pública me abstuve de emplear un lenguaje ambiguo, que denotara un interés por desenmascarar o poner en evidencia la legitimidad de su trabajo. Ensayé previamente un guion de entrevista, pero desde el principio Yáñez se apoderó de la charla, lo cual me dio más pistas sobre su interés por sobresalir en mi etnografía. Por otro lado, es un personaje tan popular que resulta difícil, por no decir complicado, preguntarle por asuntos que no vulneren su intimidad; es difícil conocer más allá de lo que ya se sabe de él en el espacio público, con un par de conversaciones, pero adentrarse en su cotidianidad presupone un reto más complejo, puesto que Yáñez siempre viaja por el municipio, el país y el extranjero. Es difícil, por no decir que imposible, verlo en los centros ceremoniales yoremes, pareciera que solo concurre con su audiencia.

Después de contarme algunas de sus experiencias, noté en Yáñez cierta familiaridad, me dio la impresión que al calor de nuestra perorata adquiriría confianza. Esto lo percibí por la vehemencia de su voz cuando hablaba de su biografía y sobre todo, de su nacimiento como “danzante de venado profesional,” dicho en sus propios términos. Era inevitable no preguntarle por el origen del Proyecto Yoreme Alternativo, pues como ya lo

he mostrado en páginas anteriores, la prensa le ha dado difusión. Inmediatamente volvió su misma voz del principio y me narró cómo concibió la idea de este proyecto.

En un afán por obtener más datos (descubrir relaciones y nombres) sobre sus colaboradores le pregunto si incorpora a personas del norte de Sinaloa. Me responde que trabaja con los yoremes residentes de Culiacancito, un pueblo cerca de la mancha urbana ¿Acaso sabía que eso me produciría asombro? Probablemente, porque le pregunté si había yoremes ahí; me respondió con naturalidad y aludió al éxodo migratorio de la reforma agraria, me proporciona una lista de apellidos y familias, lo expresa con tanta familiaridad y como si me revelara un secreto. Le reiteré de nuevo mi asombro y lanzó una sonora carcajada.

Creo que mordí el cebo que me puso ¿Habría una intersección entre el dato y la tomadura de pelo? Su risa contrastaba con la imagen adusta y plana de El Venado, en ese momento la sentí como broma e insulto al mismo tiempo, trastocaba la seriedad de mi entrevista, pero al mismo tiempo captaba mi atención ¿Se trataría de un cliché decirle al antropólogo que hay un grupo desconocido e inexplorado? Un tipo de broma estandarizada similar entre estos personajes y algunas de sus audiencias (Douglas, 1968). Continué el hilo de mi conversación y por casualidad mencioné la palabra performance, esto bastó para detonar una respuesta en Yáñez:

“Mira, yo dejé de utilizar la palabra performance en los noventa... A finales de los noventa y principios de los dos mil yo dejé de utilizarlo porque era cuando se usaba el performance en la pintura, en la danza, en la música, en el teatro. Hacer un performance era ir construyendo a partir de una base fundamental, de un argumento, para a partir de ahí construir una historia dancística, musical, teatral, pictórica, actoral [...] El turismo creó una tradición que no es de nosotros, pero que funciona ¿no? Las callejoneadas en Culiacán. Entonces, se parte de un punto del centro histórico y se les va mostrando: ‘esta casa tiene el valor histórico, esta casa tiene el valor arquitectónico, esta tiene los dos valores. Aquí vivió la Novia de Culiacán, aquí el revolucionario fulano, y salen los personajes de las casas, y ahora sigue el poema de la tambora y sale una tambora ahí, la cuichi, el palo verde y la chingada...’ Y vámonos por todas las calles de Culiacán, y más adelante allá les hablamos de toda la región yoreme, del norte de Sinaloa, del centro, hasta donde llegaba y donde abarcaba la región yoreme. ‘Tenemos de hecho aquí en Culiacán a Leonardo Yáñez, que ha sido un promotor de la cultura yoreme y vamos a mostrarle algo de él.’” (Leo Yáñez, Diario de campo, 2015)

“Bailo un ratito, tipo judío porque no puedo llevar los músicos caminando ni tengo músicos aquí en Culiacán.<sup>61</sup> Bailo venado sin música: ¡papapa papapa! lo nuestro; casualmente, se soltaron, se soltaron los de la banda con La Cuichi y me dijeron los fotógrafos: ‘Venado, nosotros no alcanzamos a tener registro fotográfico de los que venían a la Expo-Agro, ¡Baila Venado! Un ratito pa tomarte fotos. Aprovecho La Cuichi y bailo venado como judío en la Semana Santa cuando anda afuera de las cantinas ahí caminando, que bailan con los discomóvil y... pararapan pan pararara pan pan... Bailo todo la pieza, se hace el registro fotográfico y la gente queda encantada; gente que no sabe, gente que si siente, que percibe, que tiene niveles vibratorios de inspiración cuando hay transmutación de los sentimientos [...] Alguien que iba pasando, un empleado de Coppel, que iba pasando por el Archivo Histórico lo grabó en su cel, lo subió a la red y dijo: ‘solamente esto sucede en mi Culiacán, de mi Sinaloa querido, la danza del venado con la banda, escúchenla, a mí me fascinó’... hizo unos comentarios bien buenos y el video se comparte, se comparte, se comparte y se hace viral al menos en nuestra localidad. Llega a oídos de unos promotores culturales de nuestro folklor y empiezan a tirarme [...] Después de muchos comentarios –que ya tú veras para que lo documentes también- [...] Entonces yo les pongo ahí: ‘señoras y señores, maestros, danzantes, oficios, oficios danzantes de Arizona donde hay presencia yoreme, habitantes de Mérida, Yucatán yoremes, habitantes de la zona yoreme de Sinaloa, de Sonora, amigos guarijíos, a todos me dirijo: lo que yo hice en esta ocasión fue un performance, es decir... (Ya les explico pues, que es un performance) disculpen por favor si ofendí pues, a criterios profesionales o a criterios tradicionales, pero esto que yo hice, lo hice desde la perspectiva de promotor cultural, del anfitrión del turismo, del empleado de la cultura del Ayuntamiento de Culiacán”.

“Yo sé que la danza del venado es para un espacio ritual, para una enramada, pero yo, en los espacios escénicos yo me dedico a promoverla. Este es mi trabajo. ¡Por favor les pido una disculpa pública! ¡Nombre! Parece que le eché más leña a la lumbre. Algunos yoremes que son mis amigos [...] me dijeron: ‘no venado, déjese de chingaderas, nosotros ya sabemos quién es usted.’ La Voz de los Tres Ríos, la radio indigenista: ‘nombre, adelante y la chingada’; pero eran más los maestros de danza, o eran más los promotores culturales que tratan de ser puristas pues y de aprovecharse de un suceso para salir... hay un tal... Rafael Bojórquez, ¡Uta! Me puso en situación [...] y con Rafael hice un gran ejercicio de tolerancia porque lo conozco, me conoce, sabe lo que es la región yoreme [...] Hice un gran ejercicio de tolerancia y concluyo: Leonardo, usted sígale pa’ delante compa, tome las cosas de quien vienen, pero usted no pierda su madurez ni su postura, sea diplomático por favor [...] Y me muerdo un huevo y me muerdo el otro, pues por qué también tengo orgullo y hago un ejercicio para

---

<sup>61</sup> Esto contradice su afirmación anterior sobre la existencia de músicos yoremes en Culiacancito, que lo acompañan en sus presentaciones dentro del Proyecto Yoreme Alternativo.

no ser soberbio y aceptar que si esa es su perspectiva y su visión, es correcta” (ibíd.).

Esta era la opinión de Yáñez sobre el video postado en Facebook y aprovechó para hablar entre líneas sobre lo ocurrido y apelar a su autoridad discursiva de promotor cultural, lo cual es evidente en sus palabras. Aunque rechaza una categoría de performance, su explicación sobre su actuación en el video constituye un desplazamiento performativo, me ofrece un ejemplo fehaciente de su injerencia en tal suceso.

En este fragmento se entrelaza la visibilidad pública de El Venado, con mi interés como investigador y el marco es justamente este desdén por el performance, que da pie a un tipo de versión verdadera de los hechos. Sin embargo, es conveniente preguntarse por las relaciones de su discurso dentro de un tejido discursivo y micro político más amplio, por encima de su personalidad pública.

Tal como lo dijese alguien en un centro ceremonial, “Fíjate que Yáñez y otros fulanos son explotadores de la cultura, puro vividor que ni siquiera se paran aquí con la gente de los centros ceremoniales” (Diario de campo, Mochicahui, 2016). El “fíjate que” apareció como una constante en muchas de mis conversaciones con la gente, desde las primeras incursiones al trabajo de campo. Esto destaca lo que Paz (2009) ha definido como la función evidencial del chisme y el rumor, es decir, la posibilidad de transformar la denotación de la información y el marco de las conversaciones. Me pregunté: ¿Por qué era necesario que Yáñez me contara de manera detallada lo que ocurrió? ¿Qué sabía de él previamente? ¿Dónde se insertan sus palabras dentro de una cadena de discursos concatenados?

Según el resumen curricular que el mismo Yáñez publicó en internet, él nació en una colonia popular de Culiacán, estudió danza en la Academia Mukila Mazo, fundada a finales de los setenta por un profesor de baile que había participado en el Ballet Folklórico de Amalia Hernández. Este personaje también presenta una historia de superación personal por medio del arte, y la construcción de una imagen estética que destaca en sus presentaciones; asimismo, habla de una profesionalización de su oficio, un danzante (o bailarín) de formación sólida que respeta los elementos más puros de “la cultura yoreme.”

Demás está decir, que esos datos me los corroboró por su propia voz en nuestra entrevista. Sin embargo, había otros motivos que atrajeron mi atención hacia El Venado,

que trascendían su simple biografía y que no eran precisamente sus hazañas culturales, se referían a aspectos más fortuitos de su vida, y en varias ocasiones algunas personas me los presentaron con tintes grotescos.

De El Venado se decía que había aprendido a bailar porque Vidal Montenegro y Fabian Mora, viejos pascolas de El Añil, en San Miguel Zapotitlán le enseñaron tal arte, a lo cual él mismo alude constantemente en sus charlas ante periodistas y locutores de radio, a mí también me narró esa historia. A pesar de esto, su presencia en los centros ceremoniales es esporádica, casi nula.

También escuché otras historias referentes a su antigua ocupación de bailarín en un bar de Culiacán. Como una especie de burla contaban que “El Venado aparecía en la tarima de una cantina popular en Culiacán donde se reunían exclusivamente hombres y se convertía en La Bambi” (Diario de campo, 2017). Aunque dicho chisme representaría una forma de subvertir y elaborar una caricatura sobre la figura de Yáñez ¿no le adjudicaban más visibilidad? Es decir, esta postura de esconder o revelar información a algunas personas les conferiría más popularidad, los convertía en el centro de atención de sus conocidos, podría pensarse como una publicidad distinta a la de la prensa, la cual se comparte en espacios particulares.

A través de estas interacciones, el tipo de información que fluía con más rapidez se refería a la ruptura de vínculos o relaciones entre fiesteros de los centros ceremoniales con líderes políticos, funcionarios o cualquier figura pública. Si bien parece en un inicio desconcertante, representaría también una manera de entendimiento no sólo entre ellos, sino de hablar ante los demás ¿Sería una forma de encubrir/descubrir sus vínculos, posicionamientos o el rastro de sus propios pasos en un entramado micropolítico? En otro momento de nuestra conversación Yáñez me dijo que a través de la personificación del venado él era un investigador del indigenismo y la cultura de los yoremes, para él el indigenismo era todo lo relacionado con indígenas (valga el pleonasma) y la difusión de sus aspectos culturales.

El indigenismo sería un marco para desplegar la creatividad, abriría las posibilidades de representar un papel, un personaje o inclusive ser una figura con muchas caras, que se traslapa en distintas situaciones y lugares, pero sobre todo construye relaciones de cualquier índole, que se caracterizan por ser volátiles y envueltas en un halo

de misterio; además, constituyen nexos endebles entre los mismos actores, y se transponen en esferas públicas y privadas.

Ante la prensa se sabe que Bernardo es el padrino de Leo Yáñez, el que lo bautizó dentro de la tradición yoreme y el que supuestamente le ha conferido gran parte de su conocimiento dancístico, lo que hace que las audiencias encuentren un referente en la investidura de alguien como Bernardo. Es notorio que padrino y ahijado mantienen cierta distancia personal, que se traduce no solamente en una escasa interacción pública,<sup>62</sup> también en una desautorización personal uno del otro.

En este sentido, el chisme sería una “forma de comunicación social, ligada a una ritualización de las manifestaciones públicas y a la transformación de éstas en signos primarios para la esfera pública” (Lomnitz, 1999: 210). Un ejemplo sería la caracterización que Yáñez establece de Bernardo y otros personajes cercanos:

“Bernardo Esquer, persona que debes de conocer... él es un...mira... ¡puta madre! ¡La verdad, la verdad, la verdad!... Yo no voy a poder descifrar realmente si es un yori de nación o si es un yori que se aculturizó que se culturizó, que se cultivó, en la yoremada, en la yoremeada, en la yoremiam, en el mundo yoreme, porque habla un yoreme creo que el más anciano y el más letrado de los yoremes. Habla un yoreme perfecto, es un oficio que conoce, un personaje muy polémico por cierto ¡Muy polémico! Pero que... En el sentido de que tiene la virtud, tiene la virtud y la tendencia natural hacia el conflicto. Yo conozco, digamos, que un setenta por ciento de personas que lo conocen. Del cien por ciento de las personas que lo conocen, tarde o temprano terminan hablando mal de él. Tarde que temprano terminan hablando mal de él, tarde o temprano. Entonces, pero... yo, que formo parte del treinta por ciento, y que he tratado de madurar emocionalmente, comprendo que el yoreme... el yori, como te decía en un principio es humano y tiene debilidades y flaquezas humanas también. (*Sube el tono de la voz*). Yo con Bernardo y con gente como él, me los metabolizo y los digiero como la sandía, trato de comerme lo rojito nomás, y las semillitas negritas que no me gustan y que sé que no voy a aprovechar y qué me van a hacer daño, las voy escupiando y me quedo con lo rojito nomás, con la sandía, con la comida. Entonces yo de Bernardo puedo decir que es un gran promotor; osea. En el estricto sentido etimológico y desglose de la palabra: pro-motor ¡Un motor a favor de la cultura yoreme! Cabrón, la verdad. Lo demás podemos hacerlo a un lado, pero él ha trabajado mucho a favor de esto” (Diario de campo, Culiacán, Sinaloa, 2015).

---

<sup>62</sup> En años recientes, la coincidencia de Bernardo y Leonardo en eventos o festivales es menor. Anteriormente asistían como oficios a las pajkom, pero ahora Yáñez se circunscribe a la zona de Culiacán y Bernardo a los centros ceremoniales y las instituciones como el INAH y el INPI.

En un primer momento nuestro personaje pareciera que se desbordará hablando mal sobre Bernardo, pero es capaz de enderezar la conversación hacia un modo políticamente correcto que me impide saber más sobre su contrario y donde sobresale su propia figura, al son de otra carcajada burlona responde a mi cuestionamiento sobre su cercanía con Bernardo y Alfredo Quintero, otro promotor cultural del norte de Sinaloa y el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta “El Chuti”:

“Como dice Antonio Gramsci [...] dice que en el mundo nada más hay dos tipos de personalidades, que no nos hagamos pendejos. Las personalidades de alma sencilla, la gente que es feliz pues, que no le anda buscando tres pies al gato [...] y los de alma compleja, los que siempre andamos buscando, investigando y lo peor del caso es que encontramos, eso es lo peor de todo, que encontramos a veces cosas que no buscábamos. Alfredo Quintero, Bernardo Esquer y El Chuti, los tres eran almas complejas, y como decimos en el rancho, y como decimos en la ciudad: ningún churrero puede ver otro churrero en frente pues, ningún taquero puede ver otro taquero en frente, ningún antropólogo puede ver a otro antropólogo en frente porque nomás lo que el otro dice eso es la verdad absoluta” (ibíd.).

Desde una mirada situacional, diré que la risa de mi interlocutor sería un elemento que anticipa la respuesta, como si predijera con cierto morbo mi pregunta y tuviese que darme una respuesta correcta, que no delate otras intenciones. Esto matiza su posición como figura de un escenario espectacular en el cual hay que tener respuestas para “dimes y diretes”; sabe que su ligazón con otros personajes similares es interesante para algún sector de su audiencia, principalmente investigadores, periodistas y funcionarios de las instituciones que encontrarían diferencias y similitudes entre las versiones de la ritualidad yoreme de cada promotor cultural, pero sobre todo, los lugares y personas ante quienes las representan.

Es preciso mostrar los hilos de este tejido y los actos del circo donde aparecen los chismes y los rumores sobre la autoridad discursiva de estos personajes y su relación con las políticas del Estado y sus representaciones de la indigeneidad yoreme. Este encuentro con Yáñez es un ejemplo de la función e importancia de los chismes como género discursivo de utilidad para erigir la autoridad y posicionamiento de los actores, pero también como conector entre la esfera pública y privada, que deshabilita no sólo la imagen personal de las personas, también expresa como ha sido la apropiación del discurso estatal entreverado con la subjetividad. Estas dinámicas no son mero reflejo de la política

indigenista y la lógica estatal, están encadenadas en un círculo recursivo de diferentes planos interconectados de forma equivalente y paradójica.

Aunque el poder político se presente aparentemente, de forma estratégica y abrumadora, tampoco implicaría un espejo-pantalla donde se refleja un mundo exterior independiente de las connotaciones subjetivas de los actores. Es algo más denso y justo el chisme y el rumor como pautas en medio del performance público y privado, crean sentido a través de la interacción. En términos concretos diré que hay una dualidad con estas formas discursivas de chisme y parodia sobre los mismos promotores culturales.

Por un lado desarticula la presencia e identidad del otro, del que se asume como contrario, en aras de reivindicar el “sí mismo” y por otro lado; también lo convertiría en un blanco interesante en tanto aumenta la curiosidad o el morbo sobre su persona, producto de esas historias inverosímiles. Esto significa que, como si se tratase de estrellas de televisión, figuras famosas de la vida pública, estos rumores los posicionan en un espectro especulativo y de notoriedad.

En el siguiente capítulo mostraré cómo emergen categorías situacionales que ponen en duda la autenticidad/falsedad de las personas y su traslape con las situaciones cotidianas y la dinámica del Estado.

### **Capítulo III. El yori quiere ser yoreme y el yoreme quiere ser yori. Categorías situacionales de poder e identificación indígena.**

Este capítulo describe e identifica algunas categorías identitarias producto de la interrelación del binomio *yori-yoreme*. Pretendo un enfoque contextual y situacional para dar cuenta de este orden de interacción y las categorías situacionales de identidad que se construyen, mismas que incluyen aspectos de identidad sexual y conducta moral que determinan lo yori y lo yoreme. El capítulo insistirá en estos juegos y deslices de la indigeneidad yoreme, que por momentos resultan ambiguos, desconcertantes, pero también divertidos.

El argumento es que si bien hay un campo de poder que restringe lo yoreme a ciertos elementos: principalmente el de la ritualidad; también hay estrategias idiosincráticas y posiciones de sujeto que muestran que lo yoreme no es propiamente un fin sino un salvoconducto para abrirse hacia diversos caminos, como el de la política y la articulación de una identidad sexual.

Al ser un capítulo mayormente etnográfico, es inevitable que se entrecrucen diversos temas que convergen con el argumento central. Son breves discusiones que abonan a la autoridad discursiva de los actores, muestran la madeja de la indigeneidad y su complejidad para desenredarla. He tratado de describir las interacciones de manera fiel y precisa, donde se muestren los movimientos, deslices, aparición y desaparición de personajes en escenas. No obstante, el hilo conductor son justamente las categorías identitarias y situacionales de la indigeneidad yoreme. Exploro la contingencia con la que surgen, los matices graduales con los cuales se refieren a la indigeneidad yoreme y su vinculación/desvinculación con el Estado.

Reflejo mi propio encuentro con el contexto etnográfico, que en principio me desconcertó por los aspectos que daba por hecho. La idea es que el lector perciba lo movable y maleable de cada escenario etnográfico, donde se discute la pertinencia del Estado dentro de la ritualidad yoreme y las intenciones de los actores para deslizarse en ese entramado. También reflejaré como mis interlocutores discuten entre ellos sin seguir un orden establecido, guiados por lo que acontece en ese momento y las necesidades

inmediatas. Si en el capítulo anterior hemos visto los vaivenes de lo público y lo privado a través del chisme y el rumor, aquí sigo esta misma línea, pero a través de lo cotidiano, de lo que resulta en la interacción.

### **3.1 Mi entrada a escena y el *backstage* de los actores**

Hay un camino terregoso que conduce a Jahuara, por el que corre un canal de riego que desemboca en un represo cerca de La Palma en Charay. Ahí los niños se bañan alegremente y los vaqueros conducen el ganado, que se alimenta con la hierba de las orillas. De pronto uno se encuentra con alguien, con un conocido que viaja en bicicleta y no escapa de su saludo, cualquiera que vaya a Mochicahui o a El Carricito, la comunidad más cercana, pasará por ese rumbo. Yo mismo recorrí esa ruta y ahora me encontraba en casa de Josefa Bacasegua, la Gobernadora del centro ceremonial de Mochicahui, en ese entonces apenas iniciaba mi trabajo y esta fue mi primera incursión al terreno.

Cuando llegué a Sinaloa, mi interés se centraba en la multisituacionalidad de los rituales yoremes. Es decir, lo que significaba el cambio en las posiciones de los participantes durante el ciclo ritual y la escenificación del mismo en distintos espacios. Por tal razón, mi visita a la Gobernadora era para pedirle autorización de asistir a las pajkom en Mochicahui. En realidad era para saber la fecha de la próxima fiesta<sup>63</sup> y estar al pendiente de su inicio. Además, me preocupaba demasiado la distinción tajante entre yoris y yoremes, como dos categorías opuestas que experimentaban los rituales de forma distinta.

La casa de Josefa se ubica en la periferia de Jahuara, por el camino que lleva a El Parnaso, una ranchería de menos de cien casas y donde se encuentra la tumba de Felipe Bachomo, el ya conocido revolucionario indígena fusilado en 1916. Una mujer lavaba su ropa tranquilamente, cuando la interrumpí para preguntarle si ahí era el hogar de Josefa Bacasegua, a lo que ella respondió amablemente que sí, que ella era la persona indicada. Nuestra conversación fue amistosa y se prolongó poco más de una hora, me presenté con

---

<sup>63</sup> Está demás que ahonde en las verdaderas razones de mi visita a la señora, no es que existiera un secreto que yo tuviese que ocultar, pero tampoco era necesario que yo contara toda la verdad a Josefa. Mi interés iba más allá de simplemente conseguir un permiso, era la búsqueda de un vínculo preciso para conocer lugares y personas, está claro que lo encontré. En esta parte inicia mi juego como etnógrafo, mis formalidades y ocultamientos, entrelazados con los de ellos, lo que en la lógica de Taussig, serían desfiguraciones.

formalidad y a modo de ritual, autorizó muy rápido mi intromisión a la fiesta. Por supuesto que le entregué la carta de la institución donde venía, sin saber que quizás, este principio sería mejor de lo que esperaba.

Al calor de la conversación le pregunté por esa distinción identitaria que tanto me inquietaba y terminamos hablando de la situación política actual:

**GL:** ¿Y no han tenido problemas ahí en el centro, por ejemplo cuando los yoris se meten de fiesteros o no?

**Gobernadora:** Pues no hemos tenido problemas, hasta ahorita andan unos yoris, están cueteando a unos yoris.<sup>64</sup> Es un licenciado de Sinaloa de Leyva, pero el sale de judío todos los años. Es blanco, es yori, pero siento yo que lo indio lo trae en la sangre. Igual yo creo... no sé, es muy conocido él, mi compadre Omar el de Los Cedreños<sup>65</sup>... Y él te habla en la lengua como sí... ay no, no sé. Es muy bueno, él habla el idioma, él canta en nuestro idioma. Él es fiestero de Mochicahui.

**GL:** ¿Qué no dice usted que es de Sinaloa de Leyva?

**Gobernadora:** No, ese es otro. Ese es un licenciado de por allá de Sinaloa de Leyva, se llama Rafael Bojórquez. Él es maestro de la UAS en Mochis. De hecho él es fiestero, está recién cueteado, pero él... [...]

Preso de mis propias inquietudes y hasta con premura le pregunté:

**GL:** ¿Cómo es un yori y cómo es un yoreme? ¿Cómo se distingue un yori de un yoreme?

**Gobernadora:** Se distingue pues... el yori pues... como les dijera yo... para mí un yori, ustedes son yoris por el color de su piel, muchas veces, aunque hay mucho indígena que también está güero como Bernardo Esquer, güero y habla muy bien la lengua, pues... ¡Ay! Sabe.

No conforme con ello trato de reconstruir los hechos y abono a una discusión que por mi inocencia todavía hacia ese momento ignoraba hacia donde me llevaría:

**GL:** Sí, porque a mí me habían platicado que habían centro ceremoniales donde los yoris estaban acaparando casi todas las fiestas.

---

<sup>64</sup> El término correcto sería coheteo, coheteando (de cohete), pero en aras de resaltar la fonética del lenguaje, prefiero escribir la palabra tal como es pronunciada. Coheteo o cueteo significa que una persona ha sido nombrada fiestero (pajkolerom) y adquiere el compromiso de hacer la fiesta, cumplir con la promesa que previamente le ha hecho al santo. Cuando hay un nuevo fiestero se hace una pajko y se anuncia con el lanzamiento de cohetes su membresía.

<sup>65</sup> Los cedreños es un grupo de música nortehña en la región. Parte de su éxito y aceptación del público es por incluir cantos de venado en su repertorio, estilizados con ritmo de cumbia.

**Gobernadora:** Ah sí, apoderándose, porque hay partes en donde llegan los yoris nada más para estarse metiendo y a ver que sacan. Le sacan información a la gobernadora. Yo tuve ese problema ahora que entró este presidente municipal. El presidente municipal puso de pretexto de que yo era de otro partido y de que no era priista, entonces agarró un grupo, su grupo ahora priista y me andaba queriendo sacar y quería meter otra gobernadora. Y pues yo les dije, yo sabía que nosotros los indígenas somos autónomos y el presidente no tiene nada que ver, si quiere apoyar va a apoyar y si no, no, pero yo creo que él tiene toda... siento yo que él tiene toda la responsabilidad de apoyarnos e nuestras fiestas tradicionales, y él no me apoya porque él quería meter a esa persona pues, porque según era de su línea.

La lluvia interrumpió nuestra conversación, pero ese día me comprometí a elaborar una petición para una senadora priista que por esos días estaría de gira en Charay, otro de los centros ceremoniales yoremes aledaños a Mochicahui. Josefa quería gestionar indumentaria para las pajkom y una cerca perimetral para el centro ceremonial. Me esclareció la situación prevaleciente no solamente en su lugar de origen, sino en la mayoría de las comunidades yoremes ¿Era necesario que yo conociese este estado de cosas? Se cruzaba con mis intereses propios de investigación, pero me sorprendió la indeterminación de Josefa para definir a sus propios coetáneos. Más que una falta de conocimiento o incertidumbre, en un sentido más funcional, dicho desliz formaba parte del panorama que se me presentaba en ese momento.

El día que la senadora estuvo en Charay, tuve un contratiempo y llegué tarde, cuando todos se habían ido. El escrito que hice no alcanzó su destino. Me disculpé con Josefa, pero me respondió que no me preocupara, que la mujer había estado menos de treinta minutos, dijo unas palabras y se marchó. Junto a Josefa se encontraba un señor, vestido muy pulcro: huaraches, pantalón de vestir, camisa a cuadros y sombrero vaquero.

De trato amable, pero mirada escrutadora, me observó, aunque de soslayo, con sumo detalle; como quien distingue una paja en el ojo y sabe que algo no cuadra, que algo es diferente. Se trataba de Romualdo Velásquez Quiñónez,<sup>66</sup> un viejo lobo de la política priista entre los yoremes, el único indígena que ha sido diputado local y participante en las antiguas luchas reivindicatorias. Don Romualdo me saludó alegremente y le preguntó a

---

<sup>66</sup> Para el tiempo que escribo este documento, Don Romualdo ya falleció, su deceso no significó solamente la muerte física, sino la pérdida de uno de los últimos líderes indígenas —e indigenistas— de los recientes treinta años.

Josefa mi nombre, ella le avisó sobre mi presencia, como hablaron en yorem nokki, podría decir que me pareció una especie de secreto, como una manera de hablar en frente del yori extranjero e ignorante de lo que ocurre.

Ese día, Don Romualdo fue el que dirigió la mayor parte de nuestra charla. Un conocido mío nos ofreció “raite” (aventón) a Mochicahui a Josefa y a mí, pero el anciano estaba tan apasionado con el tema que se fue con nosotros, a pesar de que vive en Camajoa, una localidad intermedia entre Mochicahui y Charay. Esa vez, me desesperaba el no poder preguntarle al señor por mi típica y obstinada dicotomía yori/yoreme, ni siquiera porque con mi inocencia etnográfica, le seguí la corriente haciéndole preguntas sobre la situación política y el indigenismo.

Mis inquietudes se vieron limitadas por la poca importancia que él le concedía a mi “tan preocupante (quizás graciosa) cuestión epistemológica por la distinción tajante entre dos identidades. En poco más de dos horas que duró nuestra charla Don Romualdo demostró una gran habilidad para hablar de muchísimos temas, aunque la conversación siempre giró mayormente sobre el mismo tópico: la política.

Desde que pronunció la primera palabra, mostré interés por lo que el viejo político decía y expresó: “por fin hay alguien que me pone atención”. Me pregunté en ese momento si esa frase no sonaba como un tipo de desahogo por su trabajo como gestor y funcionario de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en Sinaloa, o bien, ¿yo representaba para él un agente con capacidad de escuchar y hacer algo? ¿Sería porque me presenté formalmente como estudiante del Colegio de Michoacán? ¿Quiénes eran –si es que existían- los que no le ponían atención?

Tomaré la frase como un desliz discursivo que expresaba las incapacidades del sistema político al que se refería, y que tampoco encontraba muchos interlocutores y canales de representación. Decidí que hablaría poco, pero me mantuve incisivo con mi idea de las identidades contrastantes todo el tiempo. Me sorprendió que Josefa guardara la carpeta con el documento que escribí y me disculpara con suma facilidad. Posteriormente me invitarían a una reunión en El Fuerte, donde en unos días más se reunirían los kobanarom para tratar asuntos propios de su oficio.

Me fascinaba la habilidad de Don Romualdo para separar lo que consideraba “político” de lo “cultural” y lo “educativo,” como si fuesen polos opuestos dentro de la vida

de los yoremes. Aunque al principio no me percaté de ello, este señor era uno de los primeros personajes que han constituido mis sujetos de estudio y que a su vez, ellos plantean un objeto de interés: la autoridad discursiva y las formas de representación de lo yoreme. Precisamente por su habilidad para categorizar entre un ámbito y otro fue que le pregunté, igual que a Josefa, por esa diferencia (y diferenciación) de las identidades:

**GL:** Le iba a preguntar, me llama mucho la atención eso de yori y yoreme, ¿qué es lo que distingue a un yori de un yoreme? También se lo pregunté a Doña Josefa el jueves que la vimos.

**Romualdo:** Le puedo dar varios conceptos, pero están los básicos. Yori es... ustedes que no son puros españoles, pero que traen la sangre de los conquistadores, yoreme es el de aquí, pero yo tampoco creo que haya un yoreme cien por ciento original. Yo... mínimamente alguien estará cruzado en un medio o cuarto de yori o algo, pa nosotros es yoreme, pero su bisabuelo paterno o materno a lo mejor era yori. [...] Si alguien revise sus ancestros probablemente llegue hasta su bisabuelo, de ahí no va a pasar [...] Tú me preguntas ¿Quién es yoreme? Yoreme se supone que es... debería de ser ese que no tiene cruza, pero todos tenemos cruza aunque nos consideremos como yoremes. Alguien dijo: “yoreme es el que habla la lengua”. “Estás jodido”, le digo, porque tú puedes aprender el inglés y no por eso vas a ser gringo. Pero pa no darles más vueltas: Yoreme pa nosotros es el que habla la lengua, él que tiene descendencia. En el concepto literal, cuando decimos *yore*, cuando está una vaca pariendo un becerrito y que está saliendo la criíta. Nacer es *yore* [...] De nacer, de sanar (interrupciones).

Ahora plantearé justamente mi dicotomía como un equívoco, como cierta crisis de obstinación etnográfica que quizás en ese momento me impedía vislumbrar nuevos horizontes en la comprensión de la situación, pero más adelante digamos que fueron indicios de lo que Viveiros de Castro (2004) denomina equivocación controlada. Es decir, existe una multivocalidad de traducciones antropológicas y no precisamente un único significado implícito y oculto. Con esto evitaría la clásica idea de que los nativos hacen y dicen cosas distintas u opuestas.

Hasta el momento, mis primeros interlocutores hablaban de lo mismo, pero daban definiciones distintas del ser o no ser yoreme. Pese a sus diferencias, estaban involucrados en el mismo ámbito de la política local. Con todo lo anterior, la pregunta era legítima: ¿Qué estaban haciendo estas personas? No precisamente los yoris o los yoremes, sino todos aquellos que cabían en mi equivocación: llamar por su nombre diferentes cosas en aras de

ordenarlas ¿Acaso no eran distintos nombres para el mismo tipo de personas? o quizás ¿Cada persona era (in) distinta?

No considero que estas cuestiones debieran contener una respuesta, su pertinencia radicaría en la recursividad y creatividad cultural y antropológica que habríamos de tener para responderlas, pensar en las otras equivocaciones como condiciones de posibilidad que pusieron en perspectiva mi trabajo y posicionamiento personal con mis interlocutores, que no fueron pocas durante mi estancia en el norte de Sinaloa.

Estaba muy lejos de colmar mi premura y ansiedad por conocer yoremes de adeveras y yoris de mentiritas.<sup>67</sup> Ahora diré que este equívoco es necesario pues a pesar de que al principio me generó malestar y confusión, es parte del juego, de esas autoridades (y alteridades) discursivas emergentes. Al calor de esos primeros encuentros encontré las primeras pistas dadas por Don Romualdo:

**Romualdo:** Estamos bien entretenidos con estos yoris [...] Hay un concepto que a mí no me gusta. Cuando nosotros decimos *yoli*, significa bravo. Lo que sí es cierto es que el yoreme tiene un comportamiento muy tranquilo, y el blanco tiene un comportamiento bravo. No me gusta la idea de que yoreme dicen que viene de *yore*, y *yo'ore* es el que respeta y el respetado sería el *yori*.<sup>68</sup>

En este sentido, el experimentado político hizo malabares con verbos fonológicamente semejantes. Pero dicha por un hombre respetado y respetable, quizás la frase referente a que alguien le concede atención estuviese relacionada aunque indirectamente, con la definición de esas categorías identitarias. Ese juego con los verbos

<sup>67</sup> Utilizo esta frase, de mi autoría, para destacar el sentido de mis observaciones en un primer momento. Me parece que refleja una aporía antropológica, una equivocación controlada donde yo esperaba que cada categoría tuviese un contenido cultural unívoco, que fuera reflejo de mis propias herramientas discursivas y metodológicas, y de mi propio marco cultural.

<sup>68</sup> Captar estas definiciones en el discurso de Romualdo es complicado, precisamente porque la clave está en la pronunciación del yorem nokki. Yore: verbo nacer tiene la connotación de nativo, de ser oriundo del lugar. Por su parte, el verbo yoore: respetar, tiene una pronunciación similar, anteriormente se utilizaba un signo de glotación (?) para hacer la diferencia fonológica, pero a principios de 2016, se formó la Academia de la Lengua Yoreme, conformada en su mayoría por maestros de educación indígena, quienes establecieron como incorrecto el uso de este signo. Existe otro verbo similar, yoore, que significa sanar. Esto amerita un estudio más exhaustivo del yorem nokki que este trabajo no alcanza a acotar, pero es una muestra fehaciente de los juegos del lenguaje y de las habilidades discursivas de quienes hablan este idioma. Lo mismo aplica para la ideología lingüística del uso de la *r* y la *l*: en este caso, aparentemente *yori* y *yoli* guardan diferentes significados, pero también existen los términos *yoreme* y *yoleme* para referirse a los indígenas. He notado y consultado con otras personas, que esta diferencia *r/l* denota aspectos peyorativos. Por ejemplo, para referirse a negro (color) la palabra es chukuli, y negro (distinguir de manera racista el color de la piel) cambia a chukuri.

quizás se refiere a situaciones que se invierten dentro de una investidura política. Me indica que a pesar de ser yoreme, el yori irrespetuoso es más escuchado por las instituciones o por otras personas.

A diferencia de Josefa, cuya imposibilidad de definición identitaria terminó en confusión, Romualdo resaltaba la no correspondencia exacta de los verbos con su contexto social y discursivo, sobre todo con la situación política que le generaba malestar, pero que todavía yo no captaba de manera inteligible. Es decir, no estaba en duda su identidad, lo que me generaba duda era su peculiar modo de asumir una identidad.

Sentado bajo la sombra de un árbol, ahora en la plazuela de Mochicahui, Romualdo fue el primer interlocutor sobre la historia del indigenismo y los movimientos reivindicatorios en el norte de Sinaloa, sin necesidad de hacer pregunta alguna me narró algunos acontecimientos ¿Era necesario que yo supiera con quién estaba hablando? Por supuesto; si bien nadie me planteó esta interrogante de manera directa, entre líneas siempre resaltaron su importancia. Entonces, ¿no era éste precisamente el objeto de interés más importante? ¿Acaso estos juegos retóricos no trascendían el plano del lenguaje?

Era preciso desentrañar mi rol y experiencia de antropólogo serio para que los personajes de este teatro aparecieran y precisamente, me encontraba ya muy pronto encerrado en un binomio de (in)definiciones que rebasaba mi capacidad interpretativa, pero sobre todo, con la ingenuidad de que en ningún momento me vería obligado a modificar mi estrategia de entrada.

Al calor de julio, Josefa y Romualdo hablaron y rieron en yoreme un par de ocasiones. Josefa solamente asentía y secundaba con sus gestos lo que expresaba el señor, me percaté que varios de los puntos tratados también los ignoraba:

**GL:** Y si un yoreme deja de bailar el pascola y el venado ¿Qué pasa? ¿Cómo lo ve usted?

**Romualdo:** El 95 por ciento del yoreme no baila, porque está alejado de las culturas.

**GL:** Pero sigue siendo yoreme.

**Romualdo:** El yoreme ha perdido mucha identidad.

**GL:** Entonces son pocos los que bailan y son pocos los fiesteros yoremes.

**Romualdo:** Yo tengo un hijo que le salió mucho lo yoreme, y un día le quiso poner un aretito a su máscara de judío. “No pa, me vas a disculpar, pero el judío no es pa’ ponerle aretes a la máscara”. Hay veces que le digo: “Mijo nos vemos a tal hora”, “Ah que mi pa’”, “Hey pascola, si quieres ser pascola, si quieres ser judío tienes que ser una persona formal. En ese prototipo de yoreme, yo admiro mucho a mi papá [...]

Más adelante, me recordó la invitación a la reunión de los kobanarom y por casualidad salieron a la luz algunos nombres. Mi curiosidad aumentó, creí que por la seriedad de mi investigación, sería cuestión de observar y preguntar sobre los interlocutores necesarios y correctos. Y no es que no hayan aparecido, pero aun en estos primeros encuentros surgieron las pistas del entramado político y público de mi campo de estudio, sobre todo, de aquellos que rompían los marcos comprensivos de mis propios interlocutores.

Destaco que mi aparición en un espacio tenso, en un campo de poder, me haya involucrado no de la manera cómo yo hubiese esperado, sino como un agente externo cuya presencia es puesta a prueba. Podría decirse que esto representaba una ficción antropológica, pues iba más allá de imaginar una experiencia, mi inserción como un etnógrafo que se ha leído la literatura etnológica sobre los yoremes ¿En qué consiste tal ficción? En tomar ideas de mis interlocutores como conceptos claves y en extraer de esa decisión sus consecuencias: determinar una base preconceptual o el plano de inmanencia que dichos conceptos presuponen, los personajes conceptuales que ellos accionan, y la materia de lo real que ellos ponen (Viveiros de Castro, 2004: 45).

Mientras para Romualdo y Josefa resultaba necesario que yo conociese la situación (o al menos esa parte): el asunto (¿o secreto?) público de que los yoris aprovechaban mejor las oportunidades para obtener insumos del gobierno, mi interés se centraba en una comprensión de las identidades que casi rayaba en el desenmascaramiento de los actores. Para ese entonces faltaba todavía llegar a varios lugares, pero evidencio al lector como desde un principio se me presentaron los acontecimientos, sin que yo pudiese ampliar la mirada y aclarar el panorama. Casi antes de despedirnos, porque los hijos de Romualdo fueron por él a Mochicahui, nuestro diálogo llegó a los nombres, esos que se conocen pero deben nombrarse con cuidado:

**Romualdo:** Bernardo Esquer es excelente, es el yoreme más completo, porque toca arpa, toca violín, no sé si se dedica a bailar pascola pero en un

tiempo bailó, baila y canta venado, es maestro rezador. Él evita hablar en yori nokki (español), el siempre anda buscando... él, siempre una palabra... no utiliza préstamos pues.

Por casualidad, justo al decir eso, suena el teléfono de Josefa, es Bernardo Esquer el que la ha llamado y le pregunta cuándo es la reunión de fiesteros. Ocurre que el acto de nombrar es similar a una invocación, aunque haya sido casual. Se comunican en yorem nokki, no logro entender ni un ápice, pero diré que días después me presenté a la mencionada reunión en el centro ceremonial y ni Josefa ni Bernardo (a quien en ese entonces no conocía) asistieron. El profesor se fue, no sin antes recordarme una vez más mi compromiso de asistir a la reunión de los kobanarom:

**Romualdo:** Mire, el plan del Consejo de gobernadores es que ya no haya gente... como ese Alfredo Quintero que hace grupos y se los lleva a bailar allá a Estados Unidos.

**Josefa:** Igual Joaquín Valenzuela es otro de los mismos y a nosotros no nos conviene que él ande haciendo sus grupos y se los lleve (hablan al unísono y lo demás resulta inteligible).

Posteriormente, cuando acompañé a Josefa a su casa, me quedaron grabadas sus palabras: “usted nos cayó del cielo, porque yo no sé hacer proyectos.” No podría discutir si es algo que a todos los etnógrafos nos sucede, el hecho de que nuestra llegada generará cambios positivos, donde persiste esa imagen del antropólogo bienhechor, yo diría que es un ritual para disminuir los efectos de ser extraño.<sup>69</sup> Nos despedimos, en estos días se desvelaban las dudas.

### **3.2 El Concejo de Gobernadores y el ridículo como una manera de visibilizar el tinglado y los actores**

El camino a El Fuerte es prolongado, a pesar de ser una carretera en regular estado, hay alrededor muchas comunidades, por esta razón el autobús realiza continuas paradas y uno realmente ignora el tiempo que puede durar el viaje. Salí temprano de Mochicahui y

---

<sup>69</sup> Existen buenos ejemplos en la literatura antropológica, principalmente en las etnografías de Franz Boas y Levi-Strauss, principalmente en *Tristes trópicos*, donde este autor narra el pasaje con el jefe de la tribu y las peripecias que atravesó para ser aceptado. Hay un pasaje en *El Antropólogo Inocente* de Barley, que describe el momento en el que llega a una aldea de los dowayos en Camerún y una anciana le otorga poderes mágicos y agradece su presencia como benefactor de la comunidad.

mientras iba en camino me asaltó la duda con respecto a mi presencia en la reunión. En teoría, yo estaba haciendo lo correcto y lo necesario para ganarme la confianza de las personas que conocía: había escrito una petición, no me entrometía de forma abrupta en los asuntos políticos, por temor a que alguien se molestase y sobre todo, asistiría a una reunión en aras de presentar mi investigación y hablar sobre mis intenciones. Mientras llego a mi destino hay tiempo de precisar algunos puntos.

Si me atenía a mi estricta dicotomía de ese momento, yo era un yori, no solamente por una connotación racial, sino porque no era yoreme. Era la antítesis de los indígenas, venía de fuera y a pesar de que expresé mis intenciones y mostré una carta institucional que avalaba mi presencia en el campo, no era suficiente para que me creyesen y fuese tildado de mentiroso. Entiendo que la bravura a la que hizo alusión don Romualdo en ese juego de palabras aplica para aquellos que se han aprovechado de los yoremes, que ocupan las mejores posiciones políticas y utilizan ese poder para beneficiarse ellos mismos. Sin embargo, ¿no estaban Josefa y Romualdo en una categoría de poder? ¿Acaso no tenían el respeto de sus conocidos? O bien, ¿qué pasaría si yo resultaba un yori bueno y respetuoso de lo yoreme?

Pensaba en el hijo de don Romualdo, al que le “salió mucho lo yoreme” por su interés en la ritualidad y participar como judío en la Semana Santa, pero esto lo lleva al grado de exagerar en la parafernalia, modificar la estética de una máscara, por eso su padre se ve obligado a intervenir, a hablar de respeto para impedir el exceso. Esto implica que el respeto como rasgo yoreme, contenga a lo ritual, que también es una característica de una identidad yoreme, que al trascender su límite se vuelve no yoreme, o yori. Por otro lado, estaban esos yoris con cualidades especiales, a los cuales la Gobernadora hizo alusión días antes, aquellos que rompen la regla porque no son yoremes, pero “lo indio lo traen en la sangre;” muestran una devoción hacia los santos y la ritualidad, que les permite acceder a ese entorno, a pesar de que virtualmente existían dos identidades separadas (mas no identificables).

No conocía a Bernardo Esquer hasta ese entonces, pero ¿por qué sus habilidades lo volvían el yoreme más completo? Destaca el hecho, de que al decirme eso, don Romualdo no haya titubeado nada, la seguridad de sus palabras le atribuía veracidad a su afirmación. ¿Era posible que esta persona no incurriera en excesos, que realmente respetara la identidad

yoreme y justamente por eso fuera un buen referente? Cuando Josefa lo nombra su criterio definitorio se tambalea. Mi interés por conocer a Bernardo era creciente, después entendería que en este primer encuentro apenas se desenredaba la madeja y mi entramado de relaciones sociales era muy amplio.

Se desglosaban las problemáticas de representación política y lo ritual, que era a lo que yo le había concedido peso, parecía no tener importancia, o ser un elemento propio de especialistas ¿un yoreme no era completo si no tenía habilidades de pascola o venado? ¿Qué pasaba con los yoris que profesaban creencia al mundo del ritual, pero no obraban de manera políticamente correcta? Aun así, no lograba responder mi interrogante: seguía sin saber mi posición, como sería visto de momento por los Gobernadores Indígenas. Lejos de cerrar las posibilidades mi dicotomía, se abrían las alternativas de representación relacional.

Es probable que yo hubiese reconstruido las caras del cubo, pero lo emergente en el asunto eran las expectativas generadas en mi audiencia, en los interesados en encontrar yoris y yoremes como si se tratase de diferenciar el oro de cualquier otro material barato. A simple vista, las categorías parecían no multiplicarse más allá de lo binario, pero aún en este incipiente acercamiento ya mostraban relativos (y relacionales) matices de origen y función, una firma epistemológica que evocaba la tradición cultural de donde emergieron y los tipos de sujetos que representan. También podrían servirme como dispositivos conceptuales para generalizar el conjunto de relaciones tejidas alrededor de ellos, incluso, como metáforas y narrativas que desarmaban mi propio criterio (Deleuze y Guattari, 2004).

Apenas he reflexionado sobre estos puntos, he llegado a mi destino, debo bajarme del camión y dirigirme a la oficina de los kobanarom, con tan poco tiempo en mi estancia y ya había sido invitado a mi primera reunión. Yo esperaba que a partir de este suceso me presentasen a más personas y que los kobanarom me dieran nortes para encaminar mi trabajo. Pude haber hecho muchas conjeturas, quizás el profesor Romualdo quería saber las intenciones que traigo como investigador y quisiese obtener algo a cambio, o buscaba la aprobación de los kobanaros diciendo que trajo alguien para un curso de la elaboración de proyectos.

Lo cierto es que ya habíamos escuchado antes en palabras de Josefa la falta de conocimiento de los kobanaros para la gestión de proyectos culturales que les permita obtener instrumentos musicales y parafernalia para los rituales, y esto ha hecho que muchas

personas aliadas con empleados de la administración pública o con conocimientos sobre las reglas de operación de los programas, se beneficien de ellos aunque no participen en ellos.

Días antes a la reunión, escuché a unos fiesteros de Mochicahui quejarse del “proceso electoral”<sup>70</sup> por el que Josefa alcanzó la gubernatura.<sup>71</sup> Según ellos, se rumoraba en los alrededores que Josefa trajo unos camiones “llenos de yoris” para que votaran por ella, a cambio, les daría dinero y compraría su voto; el equivalente a “una torta y un refresco” de la política mexicana.

Josefa no era la candidata preferida por el presidente municipal en turno, por ello (dicen algunos) se valió de estrategias clientelares para alcanzar el poder. Jamás le pregunté a Josefa por qué decidió ser Gobernadora, pero en el tiempo que la conocí y por lo que conversamos, interpreto que se debió a un asunto de coyuntura. El grupo Antorcha Campesina la apoyó, para hacerle presión al presidente municipal, que en ese tiempo era de una corriente partidista contraria a éstos. Quizás no era la mejor candidata, pero sí la que al parecer podría movilizar a los indígenas.

Aunque los kobanarom asuman que su cargo es de liderazgo moral y no dentro de la lógica política del país, sus comicios se realizan conforme a las normas convencionales para puestos de elección popular: el Consejo de Gobernadores Indígenas emite una convocatoria, se inscriben los candidatos, ponen una urna en el centro ceremonial y los habitantes de las localidades aledañas emiten su voto (ver capítulo anterior). Se supone que los yoris no deben intervenir en el proceso, pero nunca hay certeza de que esto ocurra. Todo lo contrario, existe la tensión de que el proceso no fue transparente, la duda de que los yoris metieron su mano, o de que los yoremes se vendieron por una prebenda, una despensa, un bulto de lámina o una módica cantidad de dinero. Al principio creí que esta situación ocurría sólo en Mochicahui, más tarde descubrí que era propia de todos los centros ceremoniales.

---

<sup>70</sup> Este no es el término que me dijeron las personas, pero destacaron los matices fraudulentos e “ilegales” que oscurecen la obtención del cargo de Josefa. Me tomo la licencia etnográfica de equiparar este hecho con el ya añejo problema de representación democrática del país y la sensación de fraude en las elecciones para puestos públicos del país.

<sup>71</sup> Tampoco este nombre es el oficial, aunque la palabra kobanaro se traduzca formalmente como Gobernador Tradicional. Utilizo este término como un juego de lenguaje para ilustrar el valor político y económico que los yoremes le atribuyen al cargo y a quien lo ostenta.

El kobanaro es una investidura muy criticada en las localidades, tanto en los rituales como en la vida social y política. Representa la corrupción del sistema político, alguien que en lugar de ser un intermediario entre el Estado y los yoremes, es un oportunista que busca el beneficio propio. En mi estancia, siempre percibí un halo de misterio en torno a los kobanarom, no sólo por lo que conversé con algunos, sino por lo que decían los demás de ellos. En ocasiones me parecían agentes capaces de manipular cualquier situación a su antojo, en otras, carentes de astucia para moverse en contextos de poder más amplio y solamente seguir las instrucciones de los funcionarios de CDI y los ayuntamientos municipales, que eran con los que mantenían un contacto más estrecho.

Este análisis muestra parte de la superficie donde se asientan las categorías identitarias, la presencia de la política estatal y las luchas de los partidos por establecer su hegemonía. Por ello, las respuestas de Romualdo me parecieron formales, propias de quien ejerce con habilidad su oficio de político. Me revelaba cuáles eran las fronteras identitarias entre yoris y yoremes, y la solidez de su organización. Colocaba a la ritualidad como un criterio importante para ser yoreme, sin explicarme que esta configuración identitaria está estrechamente relacionada con redes clientelares. Mi presencia representaba un acomodamiento por el que la facción de los kobanaros podría canalizar sus demandas.

El detalle de su hijo desafiaba la definición nítida de las categorías definidas por Romualdo, al exagerar en la indumentaria de una figura ritual. Por tanto, lejos de un enfrentamiento y separación tajante entre yoris y yoremes, la dinámica clientelar muestra que en ocasiones esta dicotomía se desdibujaba frente a otras divisiones preponderantes en distintos momentos, como las elecciones de los kobanaros y la ritualidad. En estas situaciones aparecen otras dicotomías como opositores y oficialistas o falsos y verdaderos oficios rituales, respecto a la línea política dominante en el municipio. Aunque Romualdo quería que notara “causa étnica” dentro de la organización indígena, era evidente que había matices más complejos de subjetividades y afinidades partidistas.

Mi ingenuidad daba por sentado que lo yoreme equivalía a una identidad indígena y que debería primar por encima de cualquier lealtad política. Mi actitud inicial fue interpretar este fenómeno como resultado de una suerte de “falsa conciencia” creada por el clientelismo y faccionalismo del PRI, partido históricamente influyente en la historia de los yoremes. Creía que esto era una fuerza que se imponía a los yoremes desde un ámbito

exterior a ellos, los fragmentaba y les impedía ver que sus “verdaderos” intereses deberían ser la formación de un frente común.

Poco a poco, me di cuenta que esta interpretación se basaba en una lectura engañosa superficial y en última instancia paternalista, que pasaba por alto el peso de las experiencias históricas que han constituido, y siguen constituyendo las subjetividades indígenas en Sinaloa (Gordillo, 2009: 257). Sin embargo, Romualdo parecía un agente especializado en detonar la performatividad de dicha ilusión, justo por su experiencia priista y su habilidad para inmiscuirte en sus asuntos.

Ese momento no era la excepción, al cruzar el umbral de la oficina de los kobanaros me invadió una sensación de incertidumbre, de que mi presencia no causaría tanto asombro. Sobre todo, me daba la impresión de estar en medio de asuntos ocultos. Se preguntará el lector las razones de este temor, de esta sospecha, pero lamento todavía no tener una respuesta concreta.

Únicamente conservo mi diario de campo y creo que es parte de esas experiencias que guían los encuentros con lugares y personas en el trabajo de campo y que a veces se presentan de manera clara o confusa, sin una razón precisa de su aparición. Entré y saludé a una joven, que resultó ser secretaria de la oficina, me indicó que la reunión estaba por iniciar, me ofreció café y acepté.

El lugar tiene la estructura de una casa pequeña. Adentro había un escritorio y un enfriador de agua, en las paredes estaban pegados unos recortes de periódicos referentes a las fiestas de la Semana Santa y la convocatoria para proyectos culturales de distintas instituciones. Hay una habitación donde se encuentra una mesa con muchas sillas blancas de plástico, eso no dejaba lugar a dudas que ahí es donde hacen las reuniones; Romualdo me saludó, me presentó a sus compañeros, quienes también me saludaron con el característico “ketcha aleya” (Buenos días).<sup>72</sup> Josefá llegó acompañada de su hijo pequeño, con quien reñía porque no obedecía las órdenes de su mamá para que se estuviera quieto. Entró junto con Romualdo a la habitación, pero no me dieron autorización de acercarme,

---

<sup>72</sup> Una traducción literal sería “estás alegre,” un saludo más completo sería Lios enchi ania bo ketcha aleya “Dios te ayude, estás alegre.” Sin embargo, no son precisas las explicaciones sobre el significado literal o esencial del saludo. Este se puede contextualizar a buenos días, buenas tardes o buenas noches, que es como generalmente lo entendemos los no hablantes del yorem nokki. En ocasiones, cuando alguien ignora la respuesta al saludo que sería “Ke tuuri” (estoy bien) o “Liosen chokore ke tuuri” (gracias a Dios estoy bien); respondes con un simple buenos días o según el contexto.

me quedé en el pasillo y escuché que conversaban en yorem nokki. No entendía nada de su charla, pero a los cinco minutos aproximadamente me dejaron pasar y ahí empezó el ridículo y mi desarticulación.



Imagen 4. Reunión de *kobanarom* en julio de 2015.

Me correspondía hablar y presentarme, de manera fortuita asumí un compromiso que no tenía, pero fue porque mi discurso al principio fue ambiguo. Al decir de Kockelman (2004), mi posicionamiento (*stance*) fue puesto a prueba y evaluado por los miembros de este grupo, mi subjetividad como investigador y también como una persona honesta, representaba confrontar mi intencionalidad y mis relaciones sociales. Mi inicio no fue lo suficientemente convincente:

**GL:** Creo que varios de ustedes ya me conocen, principalmente doña Josefa (risa). Yo vengo de El Colegio de Michoacán, estoy haciendo una... un trabajo de investigación sobre las danzas y rituales yoremes de Sinaloa. Estoy en Mochicahui y pues... platicando con doña Josefa ¿Qué día? El jueves de la semana pasada, ella me dijo que había necesidades en los centros ceremoniales de tener este... instrumentos musicales, tener todo lo que se necesita para la cuestión de las danzas, pero que había poco conocimiento en la gestión de proyectos (tartamudeo, estoy nervioso y me

dio la impresión que mis oyentes se dieron cuenta) y pues me di a la tarea de investigar un poco que se necesita para plantear proyectos y poder bajar recursos de las instancias que los tienen ¿no?

**Kobanaro 1:** Esos proyectos que estás ofreciendo, ¿de dónde van a salir?

**Kobanaro 2:** ¿Es el estado no? son los que bajan aquí, los del PACMyC serán.

**GL:** El PACMyC es federal.

[.....]

**Kobanaro 3:** Ahorita sí se necesita por ejemplo, para los estudiantes, para la juventud, porque muchos músicos ya están viejos, ya no pueden tocar, pero tampoco hay juventud que se avoque a eso, a enseñar [...], pero si hay muchachos que quieren aprender a tocar, pero no tienen instrumentos.

Me sentía inseguro, mi intención era apoyar en la gestión de los kobanaros, orientarlos sobre los lineamientos y los planes operativos de los proyectos económicos y culturales de las instituciones gubernamentales. Entiendo que mis propias palabras, mi stance, crearon ambigüedad, me evidencia mi tartamudeo y la falta de precisión con las fechas y mi labor de investigador. No aclaré que solamente era un estudiante de antropología que hacía investigación y mi ayuda en la gestión solamente representaba una retribución al trabajo colaborativo de mis interlocutores, sino que me comprometía a algo en lo que no tenía gran destreza. Proseguimos con ese diálogo:

**GL:** Otra cosa que yo estuve checando, es que por ejemplo, hay otros estados en los que hay proyectos que si se están dando en su mayoría, y aquí casi no se están aprovechando, y esa es la cuestión. Por ejemplo, ustedes, a la gente que conocen que a lo mejor tocan un instrumento, que puedan ellos mismos dar talleres a otros mediante un proyecto. Entonces, hay proyectos en los que se pueden beneficiar, dándoles los recursos para que den los talleres. Ellos mismos, ustedes mismos, digamos... por poner un ejemplo, para ser más entendibles. Ustedes si conocen a una persona de su comunidad ahí que digan “no pues él sabe tocar el arpa, queremos que él de un taller a los demás”. Que la comunidad en este caso Mochicahui, por ejemplo... también podemos ayudarlos en decirles cómo pueden hacer un proyecto que les dé los recursos para que esa misma persona les dé un taller entre ellos, osea entre ustedes, para que haya más gente que aprenda este... a tocar arpa por ejemplo y que así se vaya cubriendo más esa necesidad mediante ese aprendizaje. Pero muchas veces, por ejemplo, no se hace porque no saben cómo, entonces cómo van a aprender, porque se les hace difícil por el desconocimiento que tienen pues; pero en un taller, aquel que sabe para empezarlo tal vez le faltaría un recurso pues. Entonces hay recursos para

esos proyectos, pero a lo mejor se ignora ahí que hay esa manera de poder emplearse para poder que en este caso haya más personas que puedan manejar un instrumento musical. Entonces, nosotros le decíamos a ella...

**Romualdo:** Hablé con el director de asuntos indígenas en el Ayuntamiento y yo no he visto que bajen proyectos. Sería bueno que diera una explicación de cuantos proyectos tienen en el ISIC (Instituto Sinaloense de Cultura) [...] Y usted nos diría cómo hacer los proyectos y hacia donde canalizarlos, que es la pregunta de don Mateo.

[.....]

**GL:** Yo estuve con Servando Bojórquez el de CDI, el lunes. Le pedí formato de proyectos, porque para meter los proyectos es un formato que ellos dan. Servando (ríe) como era de esperarse, no me quiso proporcionar los formatos. Ahora, la cuestión es que cada año cambian los formatos, pero no cambian mucho, creo ¿Qué será?, si acaso cambian una o dos cosas y para poder que se apruebe el proyecto tiene que elaborarse pensando en lo que en ese año es como el punto principal del gobierno. Por ejemplo, el año pasado se le dio prioridad a los proyectos que eran de alimentación, por la Cruzada Nacional contra el Hambre. A los de cultura casi no se les dio prioridad. Este año creo que recortaron el presupuesto para cultura, pues hay menos proyectos. El próximo año no sé lo que vaya a pasar, pero la intención de nosotros sería este... decirles cuales son las instituciones donde ustedes pueden meter proyectos y darles cómo algunos puntos guías para hacerlos, porque este... pues... cuando uno pide, uno tiene que decir por qué y para que, para poder que la petición se cumpla y es lo que se tendría que aprender a elaborar bien. No sé si hay alguna duda o...

**Josefa:** Sí, yo por eso lo invité, porque hay personas que han bajado no un proyecto ni dos, han bajado... están bajando proyectos. Todos los años, cuando ellos ya saben que abren la ventanilla, ellos son los únicos que están bajando proyectos, yo me he dado cuenta. Entonces, a mí si se me acerca uno es imposible. Cuando CDI nos avisa de los proyectos, nos avisa ya faltando una semana y entonces en una semana ya no alcanzamos a hacer nada.

**GL:** No pues no.

**Josefa:** Ahí nos quedamos queriendo hacer nada y no logramos nada. Entonces yo por parte de mi centro ceremonial, yo si le pedí a él [yo] ese apoyo, que me apoye... es más, quisiera llevármelo yo hasta por las comunidades para meter un proyecto de cada comunidad, porque si hace mucha falta. Yo sola no lo voy a lograr porque lo hemos intentado y nos quedamos a medio camino porque el tiempo es muy corto o porque no tenemos ese... pues yo siento que no tengo ese conocimiento, y el que sabe no muy fácilmente te dice. Ahí está Joaquín Valenzuela, es muy amigo mío; él está bajando dos o tres proyectos por año, pero él nunca me dice haz esto.

Por eso les digo que el que conoce no te dice y no sé pues... yo por eso los invité a ellos [...] sí, ya tiene todo (Joaquín Valenzuela), de hecho le acaban de dar dos proyectos ahora en estos días, y a mí me consta porque yo se los sello y se los firmo [reprenden a doña Josefa uno de los kobanaros, diciéndole que eso no se debe de hacer, es casi un delito para los kobanaros] Pero porque él sabe, él sabe documentarlos y yo no sé, y le pido de favor “Joaquín, ayúdame”.

**Kobanaro:** Quedamos aquí que a nadie que no se beneficie... es de Constancia es de tu centro. Mientras no se beneficie el Centro ¿por qué tienes que firmarle un documento?

**Josefa:** Porque él lleva las danzas a mi centro ceremonial, esas danzas.

**Kobanaro:** Ahí tenemos el problema pues, pero él no es monarca, no es pascola...

**Josefa:** No es nada.

**Kobanaro:** No es músico mayor.

Ahora Josefa fue la escrutada, mientras yo continuaba con mi salvamento de la situación. Romualdo esperaba la respuesta, como si yo fuese empleado de alguna institución. Era un yori proveniente del Colegio de Michoacán, sin ninguna injerencia en la administración pública, pero debido a esa confusión sobre mi rol de investigador, mi inseguridad (e ingenuidad) por no sondear esas arenas movedizas me llevaron al juego de ser una autoridad discursiva.

Más que interpretar los gestos acusadores y el tono irónico de Romualdo, existe una pregunta clave que llevaría hacia adelante el análisis: ¿Qué era lo que yo tenía que revelar? Este ridículo ante los kobanarom me hizo pensar que lejos de las cosas o hechos que mi presencia pudiese trastocar, importaba lo que yo fuera capaz de decir, o en todo caso a quienes les revelara información. La falla de Josefa al referirse a Joaquín Valenzuela evidenció el secreto a voces, fue un traspies que más que situarla como una ignorante e ingenua, la volvió imprudente porque rompió con ese silencio inquisitorio y mostró una complicidad con esas prácticas subrepticias y restrictivas, pero que resultan cotidianas entre los yoremes.

Josefa intenta salvar la cara con una línea que justifica su desconocimiento sobre la habilidad de Joaquín Valenzuela (Goffman, 1970), pero evidencia la debilidad del sistema de gobierno yoreme. Apela también a la idea de las actividades rituales para permitir la

gestión de esos proyectos. La estrategia de los otros kobanarom consistió en reprender a Josefa, y apelar a la legitimidad del Consejo de Gobernadores Tradicionales de El Fuerte,<sup>73</sup> por ello su estilo despersonalizado y vigilante de que se cumplan las normas de la institución.

Este momento ridículo, para ser los inicios de mi trabajo de campo, fue fundamental, pues accedí a un espacio donde algunos de mis interlocutores debatían y se confrontaban. Acordamos una fecha exacta para que yo impartiera una charla al respecto, pero jamás se llevó a cabo, yo no mantuve la iniciativa y ellos tampoco. Sin embargo, jamás fui invitado a ninguna reunión y la mayoría de las veces llegaba de improviso, me entrometía y para justificar mi presencia tuve que repetir como si se tratase de un ritual, que era investigador proveniente de Michoacán.

La mayoría de las ocasiones, entablaba conversaciones que eran interrumpidas, yo hacía preguntas sobre la ritualidad yoreme y ellos me leían los reglamentos de la CDI o me platicaban alguna historia relacionada con la apropiación de recursos, símbolos y espacios sagrados por parte de gente que no era yoreme. Unas veces me decían que primero mirara y luego preguntara, o que escuchara lo que ellos tenían que decirme y cuando por fin tocábamos el tema de la ritualidad, me contaban sobre la organización de las pajkom y su estructura, las gestiones que se hacían para conseguir o comprar la parafernalia ritual, la importancia de cada ritual según el centro ceremonial y sobre todo, las peripecias personales que atravesaban en la obtención de recursos y sus estrategias de gestión. Llamó mi atención el marco burocrático y el tono institucional donde hablábamos de la ritualidad, cómo si esta se tratase de un rubro o itinerario de agenda que debía cumplirse. Nuestros diálogos adquirieron diversos matices, desde la formalidad entre funcionario e investigador, hasta un clima coloquial de murmullos y chismorreo.

Comprendí que debía ser más cauto para preguntar o no preguntar, que del mismo asunto de la ritualidad se derivaran distintas cuestiones. En una ocasión, mi aparición fue oportuna. Los kobanarom del municipio de Ahome discutían en una reunión informal, la propuesta de un reglamento expedido por la Comisión Municipal de Asuntos Indígenas en el Ayuntamiento. Solicitaron mi opinión sobre el documento y evidentemente apoyé el punto de vista de los gobernadores, que defendían el aumento en la asignación del

---

<sup>73</sup> Ese es el nombre oficial

presupuesto “para los indígenas.” Destaco estos pormenores porque me sentí ridiculizado y esto no fue un fragmento marginal de mi experiencia etnográfica, sino una coyuntura que me permitió acceder a un espacio habitable donde fluía información pública, pero al mismo tiempo restringida a un círculo de relaciones.

Asimismo, dentro de ese halo de misterio del que ya hablé, presente en la figura de los gobernadores como figuras políticas, también encontré otros asuntos menos halagüeños, concernientes a sus relaciones más íntimas, sus identidades sexuales y el entredicho de su pertenencia étnica. El lector notará como en las conversaciones resaltaron algunos nombres, cuya mención los situaba en ese campo de ocultamientos y desentrañamientos ¿Qué representaban estos nombres que aparecían como semejanza y antítesis de quien los mencionaba?

Con esto enfatizo la metáfora del teatro identitario, pues entraron y salieron de escena infinidad de personajes. En ocasiones, conocí aspectos de las personas, más por lo que decían los demás, que por ellos mismos. Diré que estos rumores (que es una manera políticamente correcta de llamarlos) no solamente agregaron cierto sazón jocoso a mi etnografía, servían para diseminar y adquirir poder propio por parte de quien los enunciaba, denostando a quienes consideraba sus contrarios.

Lejos de tomar los juicios de mis interlocutores como falsos o verdaderos, los considero como deslices de estabilización/desestabilización de la identidad y subjetividad de las personas. Es decir, los sitúan como actores/espectadores de un performance identitario y se evalúa su autenticidad más allá de sus características “indígenas.” Éstas se encuentran traslapadas con aspectos idiosincráticos y subjetivos dentro de un marco de poder contrastante. Me baso en la ritualidad yoreme como el principal punto de partida para estudiar estos deslices identitarios, no sólo porque la mayoría de mis interlocutores están inmersos en ese entorno y por ende, me hablaron de sus experiencias, sino porque es lo que tiene más peso en la vida de los yoremes y en el espacio público regional. Es lo que otorga visibilidad y recrea ciertas pautas que se inscriben en un imaginario nacional de la indigeneidad, lo que Paula López (2017: 135) entiende como régimen nacional de alteridad: “un localismo, una singularidad, fundado, paradójicamente, sobre los principios ideológicos de la retórica nacional.”

A simple vista, la imagen pública de la indigeneidad yoreme, construida desde la ritualidad en sus centros ceremoniales y performances en festivales y eventos culturales; no difiere del relato nacional y el cariz del Estado. Es decir, pese a las diferencias particulares de los yoremes con otros grupos indígenas, tanto culturales como en la introducción de la retórica estatal, son presentados como un grupo, una etnia<sup>74</sup> con un pasado ancestral anterior a la formación del Estado, y una estructura cosmológica resistente a la historia y el poder hegemónicos.

No pongo en duda tales razonamientos, sino pretendo una aproximación en una escala más pequeña que muestre cómo precisamente éstos forman parte de un sentido común y son incorporados de diversas formas a ciertas prácticas y subjetividades asociadas con lo yoreme ¿Cómo convergen alrededor de la ritualidad yoreme distintos elementos que se traslapan en escena? ¿Cuál es la relación entre la ritualidad, los intereses políticos y las adscripciones identitarias de los actores? ¿Es sólo una manifestación de la indigeneidad lo que condensan estos actos rituales y disputas por el control de la pajko? A continuación presento unas referencias etnográficas que ayudarán a responder estas interrogantes.

### **3.3 El buscador de yorem go'im y yoris locos**

Durante la pajko de la Virgen María en Mochicahui, en el verano de 2015, les ayudé a los fiesteros a limpiar el centro ceremonial desde muy temprano. Acompañé a Josefa a la tienda, por víveres para la comida y en el trayecto me explicó el calendario ritual de Mochicahui y de otros centros ceremoniales. También me platicó sus experiencias en la gestión de recursos y su relación con los devotos de los rituales. Todo lo que decía me lo traducí al yorem nokki (lengua yoreme) y entendía algunas de las frases simples. Por momentos nos reíamos juntos de algunas bromas que ella hacía con respecto a la pajkom y a algunos fiesteros que catalogaba como invasores, ajenos a la ritualidad que sólo se acercaban movidos por algún interés económico y no una devoción religiosa.

En ese momento, ponía atención a la eficacia y realización de los rituales y trataba de hacer las preguntas al respecto. Josefa me respondía de buena manera, pero enfatizaba su

---

<sup>74</sup> No uso este concepto desde lo antropológico, porque el objetivo no es definir si este grupo es o no es una etnia en sentido estricto. Tomo el término desde la perspectiva etnográfica, desde el punto de vista de los actores, ellos se piensan como una etnia y así lo manifiestan públicamente.

gestión como gobernadora de Mochicahui y sus avatares por conservar el cargo a pesar de las artimañas de un político local por destituirla. Presumía con gran orgullo su capacidad de organización y su compromiso con la gente; pareciera que se encontraba en su campaña política y yo tuviese que emitir un voto de aprobación. Me narró los detalles sobre la anterior pajko de la Virgen: Miguel Castro, un fiestero de Mochicahui, intentó sabotear el ritual, se gastó el dinero que “ELLA (sí, ella) había conseguido.” Por fortuna, la pajko salió de forma improvisada, vinieron unos cuantos músicos, un pascola y un venado y la sacaron adelante.

Cuando fui por primera vez a la enramada del centro ceremonial en Mochicahui, Miguel Castro fue mi anfitrión, me recibió con quejas e insultos sobre Josefa. Afirmaba que ella era una ladrona y una farsante, alguien que ni siquiera profesaba devoción a los santos. Por su parte, Josefa acusaba a Miguel de ser un entrometido y egoísta, pues era fiestero desde hacía más de diez años y no otorgaba su lugar a otra persona. Un fiestero adquiere su compromiso por tres años, más uno extra o “de pilón”. Una vez transcurrido este tiempo él habrá cumplido su promesa de pajko al santito y es hora de buscar quien lo sustituya (cuetear).

Miguel había tratado de ser kobanaro en varias ocasiones, pero no lo había conseguido y circulaba siempre por el centro ceremonial hablando mal de quién ostentara ese cargo. Cabe resaltar que no era el único “fiestero eterno,” junto a él se encontraba Demetrio Jiménez, otro anciano que tampoco mantenía buena relación con Josefa.

Como ya lo he mencionado en el capítulo anterior, ninguno de los centros ceremoniales mantenía una estructura ritual sólida, los grupos de fiesteros eran dispersos y la gente entraba y salía de ellos cuando quería. Incluso, tras cumplir el periodo del compromiso, si no había algún interesado en participar de la organización de la pajko, el antiguo fiestero volvía a tener su lugar, algo así como un tipo de reelección.

Para cada nuevo kobanaro, ver a alguien como Demetrio y Miguel representa su legitimación en el cargo, es la muestra fehaciente de que se hacen las pajkom y pueden conseguirse los recursos con la CDI. Sin embargo, lo que al principio es un ejercicio de legitimidad, en situaciones posteriores se disloca y se vuelve problemático, pues tal como ocurría en Mochicahui, Miguel era un opositor persistente, que siempre obstaculizaba

cualquier movimiento de Josefa.<sup>75</sup> Aunque ella decía que únicamente se defendía de los ataques, no es de extrañar que también aprovechara las oportunidades presentes para imponer su autoridad.

Justo en esos días, Josefa todavía evocaba el increíble día de su elección:

“El día de las votaciones no viene a votar (Miguel), para luego él impugnar, que porque no lo tomaron en cuenta. Nunca vota cuando hay cambio de gobernadores [...] Y ahora me pide a mí que le haga un acta constitutiva para que la gente ya lo tome en cuenta ¿usted cree que le voy a dar el acta para que luego la gente me la ande echando en cara? Pobrecito, tiene ganas, pero cómo les va a dar el puesto una pues, si están bien quemados con la gente. Pobrecito, está como mi compadre Herminio, todo el tiempo participa y sale con 14 votos [...] Ah decía que yo había comprado los votos ¿Con qué? Si ya vio usted como vivo. Apenas tengo para comer, menos para comprar votos. Yo tuve 236 votos contra 64 de mi comadre Oralia, una del 2 de abril [...]. También me cargaban loca diciendo que yo había comprado los votos. (Diario de campo, Mochicahui, 2015).

Así como lo decía, de manera tácita y clara, se asemejaba a la elección de cualquier puesto de representación popular en el país. Representaba un tipo de legalidad democrática dentro de prácticas electorales convencionales, repleta de los vicios y antivalores del Estado, como el fraude y la compra de votos, pero incorporado a la organización política de los yoremes y sobre todo, en la experiencia vivida de Josefa.

Esto se volvía una proeza, algo relevante que le otorgaba respeto y honestidad ante los suyos. Además, también era militante de Antorcha Campesina, donde obtuvo algunos beneficios económicos, pero esto, según ella, no la convertía en ninguna extensión de poder, sino en alguien respetable, una líder que no viola los preceptos legales. Se sentía orgullosa de “andar en la lucha” y de haber participado seis años atrás, en la campaña del expresidente municipal, Víctor Sarmiento. Era la primera vez que en el municipio de El Fuerte, un candidato del Partido Acción Nacional (PAN) derrotaba al PRI. Posteriormente, otro candidato del mismo partido lo sucedería en la presidencia y Josefa afianzaría sus vínculos con el poder local.

Ese día yo fui testigo de su esmero y desmedida labor para que todo saliera excelente. Miguel y ella no discutieron ni antes ni durante la pajko, convivieron y

---

<sup>75</sup> Como el lector lo notará, no es el único tramposo que encontraremos en esta etnografía, los lugares que visité y las personas que conocí estaban ligadas a las argucias de la chapucería y el engaño.

participaron charlando sólo lo necesario. Días después me enteré que son compadres (o lo eran). Dicha relación de compadrazgo había sido trastocada por la dinámica clientelar y la creencia en que todo aquel que ostenta un cargo lo utiliza para enriquecerse con la política o los recursos estatales destinados a los indígenas. Esto implica que ambos se acusen de acciones inmorales, ajeno a lo que los define no sólo como yoremes, sino como indígenas. Es decir, la posición de sujeto es la indigeneidad, la cual se perdería con el enriquecimiento ilícito o poco legal, o bien, aprovecharse de “lo que les corresponde a los indígenas” (Diario de campo, 2015).

En el crepúsculo vespertino, cuando el calor descendió, nos sentamos bajo un árbol y esperábamos la caída de la noche para iniciar la pajko, mientras llegaban los oficios y los otros fiesteros. Junto a nosotros estaba un señor en estado de ebriedad quien rasgaba las cuerdas de una guitarra. También se encontraba un joven, alto, de tez morena, corpulento y con el cabello largo; me miraba de soslayo, como quien escudriña a alguien que no conoce.

Tanto él como yo disimulamos el asombro, sobre todo cuando Josefa le platicó todo lo que yo le había ayudado durante el día. Intuyo que previamente ella avisó a todos de mi presencia, porque muchos de los presentes me trataron con suma naturalidad. Me pregunto ¿no implicaba esta pajko un esfuerzo político para quedar bien, para agradar al que viene de fuera? ¿Representaba una manera de causar buena impresión?

El joven se llama Luciano “Lus” Castillo y apenas se iniciaba como pascola. Ese día tendría la oportunidad de demostrar sus habilidades en Mochicahui. Lo menciono de esta manera, porque justamente, él iniciaría un diálogo sobre la importancia de mantener el compromiso como fiestero y el cumplimiento estricto de las reglas en el ritual, la importancia del respeto a los santos y las promesas. Josefa lo secundó y una vez más evocó otra de sus experiencias políticas. Lus apoyaba la perorata de la gobernadora y ahora eran dos los que abonaban a los chismes y mala voluntad para con Miguel Castro.

Continuaba con mis preguntas sobre los rituales y Lus procuró responder de forma tajante y convincente mis inquietudes, mostraba aplomo al conversar conmigo y llevado por la situación asumí que él sería un interlocutor apropiado para adentrarme a la ritualidad. Así continuamos por lo menos otra hora, Lus se reía socarronamente cuando fotografiaba algunos de los espacios del centro ceremonial, hasta que se retiró de forma intempestiva.

Oscurecía, las fiesteras vigilaban la cena y atizaban el fuego en la hornilla; me ofrecieron café y me senté al lado de otras personas, hablábamos sobre la pajko, me explicaban como era antes y como es ahora. En esas historias había un sentimiento de nostalgia hacia una “tradición politizada” (así la categorizaron). Justo en esa parte llega Josefa, acompañada por Chayo Gordo, su compadre, quien sería Pascola Yowe (mayor) en la pajko.<sup>76</sup>

Chayo me observó detenidamente y a diferencia de Lus, no mantenía interés en explicarme nada. Se involucró como oyente en nuestra conversación. Fue justo ahí que elaboré una pregunta que resultó mágica, porque desencadenaría una amena discusión: ¿Se dice yoreme o yoleme?<sup>77</sup> Había escuchado ambos etnónimos de forma indistinta y creí que su significado no era el mismo. Algo similar me sucedía con yori y yoli, pero en este binomio si existían definiciones establecidas. Yori se entendía como lo opuesto al yoreme (el que no respeta) o el blanco, el que no es yoreme; yoli se entendía como bravo, y ya esta palabra tiene una connotación compleja fuera del yorem nokki.

Me pregunto hasta qué punto la imbricación de la “tradición politizada” es parte del mismo complejo identitario yori-yoreme que resulta inevitable no hablar de ella, aunque la mayoría de las veces mis interlocutores la presentaban como un aspecto impropio y externo a la indigeneidad. No obstante, en todo el día las disputas políticas y la falsedad de algunos kobanaros y algunos oficios fueron nuestros temas de conversación. Justo entonces Chayo se levantó de su asiento y nos interrumpió, quería responder la pregunta, y al tiempo que abría una lata de cerveza nos dijo:

Muchos dicen indígena, pero indígena es... está bien la palabra, pero perjudica mucho a los yoremes, porque los indígenas apenas se pueden decir... en su historia es indígena, pero ahora es yoreme [...] Los yoris son los que no saben hablar la lengua, que no la entienden. Como dice el dicho: ahora el yori quiere ser yoreme y el yoreme quiere ser yori. Nosotros hemos platicado de eso para que no se pierda la tradición de los yoremes [...] Si un yori y un yoreme se casan y los hijos hablan la lengua son yoremes. Sí sirve que hablen el español para que el yori no vea abajo al yoreme. Porque los yoris quieren ver muy abajo al yoreme, pero no saben que el yoreme tiene

<sup>76</sup> El pascola yowe es quien dirige el ritual, recita el sermón al santo y controla los ritmos de la pajko. Es el que baila el primer son y marca los pasos a seguir.

<sup>77</sup> En yorem nokki serían yoremem o yolemem, desde mi punto de vista, representan variaciones dialectales, puesto que ambas palabras las escuché de manera indistinta en las charlas cotidianas y los eventos políticos.

más apoyo que el yori, el gobierno ahorita tiene mucho apoyo para los yoremes (Diario de campo, Mochicahui, 2015).

Chayo despertó la curiosidad de Josefa y uno de sus compadres, que también se encontraba con nosotros, de inmediato se sumaron a la charla, pero lejos de responder la cuestión, hizo más complejo el asunto al agregar una relación con lo indígena como categoría de identificación. En realidad la convirtió en una discusión que una vez más invocaba al Estado, reafirmaba nuevamente la lógica clientelar sobre la captación de recursos que se convierten en prebendas. Su definición describía los bloques heterogéneos de las categorías identitarias, su dimensión de clase y la presencia del poder político local. Daba una idea implícita de los deslices performativos puestos en escena a la hora de obtener algo o acceder a un espacio de poder.

Observé detenidamente a Chayo: era de baja estatura, obeso (de ahí su apodo), de ojos claros, una capa de canas en su cabellera y tez blanca; se percibía como una persona tranquila y sensata. Justo por lo que dijo le pregunté a Chayo: ¿usted es yoreme? y esta fue su respuesta:

Yo soy yoreme güero, mi papá era blanco también, pero mi mamá no sabía hablar la castilla (el español), mi papá si sabía; mocha (incompleta), pero la sabía. Entonces yo no puedo ser yori, porque mis padres fueron yoremes (ibíd.).

Introdujo una discusión sobre el uso de la lengua yoreme para realizar proyectos culturales en las comunidades indígenas y que no se beneficien agentes externos ¿Acaso esto no tenía algún vínculo con la problemática de Miguel Castro y Josefa? Aunque mi intención era conocer en profundidad la organización de una pajko, el centro ceremonial era también un espacio que visibilizaba la influencia del indigenismo y el Estado en la ritualidad. Sebastián, el compadre de Josefa también intervino mientras Josefa y Chayo hablaban en yorem nokki y se reían con un dejo de burla en sus rostros. Esto transcurrió así:

**GL:** ¿Por qué dice usted que los yoris quieren ser yoremes y los yoremes quieren ser yoris?

**Chayo:** Porque hay yoris que quieren ser yoremes, les gusta pues... la tradición les gusta, por ejemplo un pascola yori, hay veces... hay muchos o pocos, o varios que ya saben hablar la lengua y algunos bailan mejor que nosotros. Entonces el yoreme en vez de querer aprender o dejar que aprendan, no quiere, porque no quiere dejar de hablar la tradición yori. Entonces ahí estamos mal porque el yoreme quiere ser más yori que yoreme, no quiere ser indio pues.

**Sebastián:** Como que se afronta a su origen, es más, los hijos de uno sí la entienden pero no la quieren hablar.

**Chayo:** Yo tengo tres hijos varones, yo soy pascola y ninguno de mis hijos quiere bailar, saben hablar la lengua, pero no quieren bailar.

**GL:** ¿Entonces no hay ninguna palabra para definir al yoreme que está cruzado con yori?

**Chayo:** Sí, sí hay. Por ejemplo, si el yori y el yoreme están cruzados ahí es una decisión de ellos mismos, de los papás y del plebe [sic], ya depende de él. Ahí el plebe puede decirle a la mamá o al papá “¿sabe qué? Yo quiero aprender esto, yo quiero ser yoremes igual que ustedes (ibíd.).

A medida que la conversación avanzaba, emergieron categorías más complejas que la clásica dicotomía mencionada y justo evocaron nuevamente otros nombres, como ha sido recurrente desde mi inmersión al campo. Pude corroborar que casi siempre existían sujetos que encajaban con alguna descripción o definición. Me contaron la historia del Indio Valo, un personaje de la comunidad de Jahuara II que era de piel blanca, pero hablaba el yorem nokki a la perfección y salía en un programa de radio, hacía ya varios años. Era referente de una autoridad discursiva dentro de ese conjunto de relaciones.

**Chayo:** Por eso te digo yo que los yoris quieren ser yoremes y los yoremes quieren ser yoris. No vamos lejos, con mi compadre Bernardo de los Ángeles del Triunfo, para el lado de Guasave.

**GL:** ¿Bernardo Esquer?

**Chayo:** Ese no es yoreme, es yori, pero él empezó a bailar venado, más antes cuando estaba nuevo era delgado él y ahorita sabe más palabras que nosotros. En palabras... cómo te diré... en palabras antiguas pues.

**Sebastián:** Como Chico Soto de Los Torres.

**Muchacho** (hablan al unísono): a ese Chico Soto así le decían, Yorem-yori [...]

**Chayo:** Habemos personas... por ejemplo yo... no te voy a decir que soy cien por ciento yoreme, pero yo me considero... me defiendo como yoreme.

**GL:** ¿Y qué significa yoreme?<sup>78</sup>

**Chayo:** Yoreme está curtido con yori y con indígena, por eso se dice yoreme, yori es yori y yoreme es yoreme, es palabra cruzada con los yoris y los yoremes.

Hice una mueca, sentí asombro y confusión al mismo tiempo. Me impresionó encontrar esos aspectos, esos contornos desbordados que para alguien que le interesaban los

---

<sup>78</sup> Esta pregunta se volvió muy recurrente durante mi trabajo de campo, desde los primeros días en Mochichui hasta los últimos meses en Juan José Ríos. Al principio representaba un hallazgo primario y una estrategia de inmersión, posteriormente me empeñé en evitarla, pero en la convivencia y las conversaciones con distintas personas, siempre regresaba a ella y comprobé que jamás había sido una interrogante sin sentido. Esto refleja los derroteros hacia los que conduce lo yoreme como una categoría de autodefinition.

rituales simbolizaban traslapes de fronteras identitarias, pero mi intuición (y formación) científica, aunque estuviese impresionada, tendía a la clasificación. Mis propios interlocutores ya ubicaban el devenir de estos deslices y en cierto sentido implicaría una carta de presentación ante cualquier investigador. De repente, Josefa y Chayo rieron, regresaron a su conversación en yorem nokki, externaron un gesto de complicidad y mirándome un tanto irónicos prosiguieron:

**Josefa:** Y más pobrecitos los otros Germán. El yori para nosotros todo el tiempo es “yori loco”, y nosotros “Yorem go’im” (hombre-coyote) [Suelta la risa, otra carcajada fuerte].<sup>79</sup>

**Chayo:** Hay una palabra que dicen “yori weyye, yori loko” ahí va un yori, un yori loco, y cuando dicen que alguien se murió, que tenía culpa, dicen Yorem go’im [parece ser que esa persona se convierte en algún coyote del monte], no hay yori go’im, puro yori loco.

**GL:** ¿Y mayo que significa?

**Chayo:** Pues eso viene de Sonora... por eso te digo que allá son mayos... “mayoachi en la lengua quiere decir “a la orilla”, la orilla de un río, la orilla de un arroyo, la orilla de una silla, la orilla de una cama [...] Yori es una persona que no conoce ninguna palabra de la lengua, que no la habla, y *yoli* es bravo. “Empo yori yoli” (Eres un yori bravo).

Hasta ahora, al acercarme a la ritualidad había encontrado esas categorías como directrices de la dinámica política y personal de mi contexto etnográfico. Por un lado, Josefa y Miguel Castro aparecieron como los signos de la legalidad y la ilegalidad, su disputa entrelazada con el ideario partidista local, reflejaba también sus aspiraciones individuales. Sabía que ante mi presencia ellos se descalificaban mutuamente, pero no había certeza de que en otros espacios fuera así, de ahí que esto es un dato parcial, un aspecto que interactuaba en algunas situaciones.

Por otra parte, la complicidad de Lus con Josefa, que trascendía la pajko, iba más allá de ese encuentro y el simple compromiso entre un pascola y la gobernadora de un centro ceremonial. Josefa era comadre de Bernardo Esquer y Lus también mantenía un estrecho vínculo con este personaje, quien le había transmitido la mayoría de sus conocimientos sobre los rituales y el oficio de bailar. Chayo Gordo también formó parte, en alguna ocasión, del grupo de Bernardo.

---

<sup>79</sup> Utilizo la letra K para la grafía en yorem nokki y la C para el español respectivamente.

Miguel Castro y Josefa recibieron en algún momento, los mismos recursos económicos. Ser compadres implicaba una ayuda mutua y una distribución solidaria de los beneficios, pero que a su vez ambos traicionaban su vínculo en aras de obtener el beneficio más lucrativo. Tiempo después me pregunté qué hubiese sucedido si no hubiese estado en la pajko, cómo hubieran sido las interacciones entre ellos sin mi presencia como etnógrafo y audiencia. Esto lo pensé justo por el significado tácito de esas categorías, pues abordaban lógicas de respeto e integridad moral.

En un primer plano marcaban una distinción entre buenos y malos, entre los farsantes y los auténticos, atravesados por la dicotomía yori/yoreme. Representaban por medio de un juego de palabras la originalidad o imitación burda de una pauta o acción asociada a lo indígena. Sin embargo, ¿no resultaba poco honesto hablar de alguien en una pajko? ¿Podría confiar en los yorem go'im o los yoris locos? o bien ¿Quiénes eran los yorem go'im y los yoris locos? Ubicar a ambos sobrepasaba –y complejizaba- la comprensión estricta de los supuestamente opuestos yoris y yoremes.

Para ejemplificar, diré que a partir de ese diálogo, me convertí en un cazador de yorem go'im y yoris locos. Posteriormente, me encontré con la categoría del *Torokoyori* o *Tolokoyori* (yori gris) que es más común escuchar entre los líderes indígenas y la gente de las comunidades. Con dicha categoría se refieren al yoreme que traiciona a sus coetáneos, que imita los ideales de los yoris o que sigue alguna corriente política ajena a los intereses de los indígenas.

No resultaría sorprendente que varios de los líderes que ya he mencionado en páginas anteriores, hayan sido identificados como torokoyoris, seguramente porque mantuvieron una línea de filiación priista, o porque renunciaron al PRI, -que en ese entonces administraba las retóricas de movilización y reorganización identitaria- para abanderar al PAN o a cualquier otro partido.

Desde esa conversación, invertí mucho tiempo hurgando en las formas discursivas y las dinámicas cotidianas de mis interlocutores con la esperanza de encontrar a alguien que encajara en estas clasificaciones. Casi tres años después, en la campaña proselitista de un candidato a la diputación local, (casualmente del PRI), un empresario y exfuncionario público de mucho arraigo en las comunidades yoremes nos invitó a su rancho, una gran finca ganadera. Ahí saludamos a los candidatos y se reunió todo el Consejo de

Gobernadores Indígenas y algunos oficios: pascolas, músicos y venados. En palabras de mis acompañantes: “fuimos de acarreados, pero hubo botana (comida) y cerveza a lo pendejo y con el calor se antojaban” (Diario de campo, 2018).

Uno de los kobanarom pronunció un emotivo discurso y en medio de la plétora se escuchó un grito: *¡Empo yori tori! ¡Cállate yori tori!* Descubrimos al emisor, era un pascola oriundo de Las Líneas, cerca de Mochicahui; quien con un rostro que reflejaba la ironía y el enojo mostraba su inconformidad ante todos. Le pregunté muy entusiasmado por el significado de esta categoría y caminando hacia el patio, sin verme a los ojos, me respondió: es una rata. Tori significa rata, y yori podría tener una connotación asociada al no ser indígena, inclusive si lo traducíamos de una manera literal, bien podría entenderse como “rata güera o rata blanca.”

Días después, asistí a una pajko y conversando con Melitón Yocupicio, un anciano yoreme que trabaja como maestro de yorem nokki en la universidad, me explicó que también existían los *yori chü* (yoris perros) que representan a los más arrastrados y serviles ante el poder, inermes ante la voluntad de los gobernantes no indígenas, lo cual resalta una connotación de arrastrado o lamebotas. Un opuesto sería el *yorem chü*, pero Melitón me aclaró que éste no existía, que en todo caso sería un yoreme simple, o el yoreme sería un yori chü, pero el yori sería llanamente un yori, un *yori loko* que quiere ser yoreme o imitar a los yoremes.

En esa misma charla supe de la existencia del *torokoyoreme*, que es similar a la del torokoyori (ídem). El torokoyori refleja una incompletud, alguien que ya no cabe en el sitio de los yoremes, pero tampoco en el de los yoris. El *torokoyoreme* es alguien que no puede ser completamente yoreme, pero tampoco es completamente yori ¿Acaso no son lo mismo ambas categorías? Pregunté infinidad de ocasiones a Melitón a quienes podría asociar dentro de estas categorías, como ubicaba a tales personajes, siempre permaneció parco y me respondió muy tajante: “hay muchos, de eso siempre hablamos en las fiestas y las reuniones” (Diario de campo, Charay, 2018).

Después de ese episodio, atribuí que estas categorías no eran substanciales, no reflejaban una identidad o una esencia fija y apriorística, sino todo lo contrario, eran relacionales, presuponían diferentes grados de verdad, de ser y de no ser. También remitían a la imitación, a establecer el modelo de un original y una copia, donde ambos eran

parciales y que atendían a los equilibrios móviles, a los circuitos de acciones encadenadas que se repiten y varían.

Podrían entenderse también como la parodia de alguien, una imagen caricaturizada de lo que se es, no se es o se aspira a ser, incluso (in)visibilizar lo que se es. Su principal característica es que se originaban en la interacción, podían diluirse y renacer en cualquier evento social e intercomunicativo. Asimismo, abren una especie de marco paradójico, donde se generan autoproposiciones contradictorias.<sup>80</sup> Por ejemplo, suponiendo que el *yorem go'i*, el *yori loko* y el *yori tori* sean un marco de interacción; contendrían dos proposiciones contradictorias.

Si estas categorías expresan la falsedad o autenticidad de alguien, están planteando una verdad. El *yorem go'i* miente y engaña, pero es hábil y al mentir dice la verdad sobre sí mismo. Lo mismo sucede con el *yori loko* y el *yori tori*, quienes son señalados como falsas imágenes de lo que proyectan, siendo esta cualidad su principal distintivo. En este caso, destaco la verosimilitud de los emisores, de los que construyen estas categorías ¿En qué momento, el más honesto y sabio de los yoremes tiene que participar en el juego de la demagogia?

Por aquellos días, acompañé a los fiesteros de Juan José Ríos a enganchar (contratar) oficios: venados y pascolas para la pajko de San Isidro, en el mes de mayo. En una de las comunidades a donde nos dirigíamos vivía un joven que había sido alawasim (alguacil) durante la Semana Santa,<sup>81</sup> pero en un arranque de furia, había golpeado a uno de los asistentes que se acercó al centro ceremonial. Durante días, esta noticia corrió como pólvora, hasta ser un chisme en diferentes versiones: desde que el joven estaba drogado, hasta que su víctima era su rival de amores y por petición de la amada él cometió tal abuso.

---

<sup>80</sup> Esto lo retomo de la paradoja de Epiménides: "Todos los cretenses son unos mentirosos", él era cretense. Foucault la retoma en *El Pensamiento del Afuera* (1997) y lo resume como miento-hablo. Gregory Bateson se inspira en esta paradoja para el análisis de marcos en su *Teoría del Juego y la Fantasía*. Esto significa que aún la ficción o una mentira, pueden ser puestas a prueba.

<sup>81</sup> El alawasim es un cargo ritual. Lo desempeña uno de los fiesteros y se encarga de vigilar el orden de la pajko, que no haya peleas y que no falte nada a los presentes. Anteriormente, uno de los fiesteros desempeñaba el cargo, pero ante la falta de éstos, en algunos centros ceremoniales, se contratan personas para que desempeñen el puesto, se les paga y se espera un buen desempeño por su trabajo.



Imagen 5. Centro ceremonial San Isidro Labrador durante la Semana Santa en Juan José Ríos.

Durante el camino, acordamos que de encontrarnos con este joven, nadie le avisaría sobre lo que hacíamos. A las cinco de la tarde, estábamos en casa de un viejo oficio conversando el incidente (chisme) ya mencionado y por una extraña invocación aparece el susodicho, nos pregunta que hacemos ahí y nos miramos unos a otros. Mis acompañantes le respondieron que iban a visitar un enfermo y yo era el médico que los acompañaba, por supuesto que no se creyó tal excusa, pero siguió de largo. La mentira en la que fui partícipe no fue sólo para que se alejara, también para romper el vínculo entre él y el centro ceremonial. Pues, según ellos, esa persona solamente quería obtener parte del dinero que se

utiliza para la pajko. Estoy seguro que él no se tragó el cuento, pero se alejó rápidamente y entendió que su presencia no era grata.

Meses después, los integrantes de la Academia de la Lengua Yoreme, inauguraron un curso de yorem nokki en Mochicahui y Melitón Yocupicio abrió la tribuna:

“Siempre hemos dicho que siempre ocupamos el apoyo de, en este caso, de los gobiernos, porque ningún pueblo podría alcanzar cierto desarrollo, sino fuera por el apoyo de los gobernantes. Los tres, decimos: Federal, Estatal y Municipal, que siempre han estado interesados en apoyar. Son los que nos han impulsado para poder abirnos –decía alguien ahorita- abirnos, tanto a los yoremes, porque ya no se puede ocultar como en otros tiempos, la cuestión del conocimiento. [...] Nosotros a los que no son yoremes, les decimos yoris. Algunos dicen que yori es el extranjero, otros dicen que es el hombre blanco, el de pelo en pecho. Entonces, no sé hasta dónde podrían llegar los yoremes si no hubiera este tipo de contactos [...] Tantas cosas han cambiado la vida del yoreme, debe existir más del ochenta por ciento –el noventa tal vez- lo demás ya es un compartir.” (Diario de campo, Mochicahui, 2018).

Uno de los yoremes más sabios pronunciaba tal discurso, -digo yoreme, porque nunca he visto que alguien ponga en duda la identidad de Melitón- y justamente por su reputación, resultaban creíbles sus palabras ¿No podría ser tomado él mismo como un torokoyori o yori tori qué se arrodillaba al poder del Estado? ¿No simbolizaba esto una traición a los yoremes? ¿Era una invitación a la política desde los ideales de los yoremes? Creo que la clave se encontraría en este traslape de desiderátums, en las identidades que describen estas categorías con la retórica político-estatal. Esa verdad a la que este señor aludió en su discurso es el *luturia* o *yö luturia*,<sup>82</sup> y le agregaría más complejidad al asunto pues ¿los lineamientos partidistas no estarían inmersos con esta verdad profunda?

Recordé otro momento, cuando meses antes, en una conferencia de historia regional en las oficinas de CDI, uno de los presentes habló con mucha vehemencia de la importancia de la historia yoreme, contada por ellos mismos y no por los yoris. El conferencista presentó su libro sobre la presencia de los jesuitas en el norte de Sinaloa, la particularidad de su argumento conquistó la sensibilidad de la audiencia: los jesuitas no ejercieron tanta influencia entre los yoremes. De inmediato, las opiniones de Bernardo Esquer, Romualdo

---

<sup>82</sup> *Luturia* es una palabra en yoreme para referirse a la verdad de algo. Generalmente se refiere a todas las creencias y la liturgia ritual sagrada de los yoremes. El *yö luturia* es el término más utilizado recientemente y un tanto oficializado, para referirse a las mismas cosas con una connotación superlativa. Es decir, *luturia* bien podría ser cualquier verdad, pero el *yö luturia* es una verdad superior y no accesible para cualquiera, es sólo de los yoremes.

Velázquez y Joaquín Valenzuela inundaron el auditorio; pero este señor, quien después me enteré, funge como curandero y dirige una Asociación Civil que gestiona recursos para las comunidades indígenas, expresó intercalando el yorem nokki con el español:

“Nuestros antepasados los traemos en nuestra alma. *Itom jiapsi, itapo jipure* [nuestra alma, lo que nosotros tenemos] *ka simem luturia Itom alma* [no todos saben la verdad de nuestra alma] [...] “Mis respetos para los investigadores [...] de una o de mil maneras nunca les van a decir la verdad ¿por qué? Por el respeto a nuestros antepasados” (Diario de campo, Los Mochis, 2018).

Tales publicaciones o manifestaciones abiertas de indigeneidad aparecen como reveladoras de secretos, el conocimiento que los más afortunados poseen. Esto contrasta con una idea más arraigada en las localidades indígenas, sobre la identificación de los yoremem auténticos como aquellos que no dicen nada, que permanecen callados. Se dice que pese a su silencio, conocen aspectos que como dijera un profesor indígena: “no conviene que sean sacados a la luz”. ¿No es acaso este halo de misterio lo que le otorga fuerza performativa al *yö luturia*? Lo que Yúdice (2002:59) define como “una representación pública de declaraciones sobre costumbres y valores sociales; una situación en que los oponentes podían, sin mayores dificultades, ‘oprimir los botones correctos’ y enloquecer a la parte contraria”.

El misterio, como principal elemento del *yö luturia*, se tornaría variable y ayudaría a configurar una ontología en torno a un grupo, que como ya he descrito anteriormente, dista bastante de ser homogéneo.<sup>83</sup> Cada centro ceremonial mantiene un calendario ritual diferente y más o menos activo que otros,<sup>84</sup> además de disputarse recursos y símbolos

---

<sup>83</sup> Mi apreciación por momentos coincide con la de Ralph Beals (1932), quizá el primer etnógrafo de los yoremem, que en la primera mitad del siglo XX, se refirió a ellos como un grupo “metido en sí mismo cuya estructura cultural es un misterio” [...] “No hay un punto en el cual realmente pueda enunciar un categórico: ‘Esta es una verdadera imagen de todo el comportamiento cahita’ (Beals, 1932: 324). La demás literatura antropológica señala a los yoremem como carentes de una sólida organización étnica y sentido de pertenencia grupal, debido a su distribución en núcleos poblacionales y no precisamente en una única aldea. (Figueroa, 1994; Crumrine, 1974).

<sup>84</sup> Existen los centros ceremoniales más antiguos, que se formaron como pueblos de misión durante las misiones jesuitas: Mochicahui, San Miguel Zapotitlán, Charay y Tehueco; frente a los más nuevos que han surgido como parte de los movimientos poblacionales que provocó la dotación ejidal durante la segunda mitad del siglo pasado, y los más recientes como Cerro Cabezón y Carrizo Grande, que han surgido como parte de negociaciones clientelares y políticas. No existe un reglamento o criterio absoluto que determine la formación de nuevos centros ceremoniales. Es el Consejo Supremo de Gobernadores Tradicionales de Sinaloa, el que determina, según las fiestas y el estado lingüístico de la comunidad. Aunque en esta decisión

rituales. Empero, más que diseccionar con más profundidad este concepto, lo sitúo dentro de lo que Kockelman (2013: 84) considera como un filtro (sieve), un mecanismo que sirve para separar lo deseado de lo no deseado, cuyo efecto modifica la percepción y el significado.

En este caso, el *yö luturia*, como filtro, recrea una ontología, pero no como sustancia intacta, sino como valor indexical; es decir, como una característica que permite cierto grado de transformatividad en sujetos particulares, mediante indicadores que identifican tipos particulares de individuos o cosas. Por ejemplo: la vestimenta, el tono de la voz, afiliaciones grupales o partidistas, etc. Estos indicadores permiten hacer inferencias: ¿Qué interpreto cuando veo una cruz a la entrada de los centros ceremoniales, en el rosario de los fiesteros, en el silencio de los yoremem más ancianos?

Con el relato de estas situaciones apunto las variables impredecibles de estas categorías, los movimientos performativos implícitos en su construcción sintáctica. Es decir, el más silencioso y sabio de los yoremes puede hablar del Estado y la política y el más falso o coludido con el poder puede adentrarse en esa verdad profunda, y mejor aún, hablar en nombre de ella. Por tal motivo, la metáfora del rastreador de yorem go'im y yoris lokos adquiere más sentido, que ser autenticador de yoris y yoremes.

¿Qué efectos producen estas lógicas de los saberes antiguos, entrelazadas con un discurso estatal paternalista y clientelar? Quizás la emergencia de una cadena de equivalencias, donde los indígenas son los de abajo, los que tienen necesidades sociales insatisfechas, y donde la pajko, como un aspecto de la “cultura yoreme”, se vuelve un todo para identificar a los actores. Esto significa que estas identidades se deslizan entre un modelo socialmente conocido de lo *yori* y lo *yoreme*, que incluso podría ser variable dentro de otro, que contrapone *lo indígena* y lo *no indígena* oficializado por el Estado.

¿Podría decirse que estas categorías representan identidades políticas dentro de subjetividades? ¿Cuál sería una relación directa con el *yö luturia*? Quizás se deba a que éste también se entiende dentro de un conjunto de posiciones, pudiera concebirse como elemento de antagonismo, un recurso de contingencia que articularía cadenas de

---

con frecuencia influyen los vínculos y compromisos que los kobanaros establezcan con los gobernadores en turno.

significantes entre vocablos del argot estatal: estado, etnia, nación yoreme.<sup>85</sup> El yō luturia traspuesto con imperativos de demandas sociales, principalmente la pajko<sup>86</sup> supera lo que David D. Shorter (2003) delinea como un conocimiento experiencial de tradición cultural y prácticas religiosas; dentro de un complejo exhibicionario que organiza el orden y los modos de visibilidad de objetos y sujetos.

En el siguiente capítulo daré pistas sobre la dinámica de estos actores que encarnan esta discusión binaria entre lo yori y lo yoreme. Además mantienen devaneos entre lo que es una verdad sagrada o una farsa con montaje y trasfondo político y subjetivo, aspectos traslapados en el perfil de estos personajes, los cuales algunos de ellos ya han sido mencionados a lo largo de este texto. Esta discusión y estos avatares etnográficos han sido la antesala que muestra como en situaciones concretas esta dicotomía, que bien sería una bifurcación opera en las interacciones cotidianas y es el principal centro de disputa y objeto de interés de los actores.

---

<sup>85</sup> La idea de una nación yoreme aparece en algunas obras etnohistóricas y es utilizada por Bernardo Esquer, uno de los promotores de la ritualidad yoreme en el estado de Sinaloa, regularmente sitúa a los yoremem como un grupo sólidamente unificado. Lo interesante es que retoma una definición académica, y al mismo tiempo plantea críticas a este ámbito.

<sup>86</sup> Es latente la demanda de los promotores y líderes indígenas, de que sea el Estado quien apoye el mantenimiento de la tradición. De ahí que en los últimos meses, se haya propuesto a candidatos políticos, la entrega de un sueldo mensual a oficios, así como indumentaria y la creación de un fondo que permita la enseñanza de las actividades rituales.

## **Capítulo IV. La huella de Yorem-Yori. Las experiencias y entrecruces de Bernardo Esquer, Luis Hernández y Alfredo Quintero**

### **4.1 Introducción al capítulo**

Hay una especie de magia, una fuerza misteriosa cuando vemos en escena a cualquiera de estos personajes que han desfilado por este texto. Por escenificación no me refiero únicamente a performances y eventos concebidos para una audiencia, sino comprende también las interacciones y cualquier tipo de contacto establecido entre ellos mismos o cualquier otro agente externo. Aunque sean encuentros casuales, breves o no planeados, esta dinámica cara a cara presupone también la conformación de otra audiencia, menos formal y efímera, pero que de igual manera escucha y resiente los efectos de dicha comunicación.

En este capítulo, me enfocaré en los discursos de algunos actores importantes en el contexto yoreme y la manera como los elaboran, en ese mundo interno que deambula en sus palabras y devaneos interpersonales, y que de acuerdo con el pensamiento de Charles Peirce (1997), encontraría su valor de verdad en las consecuencias derivadas de sus experiencias y sus acciones. Por tanto, describiré eso que William James (1897) ha llamado “la voluntad de creer”; en este caso, de la indigeneidad yoreme dentro de este teatro de las identidades. Considero que la idea de una “voluntad de creer” aplica para las audiencias receptoras de su discurso. Para estos personajes, sus experiencias son verdades más que irrefutable, vivida y sentida que no podría someterse a duda. Es decir, no son creencias, sino realidades latentes.

Sin embargo, ¿para la audiencia no implican sujetos reales? Dado el carácter complejo de esta interrogante no me parece que tenga una respuesta rotunda (de hecho ni siquiera creo que exista). Quizás una parte de la audiencia los asumen otros, quienes viven fuera de su entorno inmediato; otra porción de interlocutores podría tomar como falso cada cosa que estas personas dicen y piensan, se les podría figurar que mienten únicamente por un asunto de estrategia, por simple posicionamiento político. Por otro lado, hay quienes se podrían sentir identificados, interpelados por estas experiencias de vida, incitados a

repetirlas o desdeñarlas. Este es el aspecto central del argumento: que las personas responden de manera variada e incluso pasan de una reacción a otra o quedan indecisos.

Aunque menciono a las audiencias, es sólo para situar al lector en torno al carácter polémico de estos personajes, que trasciende su simple desplazamiento de la línea identitaria entre ser yori y yoreme y avala su autoridad discursiva a procesos de subjetivación que redundan en distintos niveles de indigeneidad y no indigeneidad, con procesos diferenciales de articular su presencia en varias directrices ¿A qué aspectos podrían limitarse tales definiciones?

A partir de un acercamiento a fragmentos biográficos de estos actores<sup>87</sup> donde yo mismo he estado en distintas posiciones y atraído como audiencia, en este capítulo describo y analizo los senderos de la autoridad discursiva en torno a la indigeneidad yoreme desde la perspectiva de sus propios emisores, quienes se erigen como las fuentes de su conocimiento a partir de su contacto con la ritualidad, la política, el arte, la promoción cultural o cualquier otro aspecto que se presente.

Por medio de estos fragmentos biográficos deseo mostrar los movimientos, (in)flujos y situaciones que originan categorías interactivas sobre la dicotomía yori-yoreme, que no son reducibles a lo que generalmente se da por sentado y sirven para nombrar esas aperturas imprevistas entre lo propiamente yoreme y su relación con el Estado, que desafiaron mi práctica etnográfica y el entendimiento de nuestros criterios clasificatorios. Considero a dichos fragmentos biográficos más que simples narrativas de identificación y los enmarco dentro de lo que Gregory Bateson (1972) [1998] entiende como ecología de la mente, una trama de temporalidades compleja que instaaura sus propias realidades.

La ecología de la mente sería una teoría holística que aunque toma en consideración la retroacción de las partes sobre el todo la diversidad, lejos de suponer fragmentación, es redefinida dentro de las claves de una lógica de lo complejo. Va más allá del pensamiento binario en el cual el individuo es extraído de su contexto y nos muestra cómo nuestras propias estructuras de pensamiento están mediadas por esas pautas que nos conectan a nuestros contextos de estudio. Su método de búsqueda consiste en exponer varios

---

<sup>87</sup> He evitado el término historias de vida, debido a lo exhaustivo y ambicioso que resulta como empresa metodológica. Es decir, lo que presento en este texto no agota toda la biografía de mis interlocutores, sino aquellos momentos más significativos que configuran su idiosincrasia y no propiamente su identidad. Sin embargo, esto no quita (aunque pareciera contradictorio) mi utilización de la historia de vida como una técnica de recopilación de datos en mi trabajo de campo.

fenómenos distintos entre sí y descubrir la analogía subyacente a todos ellos. Dicha analogía, afirma Bateson, aporta un conocimiento adicional al que proporciona cada fenómeno por separado y constituye una unidad de orden lógico superior. En última instancia, constituye lo que el autor llama "la pauta que conecta". Es decir, si A tiene determinado atributo X y B tiene también determinado atributo X, A es igual a B (Bateson, 1972).

Partir de una ecología de la mente serviría para trascender la idea de que la realidad es un espejo-pantalla de lo externo a nuestra percepción interna, aunque pareciera que cualquier tipo de poder (individual, institucional, organizacional y estructural) (véase Wolf, 2001) se presentaría como una fuerza estratégica, monolítica y abrumadora que incide en la voluntad de las personas y determina sus acciones de forma externa.

Partiré de que dicha realidad es una red compleja de relaciones, procesos y contradictorias interconexiones de diferentes planos y niveles, a veces extrañas e inverosímiles entre sí, como si texto y contexto se co(n)funden. En este punto subyacen otros aspectos: a) historias y fragmentos de vida que se encadenan uno sobre otro, como un enorme círculo recursivo; b) metavínculos (conexión de vínculos ya establecidos); c) pautas que conectan una cosa con otra y; d) crean sentido a través de la interacción.

Desde este punto, podría pensarse en una unidad de orden lógico que surge de la relación entre los miembros de cada oposición (yori-yoreme, real-no real), los puntos de encuentro y quiebre entre las premisas abstractas y la conducta efectiva. Cobra vigencia el planteamiento de Paul Kockelman (2012) sobre la pertinencia de una "tipología de *relaciones entre relaciones* concebida para analizar procesos de significación y selección en escalas disparatadas.

En esta misma línea me apropio del título del libro de Tobias Rees, *After Ethnos* (2018)<sup>88</sup> para caracterizar mi propio trabajo como *After Indigeneity* o bien *Between Indigeneity*. Pues el vector metodológico es la conformación de una idiosincrasia, con una indigeneidad yoreme como elemento presente y latente, no la constitución de una identidad sustancial ni totalmente estratégica.

El concepto de una ecología de la mente me permite ver como la imagen de estos personajes no se circunscribe sólo a lo que ellos piensan, sino es una pequeña parte del

---

<sup>88</sup> Paul Kockelman escribió una crítica del libro en el *Journal de Ethnographic Theory* Vol 9 (2019).

todo. Lo que les da notoriedad es justamente su capacidad de interconectarse no únicamente con otros personajes, sino con elementos no humanos como el *juyya annia* (monte), el ritual y sus experiencias de vida. Se trata de construir o revelar (otras) “analogías formales” entre los actores y su indigeneidad.

Esto me permite trascender la representación de la indigeneidad yoreme y estos personajes como un signo-objeto ante el Estado. La semiosis supone entonces una relación entre dos relaciones: la relación entre signo y objeto y la relación entre interpretante y objeto, donde la segunda relación surge gracias a la primera. Es decir, el significado debe estar enmarcado no en términos de una relación simple (donde algo está por otra cosa, sino en términos de una relación entre dos relaciones (Kockelman, 2006: 82).

#### **4.2 Bernardo Esquer y su comitiva**

El lector notará que las menciones a Bernardo Esquer son el pan de todos los días. Este señor emerge casi en cada conversación, de cualquier índole y en cualquier momento. Si alguien no deseaba entablar una conversación conmigo, lo más conveniente era mandarme con Bernardo, so pretexto de que podría explicarme todo lo referente a la tradición yoreme. Como si se tratase de un sabelotodo o cacique de lo yoreme, o algo podría inventarme para despejar mi curiosidad. Hay quienes también se molestaban o guardaban un estupefacto silencio cuando mencionaban al *masso* (venado) *güero*, como también se le conoce, durante las conversaciones.

Esto significa que Bernardo puede ser el respaldo y la antítesis de una autoridad discursiva, de ahí su carácter polémico y lo influyente de su presencia no solamente al exterior de las localidades yoremes, muy presente en sus múltiples participaciones en festivales masivos, congresos, y toda índole de eventos académicos que involucran discusiones de indigeneidad; sino también dentro de los centros ceremoniales como oficio y cantador de venado (*massobuiklero*), pues ha enseñado a muchos parte de su arte. Hay quienes dicen que podría decirse que es el prototipo a imitar y al mismo tiempo, otros lo posicionan como el ejemplo de un camino equivocado o identidad sospechosa en la indigeneidad yoreme. Lo que resulta innegable es su amplia red con personalidades de la política local, la academia y sus compadrazgos en la mayoría de los centros ceremoniales.

¿Cuál es el origen de Bernardo? Esta es una eterna interrogante aún entre sus más allegados, pues no se conoce a ningún pariente o familiar directo suyo vinculado a los yoremes. Se sabe que vive con su esposa e hijos en los Ángeles del Triunfo, una comunidad situada en la periferia de Guasave, pero nació en La Trinidad, sitio cercano a la ciudad. Ninguna de estas localidades está catalogada en términos institucionales, como centros ceremoniales, pero existen algunas prácticas de la ritualidad yoreme, principalmente en la Semana Santa. Bernardo recorre con mucha frecuencia todos los centros ceremoniales del norte de Sinaloa y el sur de Sonora, pues lo enganchan como oficio en las pajkom y en algunos lugares participa como fiestero.

Se dice que Bernardo nació en 1962, dentro de una familia yori, ajena al contacto con los indígenas y su ritualidad. No se sabe la razón por la cual rompió con su núcleo familiar al grado de trasladarlo a una esfera más íntima –por no decir al olvido- donde unos cuantos miembros de su comitiva conocen esta historia. Desde pequeño fue criado por una familia yoreme y ésta sería su inmersión al aprendizaje del yorem nokki y al conocimiento profundo de la ritualidad. En 1975, con la llegada del INI y la emergencia de los líderes indígenas y la política cultural de DIFOCUR, trajo una coyuntura favorable para él, que combinada con sus habilidades dancísticas y musicales y su buena relación con las personas de las comunidades, lo proyectarían como uno de los actores emergentes en la escena ritual con fuerte presencia en las instituciones indigenistas.

Si hiciese un índice analítico en este trabajo, Bernardo sería quien más referencias ocuparía, pues desde mis primeras incursiones a las localidades yoremes, era la mención más próxima. Es el portavoz de cualquier punto que se hable o discuta sobre los yoremes, es capaz de convocar cualquier audiencia y generar polémica ¿Es esto un asunto de eficacia? Es decir, sería el actor habilitado para creerle, por encima de lo que diga, quizás por su conocimiento perfecto del yorem nokki o por su apariencia: tez blanca, cabello negro, largo y con una trenza diminuta en el cuello; un sombrero blanco con una pluma negra en la copa, pantalón de vestir y huaraches. Su dentadura –placa dental- es blanca y pareja, un incipiente y ralo bigote circunda la comisura de sus labios y mantiene una voz fuerte con acento yoreme desbordado.



Imagen 6. Bernardo Esquer. Fuente: Facebook

Cuando está en la enramada, Bernardo generalmente asume el rol de músico de arpa o massobuiklero, cualquiera de sus sugerencias será atendida y en ocasiones invita a oficios que él considera convenientes para la pajko. Un día llegó a casa de su comadre Julia Escalante, una fiestera en El Pochotal acompañado de unos músicos a los que la propietaria de la fiesta no requería. Julia se molestó porque por influencia de su compadre se les dio comida y dinero a estas personas.

Por otro lado, si Bernardo no está de acuerdo o no mantiene una relación cordial con los fiesteros, es probable que la dinámica de la pajko no sea como se planeó al principio. Todo esto parece indicar que Bernardo representaría la oposición: el yoreme más original cuya sabiduría es ilimitada versus el yori oportunista que imita con suma maestría la “cultura” de los yoremes.

Por tanto, no resulta inverosímil el cruce de miradas sobre este personaje, pues es posible que lo definan de distinta manera o modificar tal definición en determinadas circunstancias:

“Bernardo Esquer es excelente, es el yoreme más completo, porque toca arpa, toca violín, no sé si se dedica a bailar pascola pero en un tiempo bailó, baila y canta venado, es maestro rezador. Él evita hablar en ori nokki (español), él siempre anda buscando... él, siempre una palabra... no utiliza préstamos pues” (Diario de campo, Mochicahui, 2015).

“Él [Bernardo] es el prototipo yori que se volvió netamente yoreme, él es la expresión más clara. Él es de una familia yori, como todas las demás de la región, de escasos recursos y que estaban mejorando sus condiciones de vida” (Luis Hernández, Los Mochis, 2015).

Bernardo se jubiló hace pocos años, como empleado del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), pero es un dato que sólo sus colaboradores más estrechos conocen. En una ocasión, alguien me mostró un documento que constata sus ingresos, la cantidad mensual que recibe de pensión. Su intención era que yo conociera las trampas de su maestro, probarme que Bernardo gana lo suficiente con su pensión y esto se incrementa con lo que cobra por disertar una conferencia o una presentación artística con su grupo Yeu Matchuk.

Este grupo existía anteriormente en las comunidades y estaba formado por antiguos oficios de San Miguel, Juan José Ríos, Camajoa y El Pochotal, se juntaban varias veces y eran enganchados para las pajkom. Fue en la década de los noventa cuando Bernardo aparece como líder del grupo y realizan las primeras grabaciones en Culiacán y posteriormente las giras dentro y fuera de Sinaloa, hasta Nueva York y recientemente a Berlín.

Estos eventos ampliaron la popularidad y la red de relaciones estratégicas de Bernardo, pues al volverse un referente en la ritualidad yoreme también se convertiría en un modelo de indigeneidad en el norte de Sinaloa. Esto nos muestra lo totalizador que es la ritualidad yoreme como un marcador identitario, por encima de otros aspectos y lo cautiva que podría ser una audiencia para apreciarla.

Jamás he escuchado que Bernardo hable públicamente de sus orígenes, sólo se conoce a su esposa e hijos. Uno de ellos es pascola y participa en las pajkom, aunque con poca frecuencia, lo cual nos llevaría a pensar que la continuidad de su legado (me tomo la licencia de nombrarlo así) no permanezca en alguno de sus descendientes. Bernardo tiene

una cantidad de seguidores considerable, algunos mantienen un vínculo estrecho y otros sólo lo siguen de forma intermitente, pero es evidente que muchos oficios se han iniciado en su arte gracias a su contacto y presencia. Sin embargo, siempre se yergue algo de misterio entre sus seguidores. Al parecer, cualquier relación con Bernardo se vuelve tempestiva y compleja ¿A qué me refiero con esto? A la predisposición que este personaje encarna hacia la admiración o el resentimiento personal, presente en los juicios y categorizaciones -¿y caricaturizaciones? que le hacen.

Abundan las historias y rumores de que Bernardo se volvió yoreme por su interés en recibir apoyos económicos del Estado, pero también por su habilidad nata para ejecutar cada parte del ritual a la perfección y ser un músico excepcional. Algunas de las cosas que se dicen es que el *juyya annia* (mundo del monte, monte infinito), lugar sagrado que se invoca en la pajko y que representa toda la naturaleza lo poseyó y Bernardo quedó encantado.

Además de estar con el *juyya annia*, tendría la oportunidad de descubrir sus inquietudes sexuales con los fiesteros y los asistentes a las pajkom. También influye la manera en la cual Bernardo distribuye su poder, muchos están en desacuerdo con sus decisiones y las sienten como arbitrariedades, o también, está la opción de volverse una autoridad discursiva y disgustar, tarde o temprano al mentor.

Ante esto, es preciso preguntarse ¿Qué implica seguir la huella o el rastro de Bernardo? ¿Qué implican estas parodias e ironías sobre su vida? Todos estos elementos de interés económico, filiación política y preferencias sexuales serían parte de esa interseccionalidad en la figura de Bernardo, pero materializados también en la vida de sus seguidores. Esto puede aunarse a lo que Derrida (2003: 61) entiende como huella, aquello que abre el aparecer y la significación, un ahora que es rastro para entender su continuidad con su pasado yoreme y reside en una forma y no precisamente en el contenido y que abona a la metafísica de la presencia (Derrida, 2003) que no es meramente perceptible o comprobable en ese afán de construir lo original en ese espacio intercultural, pero se remite únicamente a su presencia y eso crea su propio sentido.

En palabras más sencillas: no es un ejercicio de identidad o desidentidad, sino de presencia que no opera por contraste, sino en flujos y conexiones infinitesimales con diversos elementos aparentemente inconexos en lo que Paul Kockelman (2012) denomina

*relaciones entre relaciones*: “una percepción de cómo al interior de varios sistemas, ellos mismos involucran y organizan tipos disparatados de valor y significado”<sup>89</sup> (Kockelman, 2012: 12). Un ejemplo ilustrará de mejor manera:

Conocí a Bernardo a finales de febrero de 2016, aunque anteriormente ya sabía de su existencia, sin coincidir en ningún lugar. Esto ocurrió por mi reticencia a buscarlo, pues me dijeron que supuestamente cobraba las entrevistas o la información a cualquier investigador, o que serían gratis si yo le generaba buena impresión. Esto suponía tomar precauciones y en aras de evitarme problemas durante el inicio del trabajo de campo opté por postergar nuestro encuentro en un punto neutral o cuando fueran inevitables las circunstancias que me llevaran a su búsqueda.

Al no saber si los rumores eran bromas o verdaderas advertencias, decidí creerlos y los tomé como una constante que se repetía entre mis interlocutores. Josefa y Romualdo dijeron que Bernardo era noble y asertivo, siempre dispuesto a apoyar a quien lo necesitase. En términos tácticos, eran dos contra más de diez, que me advertían que no me dejara envolver: “y más a ti que eres yori”, “Si te pide dinero y le das ya no te lo vas a quitar de encima, se te va a encajar,” “Bernardo te puede ayudar, pero primero te va a contar mentiras.” Estas narrativas entreveían la forma en la cual otros investigadores hacen su trabajo y las artimañas de Bernardo para ser un informante clave alquilado.

No negaré que estaba intrigado por hablar con él y dicho como metáfora “escuchar sus mentiras y creerlas”. Tal interés no obedecía nada más a Bernardo, antes conocí a Rafael Bojórquez, un señor que recorría los centros ceremoniales, principalmente Mochicahui y Tehueco, tomaba fotografías y entablaba polémicas en las redes sociales, porque se asumía como un “yoreme por tradición” y agradecía a su Tata Bernardo todas las enseñanzas.

En primera instancia, el físico de Rafa causaba revuelo y se lo hacían notorio en varios de los comentarios del ciberespacio: güero, ojos verdes, complexión robusta, movimientos afeminados y ningún pariente indígena. Él me dijo personalmente que su mamá era “yoreme cruzada con yori” y antes de vivir en Los Mochis, bailaba la danza de matachines en su pueblo de origen, una comunidad cerca de la zona serrana en Sinaloa.

---

<sup>89</sup> La traducción es propia.

Con estos “antecedentes indígenas” Rafa emergió en la escena con más renombre que simplemente ser un abogado y profesor de preparatoria.

En ese proceso de categorización Rafa se movía en arenas movedizas y por momentos parecía ser un especialista ritual consolidado. Me acerqué a él primero vía telefónica y posteriormente en una reunión con los fiesteros en Mochicahui y descubrí que era muy difícil de tratar. Corregía con suma constancia mis palabras en yorem nokki y mis preguntas, por supuesto que “el tonto era yo”. Hablaba con mucha seguridad pero no respondía nada concreto, como si mis inquietudes fueran básicas o sin importancia. Resaltaba también su humildad y camaradería con la gente, pero se ofendía si dudaba de sus respuestas, le molestaba mi escepticismo y me lo hizo saber en repetidas ocasiones.

El discurso contundente de Rafa no admitía réplica, su radicalismo en torno a mantener la pureza y conservar la tradición yoreme era evidente, en aras de ahorrarme otra discusión, evité nuestros encuentros. Más tarde, su nombre me sonaría inserto en el anecdotario de los centros ceremoniales de forma similar a Bernardo como: “un yori que le gusta lo yoreme”, alguien que “trae lo indio en la sangre y que se identifica con sus costumbres”, pero también como un “farsante entrometido que buscaba dividir a los fiesteros.”

Rafa es un ferviente militante del PRI y esto generaba desconfianza en quienes lo conocían al interior de los centros ceremoniales, pero también era una veta de vínculos estratégicos, todo dependía de quien fuera el kobanaro en turno. Circulaba, como un tipo de teoría conspiratoria microescalar, que Rafa era un espía entre los yoremes, para mantener la hegemonía priista y dividir en facciones a todos.

Bernardo siempre externaba su repudio hacia la política partidista y en especial a los kobanarom, a los que acusaba de corruptos y vendidos al sistema estatal; desviaba estas discusiones hacia la ritualidad. Me pregunto qué hubiese pasado si el lugar donde vive Bernardo fuese catalogado como centro ceremonial, quizás sería un candidato al cargo de kobanaro. A pesar de su supuesta aversión a los partidos versus su respeto por la continuidad y autenticidad del ritual; Rafa es un elemento clave entre sus amistades y también funge como su chofer, lo traslada a todas partes y conviven juntos en todas las pajkom de Sinaloa y Sonora.

Aún no me encontraba físicamente con este personaje, pero sí con su huella y presencia en otros actores. Lo cual ya lo volvía visible ante mis ojos, parecía que ya nos hubiésemos conocido. Esto implica que su presencia estaría por encima de su significado. Más allá de lo falso o verdadero que sea su identidad, son visibles sus movimientos performativos entre sus conocidos y audiencias de las instituciones indigenistas. Eran prominentes sus manifestaciones de la indigeneidad justo por cómo se acoplaban con las representaciones de los demás. Esto implica que sus efectos de presencia surgen del cúmulo de intercepciones con los otros sujetos, objetos y entidades y no en una identidad profunda de lo yoreme.

Propongo que las interpretaciones de mis interlocutores sobre Bernardo estaban basadas en su propia relación con su apropiación personal de los elementos de la ritualidad. El Estado también sería una instancia central en la amalgama de las representaciones, pues alienta varias de las ideas sobre la indigeneidad en general, del cual los actores se acercan o alejan discursivamente para construir su autoridad en el tema. Esta capacidad infinita de relacionar elementos como el *juyya annia*, la ritualidad, las afinidades políticas, su idiosincrasia y sus referencias sobre lo que es o debería ser una identidad indígena; es lo que caracterizo como ecología de la mente.

Desde este punto de partida, la indigeneidad también es un traslape, aunque en primer término pareciera un fin, el escaño final al que se quiere llegar. Ya he descrito como el chisme y el rumor desacreditan las “reales intenciones” de las personas al promover una imagen pública de lo yoreme ¿Hacia dónde quieren llegar los que se sitúan en un rango de pureza identitaria? O bien ¿A dónde se dirigen los que relacionan la indigeneidad yoreme con la política? ¿Son reduccionistas ambas posiciones? La manera en la cual Bernardo aparecía es un ejemplo etnográfico de cómo la indigeneidad se desglosa en aspectos que no siempre los actores controlan eficazmente.

Mi primer encuentro con Bernardo fue en Etchojoa, Sonora, en un evento de la Radio Indigenista. Estaba bajo la enramada, riendo y hablando en yorem nokki con los presentes. Tardé horas en hablarle, indeciso y temeroso entablamos una conversación, se portó amable y desde entonces me llamó Señor Antropólogo. Le expliqué mi trabajo y con una sonrisa me escuchó atentamente, pero la premura de nuestro encuentro no permitió más

interacción. Mi conclusión de ese día fue que este señor no parecía tan exótico y peligroso como me lo describían.

Días después nos encontramos el viernes de cuaresma en Mochicahui, donde y él sería maestro rezador de los judíos, ya próximos a arribar al templo y realizar su recorrido. Casi no tuvimos tiempo de hablar porque andaban unos empleados del ISIC filmando un promocional turístico y se acercaron a Bernardo para que narrara todo lo relacionado a la dinámica de Semana Santa.

Esa noche Bernardo se quedó en mi cuarto, negó su cercanía con Rafa –quien ese día estaba ahí vestido de judío- y argumentó que nadie lo hospedaría en Mochicahui. Bernardo es compadre de Omar Castro, fiestero en el centro ceremonial e integrante de un conjunto musical en la región, oriundo de Mochicahui. Hace años, Bernardo sirvió como sacerdote en una boda religiosa que Omar Castro realizó al estilo de los yoremes, una reminiscencia de las antiguas uniones matrimoniales indígenas.

Con Omar jamás pude conversar, me dejó plantado en varias ocasiones y negaba conocer “lo suficiente” de la tradición, pero también llamaba Tata a nuestro multicitado Masso güero. Rafa y Omar se decían compadres, son buenos amigos y es probable que se hayan conocido cuando Omar fue funcionario en el Ayuntamiento de El Fuerte, hace tiempo. Sería casi imposible que Omar le negara el asilo a Bernardo.

Lo invité a cenar y cuando estábamos conversando en mi habitación, sus temas eran dispersos, lo cual volvía más difícil para mí elaborar preguntas concretas. No me dijo nada de su familia, se limitó a contarme la historia del yorem go'i, un legendario animal que vigila el *juyya annia*, que es producto de una relación incestuosa entre dos personas y su aparición indica que alguien está perdido en el monte.

Hablamos del *juyya annia*, de lo fácil que es perderse en los lugares y de los antiguos oficios indígenas; de cómo se hacían las pajkom antes y la irreverencia de los grupos folklóricos hacia la tradición yoreme, encontré una directriz para mis preguntas. Al día siguiente, Bernardo se levantó temprano, tomó su morral, me dio su número telefónico y se marchó con paso cansino, silbando un son de venado. Mi vecina, entra azorada y me pregunta “¿A poco aquí se quedó ese señor? Dicen que es brujo, quería saber si puede curar el mal de ojo.”

Nos vimos de nuevo el siguiente viernes, me saludó con su típico ¡Señor Antropólogo! Sacó el libro de Gordon Eckolm sobre excavaciones arqueológicas en Guasave en los treintas y hojeamos algunas páginas. Yo traía por casualidad, una etnografía que Ochoa Zazueta escribió en los noventas sobre los yoremes y así armamos otra conversación. Ya he mostrado la influencia de este antropólogo entre los líderes yoremes y los vínculos que estableció con actores como Bernardo, Alfredo Quintero y Leonardo Yáñez y que al parecer no resultaron tan halagüeños.

El Masso Güero lanzó vituperios contra los libros de Ochoa y Eckolm. Según él para mostrarme que este último estaba equivocado con sus aproximaciones y me incitó a un recorrido por el cerro de Mochicahui. Fue un trayecto cansado, faltaba poco para que iniciara la procesión de los judíos y Bernardo se notaba tranquilo, me explicó atentamente cada punto del lugar. Agacha la mirada, expresa su sorpresa y me señala con su dedo unos pedazos de barro en el suelo; según él eran tepalcates de los yoremes antiguos. No soy arqueólogo, pero sí sé distinguir cuando el barro no es tan antiguo, y sus diseños un tanto artesanales, no dije nada, guardé los pedazos de esta vasija como recuerdo de la aventura y descendimos al templo porque ya iniciaría la procesión.

Encuentro en esta narrativa de “perdersse en el monte” una analogía con todo el argumento de la tesis. Pareciera que todos los personajes, los lectores de este documento y yo mismo, nos perdemos en toda la ecología de representaciones. Bernardo, al igual que los demás, trataba de llevarme por su camino. Era interesante como jugaba con los significados de las categorías, que por sentido común al no ser yo un yoreme, me resultarían abstractas y con la manifestación de la espacialidad en la presencia de los tepalcates.

Es como si me condujera a aceptar la evidencia de lo visible con los tepalcates y no acercarme tanto a los significados de las categorías rituales. Claramente yo era su audiencia ante la que proyectaba su presencia trasladándome a distintos espacios con movimientos de mayor a menor proximidad, y de mayor o menor intensidad. No puedo ver al yorem go’i o entender la *juyya annia*, pero si los tepalcates y la vestimenta de los judíos.

Al estar posicionado como audiencia de Bernardo, resulta fácil verlo como dueño de todas las representaciones, de todo lo que proyecta a la mirada. Su presencia se muestra absoluta y pone en entredicho mis conceptos de ecología de la mente y relaciones entre relaciones, pero ¿no es justamente ésta la clave de su autoridad discursiva? Asimismo,

¿cómo ésta es efectiva? Justamente por la conexión de esas representaciones con las de la audiencia. No olvidemos que Bernardo es un interlocutor principal para los investigadores de los yoremes y las instituciones indigenistas, él mismo se opone discursivamente a todo el conocimiento antropológico generado sobre los yoremes, pero ante las audiencias encarna uno de sus ejemplos vivientes.

En todo caso, habría partes de la representación que surgen en la interacción y la persona puede controlar y dosificar las expresiones de los signos, vincularla con el interpretante de esa relación signo-objeto y determinar su posición en el espacio y el tiempo. A este proceso Kockelman (2007: 379) le llama agencia residencial. Otros aspectos no surgen en la interacción, son razonados y tematizados ampliamente por su autor, Kockelman (Ídem) los engloba dentro de la agencia representacional.

En este caso, los tepalcates serían esos signos que el Masso Güero logra manipular en ese momento y encajan en el primer tipo de agencia. Sus conferencias, performances y conversaciones implican razonamientos de sus conceptos y un contacto formal con su audiencia. Sin embargo, mis impresiones y los juicios sobre Bernardo serían las interpretaciones que tratan de explicar la relación entre el signo que constituye una acción, la cual representa un objeto (entidad).

Los signos de encontrar tepalcates y explicarme sobre el Yorem-Go'i son las acciones concretas que se asocian a la indigeneidad yoreme, manifiesta en Bernardo (el objeto). Hago una interpretación de esa relación, que se convierte en signo para explicar y traducir esa relación de aquel signo y aquel objeto, y a su vez requerirá de un nuevo interpretante. Los juicios sobre Bernardo serían otras interpretaciones, cuyos interpretantes las asumen desde sus propios signos y otros de ellos. Cabe la posibilidad de que algunos interpretantes quieran ser objetos y se enlazan con otros signos u objetos. Esto es lo que describo con mi concepto de relaciones entre relaciones (Kockelman, 2012).

Más tarde, nos sentamos Bernardo, el joven Juanito y yo en las ruinas del antiguo templo de Mochicahui. Juanito era un joven de casi veinte años, tez blanca, modales pulcros y modo de hablar sencillo, en ese entonces ostentaba el puesto de chicotero, que es quien manda a los judíos, su Tata lo preparó para eso. De Juanito podríamos hablar después, por lo pronto, el lector debe saber que ese joven estudiante de radiología, mostraría sus aspiraciones a la política dentro de las localidades indígenas, mediante una

fundación “sin fines de lucro” y posteriormente con su militancia en el Partido Sinaloense (PAS).

Lamento no haber grabado el instante en que Bernardo me narra su historia familiar, llena de despojos y malos tratos hacia sus padres; incluso afirmó que su apellido pertenece al patrón de la hacienda donde nació, pues registraba a sus empleados como de su propiedad. No recuerdo cuál dijo que era su verdadero nombre, pero me sonó a algo compuesto como lo que Vine Deloria (1969) parodia en una de sus obras: “Venado Veloz”, “Sol Luminoso.” ¿Cómo se traspone este origen no tan puro en el más auténtico de los yoremes?

Asimismo ¿A qué figura o representación se acercan aquellos que buscan a Bernardo? Considero que el análisis iría más allá de la antinomia de ser un yori mentiroso y un yoreme respetuoso de su tradición ritual ¿No resulta obvio que su historia de vida sea una tipificación de un indígena despojado por las injusticias del Estado?

De acuerdo con lo anterior, parecería que en esta madeja se entretujan la búsqueda de esas raíces profundas que la indigeneidad yoreme encarna, con su ritualidad y sus valores y los vicios o suciedad del Estado en una variante de géneros discursivos como el chisme y el rumor, pero también en una síntesis de imitación, oposición e invención, al estilo de la sociología de Tarde al cual cito:

“Tratemos, pues, de la unión de dos individuos, sin querer significar con esto la del hombre y la mujer que se aman (esta unión más bien que sexual es puramente vital, sino la de dos personas de cualquier sexo, de las cuales una influye espiritualmente sobre la otra. Opino que la relación entre estas dos personas es el elemento único de la vida social, consistiendo siempre originariamente en la imitación de la una por la otra” (Tarde, 1898 [2011]: 27).

En este caso, el análisis muestra las pautas que otros actores imitan de Bernardo, quien con su performance muestra los vicios del Estado, pero también las virtudes yoremes y el flujo de estas interacciones entre una indigeneidad como categoría construida desde arriba y una internalización de las experiencias personales.

Enfatizo de nuevo mi pregunta: ¿Qué recrean los seguidores de Bernardo? Si nos quedamos con el modelo de la imitación concluiríamos en definir un original con su copia, en este caso ni el original tiene sello de originalidad, ni tampoco estaría separada de sus condiciones sociales de producción. Invito a ir más allá de este supuesto: los seguidores y

detractores de Bernardo no consideran como verdad parte de su postura, no se trata de un asunto de esencias sino de conexiones entre personas, mundos como el juyya ania, la parafernalia ritual y las políticas indigenistas del Estado.

Una vez más cobraría sentido la idea de relaciones entre relaciones: “un signo representa su objeto, por un lado, y su interpretante, por el otro, de tal manera que hacer que el interpretante se detenga en relación con el objeto correspondiente a su propio relación con el mismo.” (Kockelman, 2012: 120). Es decir, se puede entender a Bernardo (el signo-objeto) en relación a los otros actores que lo rodean (interpretantes), ya sea porque es modelo o antítesis de lo que ellos mismos desean representar. Los cambios de posiciones entre dichos actores y su habilidad de manipular los sentidos de sus representaciones es lo que modificaría los significados sobre Bernardo, volviéndolos ambiguos y ambivalentes en distintos escenarios. Veamos el siguiente ejemplo en la experiencia de Luis Hernández.

#### **4.3 Luis Hernández y la huella de yorem yori**

Luis Hernández es oriundo de El Carrizo, un pueblo grande en los límites con el estado de Sonora. Este lugar es un valle agrícola y una de las sindicaturas más importantes del municipio de Ahome. Alrededor se encuentra la comunidad de Jahuara II, centro ceremonial yoreme y punto de reunión de otras localidades indígenas menos pobladas. En ese contexto, Luis creció con su familia: unos yoris que emigraron con la construcción de la presa Josefá Ortiz de Domínguez en El Fuerte, ahí su abuelo se volvió ejidatario y estableció su hogar. En apariencia, la vida de Luis transcurría de manera ordinaria como la de cualquier niño no indígena que es socializado en un pueblo con tintes urbanos.

Desde pequeño, asistía a la celebración de Semana Santa en San Miguel Zapotitlán, con su madre y hermanos. En otras ocasiones, Luis acompañaba a su abuelo al monte, a cortar leña, a cazar venados o a caminar por las mañanas y las tardes. Se entretenía al escuchar los ruidos de la naturaleza, admiraba la quietud de las aguas del río Fuerte, los trinos de los pájaros y los árboles mecidos por las ráfagas de viento, cuando el calor cesa. Le gustaba encontrarse con diferentes especies de animales, entre insectos y venados principalmente, el monte se convirtió en su afición y parte de su cotidianidad.

No entendía lo que ocurría, pero algo dentro de él se estremecía con esos sonidos que dejaban de ser extraños y cada vez eran más familiares (Diario de campo, 2015).

Mientras sus parientes paseaban por San Miguel y admiraban lo bonito de la procesión y todas esas cosas que a los paseantes les atraen. El pequeño Luis clavaba su mirada en los movimientos de los judíos y escuchaba a los ancianos yoremes hablar en yorem nokki, que lejos de ser un idioma extraño le resultaba familiar, como si ya lo conociera desde antes de nacer (Diario de campo, 2015).

Así fue como Luis aprendió sus primeras palabras en yorem nokki y descubrió las características de los rituales, tenía una facilidad innata para aprender cantos de venado, los movimientos de los pascolas y sentir los sonos en su piel. Esto llamó la atención de su familia, pronto comprendieron que “lo indio” o “lo indígena” era algo inevitable en él. Al entrar en la adolescencia decide ser judío y hace una promesa que tendría que cumplir por tres años consecutivos con su presencia entre “la judillada.”<sup>90</sup>

Para ese acontecimiento, Luis se preparó con constancia y esperó el momento adecuado “para lanzarse al ruedo” (Diario de campo, 2016). Esto es importante que se sepa (él mismo lo resalta) porque a diferencia de otros jóvenes que desean ser judíos y solamente consiguen el ajuar y se avientan a la multitud, siguen a la masa con desconocimiento de las reglas rituales; optó por el aprendizaje de cada ciclo ritual, desde la vestimenta adecuada: una máscara de cuero de jabalí o venado, sencilla, una cobija amarrada al abdomen, traje de manta blanco, una lanza elaborada con un palo recién cortado; hasta el significado de hacer una promesa.

Hizo una promesa a San Miguel Arcángel y adquirió su compromiso por tres años, más uno de pilón. Desde entonces ya no ha sido judío, por respeto a la tradición, no es como aquellos que llevan diez o veinte años de judíos, aunque ya hayan cumplido o no tengan promesa, pero están acostumbrados a celebrar la Semana Santa o a divertirse en esas vísperas (Diario de campo, 2016).

Ser judío en San Miguel Zapotitlán, podría decirse que es el inicio de la vida ritual del ahora joven Luis Hernández, a pesar de que no vivía con una familia yoreme, algo en su corazón le decía que ese era el camino a seguir, muy similar al de cualquier músico, pascola o venado que descubre sus talentos y los pone al servicio de los demás y de su propia

---

<sup>90</sup> La judillada o judiyada, es como las personas (yoris y yoremes) se refieren a los juruesim o judíos, personajes rituales de la Semana Santa. Me parece que tiene tintes discriminatorios o despectivos, representa una categoría que despersonaliza a un grupo, una simplificación de la otredad, también podría ser equivalente a “plebada,” sustantivos colectivos que se refieren a un conjunto incontable y disperso de personas, en este caso niños y jóvenes.

existencia. Así como él, varios no pueden explicarse en qué momento fueron atrapados por *juyya annia*, pues éste envolvió su consciencia de forma tan repentina que no hubo tiempo de oponer resistencia.

Después de la escuela, Luis se iba a San Miguel y visitaba a Francisco Nolasco (don Chico) y su familia. Este señor era un viejo cantador de venado, de los que saben muchas historias y conocen el monte como la palma de su mano. Todas las tardes, Luis conversaba con don Chico y aprendía a hablar el yorem nokki, le ayudaba en sus faenas del campo y convivía con su familia, se regresaba en el último camión a su casa y si se le hacía tarde se quedaba a dormir ahí. Cuando había pajko en San Miguel, Luis se entretenía escuchando las conversaciones de los ancianos y les hacía preguntas que satisfacían su curiosidad de aprendiz.

En ese intermezzo, antes de salir a la judillada, Luis ya ampliaba sus relaciones con las comunidades yoremes, era discípulo de don Chico, pero también se acercó a la familia Torres Laurean, que mantenían la costumbre de hacer pajko. Paso a paso el muchacho encontró el espacio ideal para materializar esas inclinaciones de su conciencia infantil, un entorno que en otro momento fue desconocido, ahora se le aparecía natural y vívido. Chapurreaba su idioma y entraba al mundo discursivo de los fiesteros, de los más ancianos y “lo indígena” se le aparecía desde un núcleo interno, desde un aquí y un ahora, y en un nuevo lugar de actividad. De pronto, nuestro personaje descubre que doña Ricarda Ontiveros, la señora que ayudaba con la limpieza hablaba un yorem nokki muy fluido y esto fue otro aliciente, porque a partir de ahí su habilidad idiomática mejoraría con suma notoriedad.

Su familia se preguntaba por su habilidad y su talento para “ser yoreme,” como si se tratara del “playing indian” al que se refiere Deloria en su obra de los años sesentas, donde Luis estaría usando o imitando conductas, vestimenta, o rituales indígenas como si se tratase de una fantasía, una ambivalencia o punto de quiebre en su comportamiento. Por esa razón, Luis y su familia hurgaron en su árbol genealógico y descubrieron que sus bisabuelos eran yoremes legítimos, hablaban la lengua y participaban en la ritualidad.

Ahora entendían de dónde le venía esa inquietud, pensaron que era parte de su herencia familiar, la continuidad de sus antepasados y no una ambigüedad de sus orígenes, ni una simple afición por lo diferente. Se les hacía normal que el muchacho buscara a los

yoremes, que después de ser judío se lanzara a ser pascola y cantador de venado, lo miraban irse con su parafernalia y su sombrero a las pajkom, regresar hasta el siguiente día, ir al monte y conversar en yoreme (Diario de campo, 2016).

Esto le evitó conflictos con su familia, porque también cumplía con sus obligaciones de estudiante y de un hijo responsable: no consumía alcohol a menos que la ocasión lo ameritara, mantenía una línea de respeto hacia las opiniones de los demás y no se metía en problemas con nadie. Esto mismo hacía con los yoremes, aprendía tácitamente lo que le enseñaban y no buscaba una explicación lógica a sus enseñanzas, se apropiaba al pie de la letra de cada punto, tampoco mantenía relaciones conflictivas y era precavido con su manera de dirigirse a la ritualidad ¿hay una diferencia en su comportamiento en ambos entornos?



Imagen 7. Luis Hernández (camisa azul y sombrero) durante la fiesta a la Santa Cruz en Cahuinahua, Sinaloa. Fuente: archivo personal

Considero que es más pertinente preguntarnos sobre cómo era visto Luis en cada lugar que visitaba, y en su propia familia ¿Le concedían el derecho a la ambivalencia o lo subvertían al contexto inmediato? Este aspecto sería importante no para determinar una falsa o verdadera identidad en él, sino para observar la configuración de sus procesos de selección y significado, así como la expansión y creación de una indigeneidad yoreme con idas y vueltas. En palabras simples, esto se traduce en una manera de enmarcarse y enmarcar su experiencia. La enmarcación invita a los académicos a investigar sobre la estética y las ontologías de tales procesos tanto como sus pragmáticas y epistemologías (Kockelman, 2012: 27).

Es preciso resaltar esas experiencias internas de Luis: su afición repentina y lógicamente no explicada (más que al hurgar en su genealogía) por practicar “lo yoreme” y ese llamado onírico y sensorial a la ritualidad; el *juyya amia* y su relación con las idas al monte de su infancia, para superar la idea de una génesis identitaria. Es decir, podría implicar un reduccionismo si lo planteamos como un simple traslado de una identidad yori a una yoreme, en un continuum que no reconocería los matices.

Arguyo que estos aspectos no solamente nos dicen cosas sobre Luis, sino también de su contexto y las dinámicas de inserción, así como los flujos y movimientos de una subjetividad con tintes de lo yoreme. Esto implica una lógica de ambivalencia y expansión del sí mismo antes que una evolución de una identidad a otra. No es suficiente decir cómo es Luis sino quiénes lo miran y como lo hacen ¿De qué manera lo reconocen o lo desaprueban? Y en un sentido más general ¿cómo hablar de él sin tipificarlo?

Si ahondamos en los arquetipos de la literatura sobre indigenismo y de los mismos autores de los textos, encontraremos narrativas diversas en la caracterización de actores y/o personajes indígenas, propia de cada época y perspectiva científica o artística. Es un reto a nuestras formas de representación que podrían ir desde una exteriorización de rasgos culturales y de comportamiento solamente descriptivo, como quien habla de un objeto lejano. Lo interesante es que un acercamiento a la vida de Bernardo Esquer y Luis Hernández muestra que aunado a los datos empíricos, integra también los niveles arquetípicos de una perspectiva sustancial y mítica de la indigeneidad yoreme.

Recordemos a Frances Toor, la fundadora de la revista *Mexican Folkways* que en el primer número de 1925 declaraba que dicha edición era “una consecuencia de mi gran

entusiasmo y gusto de andar entre los indios y de estudiar sus costumbres...” Esta es la imagen de alguien aficionada a “lo indio”, que encuentra satisfacción en los encuentros con una otredad idealizada. Para el caso que nos ocupa, existe una inclinación hacia lo otro, pero no justamente como algo extraño o exótico, sino desde una perspectiva íntima, por ciertas identificaciones personales inmersas en la simbología de la ritualidad yoreme. ¿Cómo hablar de Luis más allá de una contraposición de lo yori y lo yoreme? A diferencia de Toor, Luis no es sólo un aficionado de lo indígena, sino alguien que conecta fragmentos significativos de su vida con la ritualidad de los yoremes y recrear su simbología en él mismo.

La experiencia de Luis tampoco coincide con la existencia de lo que Escalona (2016: 72) denomina etnoargumento, entendido desde una visión sustancialista donde “una unidad de elementos (de lengua, cultura, cosmovisión, historia o estrategia política) es implícitamente la base de la identidad étnica” (Ibidem). Pensar de esa manera implicaría posicionar a Luis Hernández dentro de un patrón de anormalidad o en una amnesia identitaria que lo mantendría dentro de un mundo, como si la indigeneidad fuera un hecho social, ajeno a la agencia de los individuos y con una forma predefinida.

Desde otra perspectiva, tampoco podríamos decir que Luis atraviesa por experiencias de identidad (Díaz, 1993: 65) donde no se “limita a reproducir lo propio, sino también a transformarlo e incluso a oponérsele” (Ídem). Este es un concepto que también nos diría poco o nada al respecto, puesto que implica distinguir entre una genuina identidad y una visible experiencia de identidad, es asumir la existencia de una identidad indígena fluctuante entre los sujetos.

Aunado a lo anterior, tampoco lo pensaré como un neindio (Gallinier, 2006) porque Luis no dirige lo yoreme a lo exótico o lo esotérico, sino que lo internaliza en su propia vida, significaría presencia y no precisamente la imagen de algo distorsionado. Quizás esto sería así para aquellos que lo miran o con quienes interactúa (por ejemplo Bernardo). La categoría de neindio sería un intento por esencializarlo, como si se tratase del tránsito o metamorfosis de una identidad a otra y no precisamente un movimiento perpetuo.

Él mismo se define como un “yori que es yori entre los yoris y yoreme entre los yoremes”<sup>91</sup> (Diario de campo, 2016), aspecto que rebasa su condición individual y la formulación de una narrativa de la que yo como etnógrafo apenas escucho una parte, aunque en ambas citas deja lo yori como base. La pregunta más conveniente no sería si realmente es lo que es, sino el por qué está convencido (o parece estarlo) de ello. Esto sería una mirada relacional y situacional, donde tiempo y espacio recrean flujos e impasses entre lo personal y lo colectivo, pero no de manera contradictoria, sino paralela. Ser yori o yoreme no sitúa a Luis en un dilema; al contrario, le permite transitar libremente en los dos ámbitos de representación.

Me apoyo en Louise Meintjes (2017) que acuña el concepto de ambigüedad estratégica, en su trabajo con la estética artística de los Zulúes. Situaré a Luis dentro de la ambivalencia como herramienta heurística y metodológica para entender su trayectoria de vida, la inserción de sus seguidores y lo que gira en torno a su presencia. En esta parte del análisis concuerdo con Meintjes (2017) en tanto que esta ambivalencia serviría para dirigir la atención a lo controvertido, a lo que se puede y no se puede decir, a cuestiones personales y políticas. El mapeo de esta ambivalencia se manifiesta en estos juegos de palabras como yori-yoreme, yorem-yori y las otras categorías que ya he mencionado antes. También lo podemos ubicar en el traslape de experiencias oníricas con la militancia política y la participación en los rituales y eventos culturales donde se proyecta “lo yoreme.”<sup>92</sup>

En este sentido, ambigüedad y ambivalencia coexisten, son paralelas en el mismo proceso y bien podrían definirse como sinónimos. Enfatizo la ambivalencia por los vínculos presentes entre diversas instancias y agentes que lejos de ser incompatibles, favorecen traslapes y movimientos entre categorías y lugares. Me parece que centrarme en la ambigüedad conlleva a la búsqueda de interpretaciones auténticas sobre el significado de la ritualidad, la identidad de los actores y la idea de que sus versiones son distorsionadas o verdaderas. Por ejemplo, a uno como etnógrafo, quizás le parezcan que algunos hechos o

---

<sup>91</sup> Me defino yo... si estoy entre los yoremes me considero yoreme y ellos me ven como yoreme mientras estoy ahí con ellos. Cuando hablan o dan una referencia mía dicen: “Luis es yori, pero practica todo lo de nosotros” Me voy acá a mi casa y pues me considero yori, porque en mi casa siempre han respetado esa parte, nunca me la han negado (Luis Hdez, Diario de campo, 2016).

<sup>92</sup> Estos son solo algunos ejemplos, los más recurrentes en esta etnografía y que yo he documentado, no significa que sean las únicas experiencias posibles. En otro momento, me he referido al traslape de una identidad sexual dentro de esta legitimación de la indigeneidad yoreme.

símbolos, tengan significados poco nítidos o anclados/desanclados a un solo punto, pero a nuestros interlocutores les resultarían claros dentro de un conjunto más complejo de prácticas y signos.

Esto implica que en los sujetos no haya duda ni confusión al respecto: como quien dice que es yori y yoreme al mismo tiempo, y que cuando “está en la enramada, con los yoremes, no busque una explicación lógica a cada acción, a cada movimiento que hacemos en la fiesta (pajko); hasta que llego a la casa y entonces ya me hago preguntas y me doy cuenta que hacemos algunas cosas que no van” (Luis Hernández, Diario de campo, 2016).

Nuestro interlocutor no niega la dicotomía existente, pero lejos de una contradicción, expresa los matices de su accionar y ambas aspiraciones no serían incompatibles. En la ambivalencia se presentan aspectos contrarios sobre el mismo objeto y al mismo tiempo. A partir de esta distinción se entretejerían significados y procesos que trascienden la dinámica personal de Luis y que es mejor que el lector conozca en aras de continuar con el análisis.

Cuando el joven Luis estaba inmerso en el contexto de la ritualidad conoció a Bernardo Esquer, quien le abría la posibilidad de continuar con los aprendizajes. Pronto se afianzaría una relación que con el paso del tiempo atravesaría por distintas etapas. En un principio, Luis iba a la casa de su nuevo maestro, en los Ángeles del Triunfo, ahí conocería a su familia y también a otros chavos, como Jairo Bajo y Omar Castro, que también asistían con el Masso Güero y aprendían los gajes de la ritualidad.

Acompañaba a Bernardo a todos los lugares donde se presentaba, el chico se volvió uno de sus discípulos más cercanos y también su chofer, el encargado de trasladarlo por doquiera que fuera necesario. De esta manera, asistió a algunos festivales en Culiacán, Sonora, Chihuahua y hasta Berlín en 2011, integrado al elenco de Yeu Matchuk. Esto fue una gran experiencia en su vida, quizás la más importante hasta ese entonces, puesto que muchos se quedaron con la curiosidad de viajar a Europa, pero no entraron en los planes de Bernardo.

En nuestras incontables conversaciones, siempre que Bernardo era nuestra referencia, Luis se quedaba callado, sus respuestas eran parcas. Por momentos, cuando se generaba una interacción favorable y la confianza crecía, me decía algunas cosas puntuales e interesantes sobre su anterior amigo, pero el cambio de su voz y su rostro era notorio.

Sabía que yo indagaba sobre la autoridad discursiva de varios actores –incluso la suya- y consideraba lo que valía la pena de ser dicho. Parecía que esta dinámica de Bernardo con la política y la ritualidad yoreme era motivo de secreto público, que resultaba tan evidente para ser señalada de manera directa (Taussig, 2010).

Era una tendencia entre mis interlocutores, reconocer todo tipo de habilidades en cualquiera de sus coetáneos, pero sin aceptar sus orígenes por completo, siempre los ponían en duda sin que faltasen motivos o razones para hacerlo. Por tal motivo, acercarse a un actor implicaba una pléyade de circunstancias, personas e interrelaciones con instituciones, disputas y aspiraciones de poder, Luis no fue la excepción.

De acuerdo con los datos que poseo trataré de aproximarme al entrecruce de posiciones entre Luis Hernández y Bernardo Esquer de manera cuidadosa, por lo intrincado del camino, donde uno se ve forzado a tomar una línea en específico. Además, supone emitir algún juicio personal o hacer creer al lector que ambos están en conflicto o fuesen enemigos radicales. Por lo contrario, deseo que se aprehendan los matices y formas que asumen estos (des)encuentros y como los posicionamientos y experiencias de ambos a veces coinciden o pareciera que enarbolan la misma bandera ritual y ¿política?

Justo para este acercamiento, de acuerdo a lo dicho por él, nos sirve examinar sus primeros años dentro de la ritualidad yoreme. Esto muestra cómo al chico se le presentaba ese entorno no desconocido, pero ajeno y cómo de manera paulatina entró en él, lo asumió como propio y como parte de su idiosincrasia, sin hablar explícitamente de una idealización sobre “lo yoreme.” Era evidente que se producía algo en Luis cuando soñaba o pensaba sobre la ritualidad yoreme, pero no necesariamente implica una otredad idealizada, sino un modo sensible de relacionarse con algo “otro,” pero que coincide con sus deseos y aspiraciones personales –y existenciales- de vida. Las referencias de Luis sobre lo yoreme no distaban de ser como las de cualquier yori, pero su identificación con una identidad indígena se daría principalmente con su afición al monte.

Sin embargo, ¿qué posibilidades le abría el contacto con Bernardo Esquer? Diremos que era una oportunidad de aprender más sobre la ritualidad y el yorem nokki, que si bien Luis ya conocía por medio de otras personas, en Yeu Matchuk había una presencia heterogénea de personas, y la mayoría eran jóvenes como él. Más allá de cualquier

atracción o deseo por pertenecer a este grupo, pues eso no es un dato verosímil, lo que destaca es su acercamiento al círculo de Masso Güero.

Las coincidencias entre alguien con una trayectoria reconocida como promotor cultural y un novato ansioso de conocimiento ritual; en uno encontramos la curiosidad inocente en paralelo con la astucia y la experiencia del otro. Esto podría tomarse como un ejemplo de imitación entre maestro y alumno, como sucede cuando alguien admira a otro y éste lo entiende como depositario de sus prácticas y su experiencia. Lo evidente es el poder del segundo, que incorpora a Luis a su grupo y lo vuelve parte de sus eventos y festivales.

El discurso público de Yeu Matchuk era (en palabras de su líder), que ellos no hacían representaciones folklóricas, sino rituales, por eso procuraban que en sus presentaciones, la construcción de la enramada fuera de álamo (ábaso) y lo más fiel posible a la de los centros ceremoniales,<sup>93</sup> por eso pedían una buena cantidad de artículos para los performances. Desde la perspectiva de Bernardo, los demás promotores culturales eran folkloristas, ellos sí son tradicionales y ejercen sus oficios en aras de preservar la pajko.<sup>94</sup> Por lo tanto, no incurrían en ningún tipo de “aberración” o “profanación cultural” (Diario de campo, 2017). Su trabajo es mostrar justamente la ritualidad yoreme sin modificar ni un ápice de lo que es, fuera de toda política o aspecto.

Con tales acciones, Yeu Matchuk se separa de una línea metadiscursiva y se asume como una entidad particular, alejada de la lógica estatal y libre de cualquier corriente artística o estética. Esto sería el deber ser que los miembros de este grupo entenderían como su directriz principal y el eje rector de su propuesta. Desde esta perspectiva, enarbolan los tropos que representarán ante las audiencias (Briggs, 1996).

A pesar de integrarse a Yeu Matchuk, Luis mantenía su contacto con los ancianos y oficios de las comunidades. Cada vez aumentaba su lista de amigos y visitas a los centros ceremoniales, era enganchado como oficio en las pajkom y al perfeccionar su yorem nokki, entendía categorías de pensamiento más profundas que aprendía con otras personas y no precisamente en los eventos con Yeu Matchuk. El chico paulatinamente encontraba otra

---

<sup>93</sup> Varias de las enramadas de los centros ceremoniales son de cemento y ladrillo, únicamente se coloca una extensión de álamo y palos de Brasil. Este cambio se debió a los recursos económicos que el Estado aporta a las localidades indígenas, so pretexto de mejorar las condiciones materiales de los centros ceremoniales. Esto significa que la construcción de una enramada, podría interpretarse como una reminiscencia de antaño.

<sup>94</sup> Este es un testimonio recurrente en las conversaciones con miembros de Yeu Matchuk y las declaraciones y entrevistas públicas de Bernardo Esquer.

perspectiva ajena a la de su amigo, con la que ya no se identificaba plenamente. Esto lo interpreto no sólo por el desdén con el cual él mismo lo describe, sino por sus propios procesos personales: donde estaban presentes las enseñanzas de don Chico Nolasco en torno al monte, una identificación con las narrativas de pérdida cultural versus la necesidad de continuar el legado de los ancestros a las nuevas generaciones, sin distorsionar sus pautas y saberes.<sup>95</sup>

Estas serían las primeras vertientes en la configuración de una autoridad discursiva por parte de Luis Hernández, ¿no son similares a las de Yeu Matchuk o las de otros actores que ya hemos conocido? Es probable que sí, pero el proceso por el cual se llega a estas narrativas es peculiar. Si bien Luis se apropia de esas ideas, que en primera instancia coinciden con las de Yeu Matchuk, se separa de una figura clave en la producción de esta retórica, justo cuando Bernardo pretende que Luis reconozca su tutela e influencia, y la manera como el segundo se deslinda del anterior, pero con argumentos similares. La presencia de Luis en Yeu Matchuk se volvía intermitente a medida que crecía su conocimiento y vinculación con la ritualidad yoreme.

Una noche, antes de salir a escena en un festival (tras bambalinas), Luis estaba ayudando a los técnicos a montar la enramada y Bernardo lo manda por una parte de la parafernalia que habían dejado en la oficina que patrocinaba el evento. Luis se dirige con la empleada:

-Doña, anoche guardamos unos palos aquí, unos horcones y venimos por ellos.

-Ah sí, ahí están en la esquina, ahí los guardamos –respondió la señora.

Luis tomó los maderos y se fue a montarlos al lugar indicado, pero no se percató que su mentor había escuchado la conversación y al verlo de nuevo, lo reprendió rápidamente:

-¡Cómo eres tosco para hablar! No se dice ni los palos, ni los troncos ni los horcones. Se dice la es-ce-no-gra-fía, te tengo que enseñar a hablar.

Para nadie resultaría extraña la habilidad de este señor para transponer las claves de interpretación de los hechos, y con ello demostraba su experiencia en el ámbito artístico y su destreza en el dominio de los lenguajes apropiados para cada contexto. Luis afirma que

---

<sup>95</sup> Esto no significa que Luis no haya modificado su visión de esta narrativa, en un principio, este fue su pensamiento inicial y en torno a él deconstruyó su participación en Yeu Matchuk y la retórica de Bernardo Esquer

esa fue su última participación con Yeu Matchuk, aproximadamente ocho años atrás y aunque no expresa tan explícita su molestia –pues sonríe con sorna- demuestra su hartazgo por ese grupo y ese tipo de eventos. De esta forma iniciaría su camino por las localidades yoremes y la burocracia regional, episodio que le generaría a la postre, una red de contactos más amplia.

Sería su ahora compadre Omar Castro, integrante de un grupo de música norteña, oriundo de Mochicahui, con familiares en círculos políticos y con una estrecha amistad con el Masso Güero; quien lo invitaría a trabajar en la presidencia municipal de El Fuerte, en una Dirección de Asuntos Indígenas. Omar sería el encargado de esa área y Luis aceptaría su nueva responsabilidad, pero tiempo después abandonaría el cargo.

Resultaría una ironía alejarse de alguien por desacuerdos en torno a la forma de representar y difundir lo yoreme, hastiado de una dinámica que oscila entre una política traslapada con la ritualidad y un imaginario yoreme dirigido por la idiosincrasia de una figura también ambivalente (y ambigua) en los ethos institucionales y comunitarios, para convertirte en parte de esa maquinaria destinada a retroalimentar ese discurso.

Fue así que Luis se incorporó a sus nuevas actividades por algunos meses, pero luego renunciaría a su cargo y se dedicaría a otras actividades. Su salida sorprendió a varios de los funcionarios y apuntaló otras rivalidades partidistas, pero el joven reafirmaba su pertenencia y compromiso con la ritualidad yoreme. Según Luis; reconocía su ingenuidad al creer que dicho cargo era una oportunidad para incidir positivamente en la vida de las comunidades, sin la presencia de “la grilla” o los oportunismos tan típicos de esos ambientes.

Destaco sus complejos morales, que al parecer, son los causantes de sus decisiones: no vulnerar los intereses de los yoremes, no trastocar el “sentido real” de la ritualidad y no fungir como esbirro del poder o fingir lealtad. Esto muestra a Luis congruente con sus ideales, pero abona a su ambivalencia en tanto podría pasar como un yoreme defendiendo la causa indígena o un yori con sensibilidad por la otredad ¿Qué tan conveniente resultaba ese posicionamiento en un terreno incierto? Cualquier acción no sería interpretada como totalmente honesta, sino un movimiento en un tablero de ajedrez.

Mi relación con Luis inició al tiempo que él trabajaba como asistente de Alfredo Quintero en el Departamento de Lengua y Cultura de la UAIM. El lector ya conoce a

Quintero desde hace varias páginas y entiende que era un político priista y ahora panista, con arraigo en las comunidades yoremes. Varios años antes había sido el delegado de la CDI en Sinaloa y es dueño de una compañía de danzas indígenas. Desde hace tiempo, él lleva a varios oficios yoremes a distintas partes del país y los Estados Unidos y monta espectáculos folklóricos. De nuevo Luis trabajaba con otro conocido de Bernardo y en asuntos relacionados con la difusión cultural y la ritualidad, lo cual abona a su perfil dentro de la burocracia indigenista.

#### **4.4 Cercanía/lejanía de Luis Hernández con Bernardo Esquer y Alfredo Quintero**

La relación entre Alfredo y Bernardo no parece ser tan estrecha, sino instrumental, sujeta a las circunstancias y los movimientos del poder en turno. No obstante, mientras uno gana su legitimidad al ostentar el conocimiento supremo de la ritualidad, el otro solamente es oriundo de una localidad indígena como San Miguel Zapotitlán y durante décadas ha tenido interacciones profundas con los habitantes y las familias más antiguas de ahí.

Anteriormente era profesor de danza y gestor cultural, pero su presencia en el ritual es intermitente (por no decir nula), su popularidad y legitimidad entre los yoremes radica en su antigua militancia partidista en el PRI, ahí acompañó a varios kobanaros en las luchas agrarias y sirvió para construir su perfil como alguien comprometido (aliado, persona identificada) con las causas yoremes.

A pesar de esas diferencias, ambos son cuestionados/aceptados como yoremes, pues el fenotipo de Alfredo es más parecido a la imagen estereotipada de un indígena: moreno y de baja estatura,<sup>96</sup> de ahí que varios lo identifican como yoreme. Su hijo baila pascola en la compañía folklórica y en eventos políticos. Esto provoca que ante una determinada audiencia se piense que Alfredo proviene de una familia con ascendencia indígena. Sin embargo, muy pocas veces menciona algo sobre sus orígenes, sólo su pueblo de procedencia, si esto en alguna ocasión sucedió, no estuvo presente.

La mayoría de sus observadores tampoco decían nada, justo porque se rodeaba de “indígenas” en cada reunión o evento que asistía. Por su trabajo de profesor en la UAIM en

---

<sup>96</sup> Lo interesante es que este estereotipo no sólo aplica para los yoremes, sino a la totalidad de los indígenas en el país. Es una tipificación históricamente relevante y pese a la retórica de la diversidad cultural, las diferenciaciones entre pueblos indígenas raramente son por asuntos de fenotipo, ahí se emplea una semántica culturalista o antropológica.

Mochicahui, mis coincidencias con Alfredo eran frecuentes, me trataba con amabilidad y siempre estuvo dispuesto a compartir información y puntos de vista. Sus colaboradores bromeaban sobre su no presencia en las pajkom, uno de ellos imitaba su tono de voz y decía:

-Alfredo ¿Nunca has bailado pascola o venado?

-Si he bailado, pero nadie me vio –lanza unas sonoras carcajadas.

Imitan el tono de voz de un político, de una figura que da respuestas formales para escabullirse de los asuntos concretos. En otro momento prosiguieron con las bromas.

-Licenciado Quintero ¿Es usted yoreme?

-Soy yorem yori, pero me transformo cuando nadie me ve.

Resulta evidente cómo este humor alude a lo oculto, revela las artimañas de los que se esconden, de los transformers o tricksters que deambulan entre el poder y la tradición yoreme. De acuerdo a la definición de Mary Douglas, en este caso “una broma es un juego sobre la forma. Involucra una relación de elementos disparatados de tal manera que un patrón aceptado es desafiado por la aparición de otro que de alguna manera estaba escondido en el primero” (Douglas, 1968: 365).

Lo reiterativo de esta broma es la eficacia del performance, un símil con los jittéberim (chamanes, brujos) yoremes que se convierten en animales para robar.<sup>97</sup> Interpreto tales bromas como una subversión y cuestionamiento a la identidad de Alfredo, pero también una demostración pública de que conocen “las reglas del juego” y entienden su modo de jugarlo. Transcribo lo que en una ocasión Alfredo me platicó y a partir de entonces cerró el margen a cualquier interrogante de este tipo:

**GL:** ¿Usted es yoreme licenciado?

**AQ:** (Titubea) *(es un cambio de voz, le estoy preguntando a la persona y no al especialista, quizás lo empuje a algo que él no quiera plantear)*. Mira... yo soy... mi abuelo es de la Bajada de San Miguel, nada más que mi abuelo murió cuando yo tenía 15 años, mi madre es la más chica de una larguísima familia, pero yo soy el hijo mayor. Crecí a cuarenta metros del centro ceremonial. Mi abuelo nació en Capomos, pero a los dos años llegó... mi abuelo materno a los dos años llegó a la Bajada de San Miguel donde creció y vivió en la Bajada de San Miguel y se casó con mi abuela que también era

<sup>97</sup> Podría entenderse como nagualismo, pero no utilizo esta categoría para evitar confusiones, pues el jittéberim como figura de conocimiento resulta complejo: hay quienes le otorgan poderes curativos, espirituales y físicos, un médico que sana el cuerpo y el alma; pero también se interpreta como alguien que causa daño a las personas. Es otro ejemplo de ambivalencia.

de la Bajada de San Miguel y se fueron a vivir a la Bajada de San Miguel [...] Y mi apellido Quintero (de hecho no tengo familia Quintero) mi abuelo vino de la Sierra de Durango de la Región Tepehuana.

[...]

**GL:** ¿Y por qué nada más se ha tomado la danza del venado y el pascola como la imagen de lo yoreme?

**AQ:** Pues Mira, la danza del venado incluyendo la comunidad yoreme, tú lo sabes muy bien, el tema del venado casi está en todo el continente, tienen relación con el venado los huicholes, los yaquis, los mayos y otras culturas. Y te vas y haces un recorrido y te vas a encontrar la figura del venado en muchas culturas [...] La danza de pascola la vas a encontrar con los seris, con los guarijíos, con los yaquis, con los mayos, con los tarahumaras y con los pápagos [...] *(Me empieza a explicar en qué consiste la danza y cómo se lleva a cabo, otra vez asume la autoridad de quien sabe mucho y sigue con su especie de discurso museográfico. Este hombre es muy hábil para persuadir y convencer.*

**GL:** ¿Y la participación de los yoris en los rituales?

**AQ:** ¿Pero la participación de los yoris qué? ¿Cómo observador, como comunidad que arropa, como participante adentro del ritual?

**GL:** Cómo participante adentro del ritual

**AQ:** Cómo participante dentro es un proceso seminuevo, porque estos supuestos yoris, yoris yoris, estos supuestos yoris tienen procesos de vida en la comunidad, en el que una parte de estos yoris, no todos, los ves cómo yoris, pero muchos de ellos son de familias yoremes; y hay otros que son de familias que llegaron, que se avecindaron, que se movieron o de familias no yoremes, pero tienen una experiencia de vida relacionada y asociada con la fiesta y habrá otros que llegan a entrar de improviso, pero muchos de ellos tienen una vida en la cultura de la comunidad desde siempre y otros mismos quieren conocer nada más y luego se fueron ayorando<sup>98</sup>, o se combinaron una familia yori con una familia yoreme y ya sale la gente yorem-yori [...] Cuando lo comentamos, en el otro río, en 1980 no existía el concepto de yorem-yori [...] Es un concepto de la comunidad yori-yoreme o yorem-yori.

Luis Hernández me señaló en otra ocasión que esta categoría de yorem-yori o yori-yoreme es de la cosecha de Alfredo Quintero, a él le atribuye su autoría. Eso no se sabe del todo, pero muestra cómo en ese momento, sirvió para acomodar la perspectiva de este señor, para ubicarlo en la dinámica histórica de San Miguel Zapotitlán y encausar legítimamente de sus acciones. Si me he detenido un poco en la historia de Alfredo

---

<sup>98</sup> El verbo correcto sería ayoremar, convertirse en yoreme. He escuchado en otras conversaciones el verbo ayorar para referirse a la conversión de un yoreme en yori. La expresión “te estas ayorando” se utiliza para decirle a alguien que se está saliendo de contexto y que ha emitido un comentario fuera de lugar, principalmente cuando hablan de algo relacionado con la tradición yoreme.

Quintero es justo para entender el contexto donde se mueve Luis: las instituciones políticas e indigenistas y los centros ceremoniales.

A diferencia de Quintero, Luis participa como oficio ritual y el otro tiene una presencia ambigua dentro de la pajko, pues como mencioné, no es clara su aparición como miembro de la ritualidad, líder comprometido con las localidades o promotor cultural. Ambos convergen en un contexto de clientelismo político, de poca nitidez en las fronteras identitarias y apropiación de la ritualidad yoreme.

Pese a la negativa de Luis de no participar en la “distorsión folklórica de la pajko” con Yeu Matchuk, aun en contra de sus principios,<sup>99</sup> ahora trabajaba para otro personaje del mismo perfil. Meses después, supe que Luis renunció a su trabajo en la UAIM por motivos personales, por sus devaneos entre el oficialismo y la esencia profunda del ritual. Se dedicó a sus estudios de educación indígena y continuó como cantador de venado en las pajkom. Tiempo después, con una coyuntura de movimientos administrativos al interior de la universidad, Luis regresaría a trabajar de nuevo, pero ahora en el puesto de su anterior jefe y actualmente permanece ahí.

Además de la gente que lo rodea en su trabajo, Luis tiene varios amigos y si bien él no los define como discípulos, gracias a sus enseñanzas han aparecido como actores nuevos de la ritualidad. Esto demuestra el proceso por el cual se construyen cadenas de sentido y significado, con diversos niveles interconectados que describiré más adelante.

Por ello, resulta imposible no analizar sus historias de vida sin cruzarlas con las de otros actores, que además de ser contemporáneos, podrían convertirse en una extensión de ellos mismos. Estos niveles se refieren a la ambigüedad y ambivalencia de las intersecciones entre estos personajes, como se mueven dentro del mismo contexto al tiempo que tratan de distinguirse uno del otro.

¿Podríamos decir que Luis Hernández es síntesis y antítesis del perfil de Bernardo Esquer? Esto no significa que actúe de la misma manera, o que esté asociado con vicios y costumbres similares (Luis tiene buena reputación en todos los centros ceremoniales), pero también se ha convertido en una autoridad discursiva que incorpora elementos y personas

---

<sup>99</sup> Esto debe tomarse como el sentido tácito de su discurso, no como sus verdaderas intenciones, sino lo que él dice, la justificación de su actuar concreto.

que además de inspirarse en la lengua, la ritualidad y su simbología, también se identifican con un personaje específico dentro de la indigeneidad yoreme.

El concepto de huella de Derrida (2003: 61) nos sirve para entender esta situación, donde justamente la huella es aquello que abre el aparecer y la significación, un ahora que es rastro para entender su continuidad con su pasado yoreme y reside en una forma y no precisamente en el contenido y que abona a la metafísica de la presencia que no es meramente perceptible o comprobable en ese afán de construir lo original en ese espacio intercultural, pero se remite únicamente a su presencia y eso crea su propio sentido.<sup>100</sup>

La idea de la huella no se refiere propiamente a una copia fiel, sino a un rastro que funcionaría como extensión de uno mismo. Esto nos indica la identificación de Luis con Bernardo, y si bien se resiste a ser un alter ego, una imitación burda o un perpetuador de su poder, esto no lo exime de seguir su rastro y transitar por sus contornos. Por ejemplo, desdeña las representaciones de Yeu Matchuk, pero el motivo de tal rechazo es el aliciente de sus acciones, y el alejamiento con Bernardo no implica una ruptura con el poder.

Asimismo, Luis se convierte en una extensión de Alfredo Quintero, en una parte (huella) de su presencia, lo cual le concede notoriedad e importancia. Es decir, no importa lo que él sea o no sea, el contexto donde se mueve le otorga notoriedad y le confiere su autoridad discursiva. Esto demostraría cómo Luis reivindica su idiosincrasia, pero se vuelve un instrumento vital en la dinámica de Alfredo Quintero, de la misma manera que Omar Castro y Rafa Bojórquez se extienden a Bernardo y viceversa. Todos ellos adquirirían visibilidad porque sus otros (¿o sus iguales?) son el centro de atención ¿Cómo es visto Bernardo cuando tiene en su círculo a alguien como Luis? ¿Cómo sobresale la figura de Quintero rodeado de Luis, Bernardo y la gente de las comunidades?

Este análisis se vuelve más amplio si lo trasladamos al nivel de las instituciones indigenistas o involucradas en la promoción cultural, cuya legitimidad existe por la presencia de esos personajes. Hay un ensamble entre infinitos elementos, conjuntos y subconjuntos en diferentes niveles y diversos entes: personas, cosas, objetos, creencias, deseos y elementos rituales. Será necesario recorrer estos flujos para desentrañar algunas de

---

<sup>100</sup> “Sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería” (Derrida, 2003: 62).

sus partes y dilucidar este proceso de ambigüedad y ambivalencia dentro de la ecología de la mente, que mencioné al inicio de este capítulo.

El gusto de Luis por recorrer los lugares naturales de la región, lo que para él es el monte, fue un detonante para identificarse con la ritualidad yoreme, y con el *juyya annia*. Esta es una categoría abstracta, que comprende el sentido profundo de la *pajko* y representa lo que cualquier oficio (en este caso Luis como cantador de venado y *pascola*) oye y mira mientras está en la fiesta. Es el mundo donde habita el *sewa-yoleme* (hombre-flor), materializado en el *masso*, el venado que baila al ritmo de los cantadores a las bellezas y el ciclo del monte.

Es complicado definir con precisión esa categoría -tampoco es mi objetivo-, pues existe en el interior de cada persona, está en el espacio de la mente y ligada a sus experiencias, o bien, únicamente ser una simple palabra que no adquiera sentido o valor para alguien. Sería parte de una ecología de la mente, porque facilita la relación con la subjetividad de quienes invocan esta categoría y esta relación forma una interrelación con otros campos de inmersión social como la política, el arte y la difusión cultural.

Esto demuestra lo diverso que el *juyya annia* sería, desde una palabra hueca, una mentira, o una directriz de vida, transpuesto con otras categorías complejas como el *yö luturia*; dependen del sujeto que las invoque, contexto, cadenas discursivas y fines instrumentales que se persigan.

Sin embargo, he mostrado cómo Luis se mueve a partir de dicha categoría, no solamente dentro de la ritualidad yoreme, sino con él mismo, a través de sus invocaciones y recreaciones del monte, y sus concepciones sobre el futuro de la *pajko*. Le preocupa que se altere el contenido de los cantos de venado, porque cada vez hay menos monte y vegetación. Según Luis, este hecho es el causante de que se pierda el sentido de los cantos de venado, porque las nuevas generaciones ya no tienen las mismas imágenes que los ancianos, que vivían en otra época.

Lo anterior no impide que Luis componga nuevos cantos y recree una idea propia del *juyya annia*, que no necesariamente es coherente con lo que dice. Uno de sus amigos y discípulos es su tocayo Luis Soto, un chavo de Capomos que ahora es cantador y danzante de venado. Luis Soto se casó con una mujer de Capomos y se fue a vivir a esa comunidad, es oriundo de un poblado en la mancha urbana de Los Mochis. Fue en ese centro

ceremonial que ambos se conocieron e iniciaron una amistad. Luis Soto también es adepto a pasear y entender el monte, así que rápidamente aprendería esos oficios, desde una perspectiva similar a la de su maestro, el muchacho entraba al entorno de una indigeneidad yoreme.<sup>101</sup>

¿Cuál sería el límite de esta maleabilidad performativa? Es difícil pensar en ellos con categorías analíticas como ecología de la mente y relaciones entre relaciones, pero dentro de las limitantes también hay matices. Por ejemplo: desestabilizar los códigos contingentes de la indigeneidad no garantiza desinstalar los criterios de adscripción identitaria del Estado.

He mostrado como Luis se mueve a partir de dicha categoría, no solamente dentro de la ritualidad yoreme, sino con él mismo, a través de sus invocaciones y recreaciones del monte, y sus concepciones sobre el futuro de la pajko. Le preocupa que se altere el contenido de los cantos de venado, porque cada vez hay menos monte y vegetación. Según Luis, este hecho es el causante de que se pierda el sentido de los cantos de venado, porque las nuevas generaciones ya no tienen las mismas imágenes que los ancianos, que vivían en otra época.

Por tanto, si existen límites a los criterios estatales, es posible dirigir la autorrepresentación hacia otros sitios y con elementos fuera de la lógica del poder. Otra limitante es que ese descentramiento de identidades no está parejamente distribuido. Hay quienes como Alfredo Quintero, guardan sus intereses políticos y al no ser reconocido totalmente como indígena su performance resulta más estático que el de los inmersos profundamente en la ritualidad.

A diferencia de Luis, no es tan visible la inmersión de Alfredo Quintero en las esferas rituales. Asiste a las pajkom, pero no tiene la misma identificación de Luis con los fiesteros y oficios. Tiene limitantes para acceder a las esferas cosmológicas de la ritualidad. Patrocina grupos de danzantes en eventos culturales y difunde la tradición yoreme ante diversas audiencias, pero depende del conocimiento ritual de los demás. Luis es capaz de recrear el mundo del *juyya annia* e imaginarlo más allá de la formalidad, tiene aceptación en la estructura fiestera y el entorno político.

---

<sup>101</sup> Sería incorrecto decir que se volvió yoreme, porque eso sería una aseveración arriesgada. Tampoco Luis me ha externado una identidad. En los últimos meses, su presencia en la pajko y entre los yoremes lo ha vuelto objeto de crítica por parte de algunas personas, aunque su popularidad todavía no crece.

No obstante, Alfredo Quintero ha sido delegado de la CDI y ocupado escaños en asociaciones de difusión cultural y regidurías en el ayuntamiento de Ahome. Se mueve en el ámbito público y negocia en altas esferas, pero sus criterios de indigeneidad son cuestionados por la mayoría de los que lo conocen. Luis tiene afinidad con los fiesteros de los centros ceremoniales, algunos kobanaros y como ya lo mencioné, ha laborado como intermediario y difusor cultural en ayuntamientos locales, pero no ha sido tomado en cuenta para cargos de representación popular, por su identificación profunda con una visión de la indigeneidad yoreme libre de la influencia del Estado.

Alfredo es dirigente y funcionario en un sentido más político y Luis es intermediario. Son notorios los límites de la performatividad de cada uno en la región, pero esto no los exime de los entrecruces de acercamiento/alejamiento de perspectivas. Un ejemplo etnográfico iluminará mejor la presencia de Alfredo como alguien que habla de lo yoreme, sin ser parte activa de la ritualidad y la dinámica comunitaria.

Durante la Semana Santa de 2016, mientras los judíos recorrían las calles de San Miguel Zapotitlán me dirigí al templo en el centro ceremonial, ya que ahí retornarían para “cantar gloria” y celebrar la resurrección de Jesucristo. Dado que esa es una celebración popular y que atrae a muchos turistas de Sinaloa era inevitable caminar por los juegos mecánicos y puestos de venta aledaños al templo, sin tropezar con los paseantes. Me aproximé a la entrada del templo a sacar fotografías y me encontré con un judío particular.

No traía máscara, cubría su rostro con paliacates y únicamente se le veían los ojos. Aunque vestía a la usanza de los judíos estaba muy pulcro. Los judíos siempre están sucios y cansados por los recorridos que realizan desde el domingo de ramos hasta el sábado de gloria, no sorprende verlos bajo el influjo del alcohol. Este judío me recibió con bromas y señales obscenas, se movía con gracia imitando los movimientos de un mono.

Me saludó con la mano izquierda, como lo hacen los judíos durante la Semana Santa y atendía las peticiones de quienes querían sacarse una foto con él. Supo que lo observaba detenidamente sin disimular mi curiosidad y no se inmutó cuando le grité: ¡Alfredo! Continuó con lo que hacía y cuando el flujo de personas bajó, se acercó y me saludó con la mano derecha. Me preguntó: ¿qué has encontrado? Iniciamos una conversación sobre mis experiencias en el trabajo de campo, pero fue interrumpida cuando unos reporteros le

preguntaron sobre “el sentido de la Semana Santa para los yoremes”. Alfredo se despidió de mí rápidamente y les respondió: ¿Qué quieren saber exactamente?

Durante toda la Semana Santa traté de encontrar a Luis Hernández entre los judíos de San Miguel, pues me dijo que participaría, jamás lo vi ni lo distinguí del resto. Con ese ejemplo se vislumbra la performatividad de Alfredo Quintero para ser autoridad discursiva de lo yoreme, conoce perfectamente las audiencias y momentos precisos para aparecer, pero ¿si no se disfraza de judío, hubiera podido hablar? Es muestra de lo politizado y pedregoso del contexto. Si Alfredo sin ajuar de judío habla ante los periodistas seguramente habría sido visto como impostor, ni siquiera hubiera llamado su atención.

De acuerdo con la ecología de la mente y las relaciones entre relaciones, puede verse la interacción entre Luis y los otros dos actores ¿Cuáles son la pautas que los conectan? Sus orígenes ambivalentes y ambiguos dentro de lo yoreme, sus capacidades para insertarse dentro de la ritualidad y sus contactos políticos e institucionales. La relación entre ambos mostraría que entre más se alejen entre ellos mismos, sus perspectivas y diferencias los acercan entre sí y al argot indigenista.

La retórica indigenista y la difusión de la ritualidad, serían la unidad de orden lógico superior, lo que realmente pareciera ejercer mayor influencia, como el Estado, el poder político regional y los recursos económicos que destina a los centros ceremoniales. Sin embargo, esta unidad superior es inconcebible de esas relaciones entre los actores opuestos/cercanos y a su vez de los distintos grupos donde se encuentran. Existen puntos de encuentro entre su autoridad discursiva y su conducta real y efectiva.

Con esto último, me refiero a la distinción ambigua, pero también ambivalente, entre mapa y territorio y reconocer la imposibilidad de un acceso directo a este último, sustituyéndolo por una regresión infinita de mapas (Bateson, 1972). Nos enfrentamos, consecuentemente, a una teoría semiótica y compleja sobre la subjetividad y la realidad en ese contexto yoreme.

El núcleo de dicha reflexión son esas pequeñas relaciones (mapas), sus raíces interactivas y los intercambios que construyen la vida de ese orden superior. La experiencia de Luis no está exenta de tales relaciones entre relaciones superpuestas y donde cada una constituye el nodo de la otra. Esto es notorio cuando Luis mantiene una visión distinta a la

de Alfredo sobre lo yoreme, pero inevitablemente trabajan juntos y conviven con las mismas audiencias.

Desde su inserción al mundo de la ritualidad yoreme, Luis ya enfrenta una relación de ambigüedad sobre sus auténticas raíces indígenas y su gusto por las pajkom. La contradicción aquí es saber de dónde viene una afición por una práctica que en teoría, era lejana para su familia; en similitud con Bernardo Esquer y Alfredo Quintero, quienes también enfrentan esa disyuntiva. Vemos cómo existen niveles de ambigüedad y ambivalencia que a veces parecen contrastarse o coincidir parcialmente entre ellos. En los hechos forman un tipo de relaciones de un grado mayor de abstracción, dado que versan sobre la relación entre marcos simples: metarrelaciones.

Es decir, las relaciones de Luis con el *juyya annia*, la ritualidad, el yorem nokki y los fiesteros de los centros ceremoniales, se enlazan a su vez con las de Alfredo Quintero con sus contactos políticos, las instituciones indigenistas, sus amistades con yoremes militantes del PRI, artistas y promotores culturales como Leo Yáñez; aunadas con las de Bernardo referentes a la ritualidad, conocimientos rituales, *juyya annia*, y la literatura antropológica, serían el primer nodo de interconexiones.

Cada personaje es un conjunto de relaciones y representa un marco de entendimiento sobre lo yoreme, desde lo ritual y lo político. A su vez, existirían otras relaciones superiores que conectan elementos de las otras relaciones, las metarrelaciones. Un performance cultural donde participan Bernardo, Luis y Alfredo es un escenario preciso para distinguir estas metarrelaciones, pues unen performativamente planos que en un principio no se relacionan, como la política y el *juyya annia* hacia un estrato superior. Aunque son opuestos, se interceptan en la misma autoridad discursiva.

En el Festival Yoreme de 2016, Bernardo se molestó porque su grupo no fue invitado y en su lugar fueron los del centro ceremonial de San Miguel. En 2018, Bernardo organizó el evento con apoyo del INAH Sinaloa. Fue el mismo festival, pero a las audiencias se les presentaron versiones diferentes de la ritualidad yoreme. Bernardo erige su imagen y perspectiva de la ritualidad ante las audiencias.

Por su parte, la audiencia asume lo presentado por Bernardo como características propias de los yoremes, sin percibir en primera instancia las diferencias políticas de sus organizadores. De igual manera Luis y Alfredo participan en eventos culturales de la

universidad, charlas académicas y muestras culturales, aunque en los centros ceremoniales es poco común verlos juntos. Lo que las audiencias entienden como juyya annia y la experiencia ritual, está mediado por esas relaciones entre Bernardo y Luis con ese elemento cosmológico y que cada uno asume desde su experiencia, pero ante los demás aparece como una cualidad esencial de los yoremes.

Otra relación ambigua es la que mantienen los tres actores con respecto a sus categorías identitarias. Es decir, si son o no son yoremes, lo cual obliga a sus coetáneos a decodificar sus representaciones. No obstante, Luis ha expresado de manera clara su ambivalencia cuando dice que es yoreme entre los yoremes y yori entre los yoris. Al parecer, esto no genera confusión entre su audiencia; a diferencia de sus contrarios, cuya “verdadera” identidad siempre es un misterio.

Esta ambivalencia le permite a Luis moverse entre los centros ceremoniales y las instituciones sin que tenga que ser clasificado estrictamente en una categoría, solo que cumpla con los aspectos más visibles: hablar la lengua y conocer la ritualidad. Este no es el caso de Bernardo y Alfredo, quienes no manifiestan una posición de ambivalencia, sino de “ser lo que dicen”, aunque los demás duden de ello.

Según las relaciones entre relaciones y la ecología de la mente (Kockelman, 2012 y Bateson, 1972), encontraríamos más niveles dentro de esas relaciones. En los tres actores encontramos el primer nivel donde una categoría debe ser discriminada de otra (ser yori o yoreme). No obstante podría situarse a Luis en un segundo nivel, que se entiende como la re-evaluación de las categorías identitarias y las cosas que dice y hace.

Por ejemplo: “ser yoreme entre los yoremes y yori entre los yoris.” Entrarían también en este nivel, los chistes y las bromas referentes a la identidad de los actores. El humor es el momento donde la rotulación de una categoría se diluye y experimenta una nueva síntesis, el que convierte al humor en un mensaje sobre la clasificación identitaria.

En este nivel, también se encuentra la categoría del yorem-yori que mencionó Alfredo Quintero; la cual engloba la movilidad del contexto, la performatividad imperante entre yoris y yoremes y sus interacciones históricas. Considero que tampoco se puede obviar la presencia de este personaje, que dada su ambigüedad identitaria no sería sorprendente que al construir esta categoría, sustentara su movilidad en los distintos ámbitos donde se inserta. Otro ejemplo es cuando Luis se refiere a Bernardo como “el yori

que se convirtió en yoreme”. Esto implica que la definición que hace de su mentor esté sustentada en la movilidad, en la ambivalencia de su historia de vida.

Es notoria la diferencia entre ser “el yoreme más completo” dicha por Romualdo Velásquez y “el yori que se volvió yoreme” expresado por Luis Hernández en torno a Bernardo Esquer. El primero define una condición superior por encima de los demás, para resaltar la unicidad de su conocido; el segundo se refiere al cambio experimentado por Bernardo de un estado a otro, pero no a su movimiento continuo. Es decir, implica una mutación de categorías identitarias sin que implícitamente exista un retorno; a diferencia de sí mismo, que cambia de identificación según el contexto y los sujetos.

Además, los ejemplos que he presentado sobre Bernardo, muestran como él mismo busca su consolidación como yoreme y niega cualquier movilidad identitaria. Podría entenderse que está en el primer nivel de relación que mencioné, en el cual se genera ambigüedad sobre su identidad. Aunque refuerce su autoridad discursiva como yoreme, sus acciones no son avaladas por todos.

Lo mismo sucede con Alfredo Quintero quien tampoco genera certeza sobre su identidad, pero a diferencia de Bernardo, es más visible su ambivalencia como funcionario, miembro de la comunidad indígena y promotor cultural no indígena. Sin embargo, estos dos niveles no se encuentran separados, sino traspuestos y dentro de un campo político al que se entra y sale con facilidad. No hay que dejar de lado que la ambigüedad y la ambivalencia de los tres se manifiesta cuando se legitiman o deslegitiman como funcionarios dentro la maquinaria indigenista.

De acuerdo a lo anterior, existe un tercer nivel de relaciones entre relaciones. Si el primer tipo de ambigüedad se crea a partir de la relación mapa-territorio y el segundo mediante la ambivalencia, encontramos una tercera clase de mensajes que basan su ambigüedad en la contradicción (Bateson, 1972). En ellos "lo que se dice" y "lo que se muestra al decir" pertenecen a marcos excluyentes (amor/odio o generosidad/egoísmo). Pese a la contradicción, no significa que estos marcos sean inoperantes, falsos o verdaderos, sino que expresan la dinámica y creatividad de los actores para inventar y apropiarse de contextos. Aquí confluyen ambigüedad y ambivalencia en la misma medida.

Un claro ejemplo de esta metarelación es cuando Bernardo afirma que él y su grupo no hacen prácticas folklóricas, sino una pajko yoreme. La ambigüedad se manifiesta

en las representaciones y significados expresados a la audiencia durante los performances. Cuando ésta se pregunta si lo que ve corresponde o no con la tradición yoreme. La interpretación de la audiencia no impide que los realizadores conviertan esa práctica en un ritual.

Esto es notorio cuando Bernardo solicita leña de álamo para construir la enramada yoreme, apelando a la eficacia y originalidad del ritual, pero también le dice a Luis que tiene que referirse al escenario. Lo cual implica que la inserción de dos contextos no es una disyuntiva, y la insistencia en que ellos son auténticos fiesteros y no folkloristas refuerza su autoridad discursiva por encima de la de otras agrupaciones.

Con la apelación a la ritualidad pretende que se le relacione más en un contexto ceremonial que como agente indigenista. Esta disociación discursiva no conlleva la separación de escenarios, se vuelve parte del mismo performance y la carta de presentación de los actores, quienes aparecen como indígenas/artistas y líderes rituales/agentes indigenistas/promotores culturales que hacen ritual/folklor o muestran/inventan la cultura yoreme.

Esta ambivalencia podría utilizarse para deslegitimar la autoridad discursiva de los contrarios; sin perder la posibilidad de que en un evento cultural o político los grupos supuestamente contrarios participen juntos en el performance de la ritualidad yoreme. Este ha sido el caso de la mayoría de mis interlocutores, que coincidan generalmente en los escenarios y dentro de la misma agenda de las instituciones gubernamentales, aunque discursivamente y dentro de los centros ceremoniales sean opuestos y eviten el contacto.

Dentro de esta línea, encaja la experiencia de Luis Hernández, cuando renuncia a su rol de funcionario, pero esto lo sitúa como intermediario entre el Estado y las localidades yoremes. Coincide nuevamente con Bernardo y Alfredo en cuanto es capaz de jugar con esta ambivalencia. Su crítica sobre las políticas indigenistas refuerza su autoridad discursiva como concededor de la ritualidad yoreme.

Esto no significa que Luis lo haga de manera estratégica, sino que es un efecto de ese entramado de interrelaciones y el complejo de performatividad en el que se encuentra la indigeneidad yoreme, donde cada cosa que se dice y se hace genera movimientos que se acercan/alejan al mismo punto, lo cual he llamado equilibrio móvil y explicitaré en los capítulos siguientes.

Hay un último nivel de relaciones, donde la ambigüedad y la ambivalencia se diluyen y la paradoja sobre las prácticas y la identidad de los actores desaparece. Aquí no hay opción excluyente, sino la de creer en su performance y no poner en duda su autoridad discursiva. Pese al cúmulo de categorías ya mencionadas: yori loko, yori go'i, torokoyori, yori tori, yorem-yori; las únicas elecciones posibles es ser yori o yoreme. Hemos visto como las personas plantean diversas posibilidades dentro de la indigeneidad yoreme, su vínculo/desvínculo con el Estado y su subjetividad, pero estas caracterizaciones desembocan para las audiencias entre lo yori y lo yoreme.

Al igual que su antiguo mentor, Luis Hernández formó a Itom Yolem Jiawi (Nuestros Sonidos Yoremes), un grupo que difunde la ritualidad yoreme y se presenta en eventos, en su mayoría de la UAIM, donde trabaja como Director de Lengua y Cultura. Al igual que el grupo de Bernardo Esquer, cuando se presenta en un escenario ¿quiénes ponen en duda la autenticidad de los rituales y sus realizadores? Quizás aquellos que se erijan también como autoridad discursiva, o los que participan como fiesteros en los centros ceremoniales y conozcan algunas de las pautas a seguir en la pajko. Pese a estas excepciones, no impide que otra parte de la audiencia asimile la representación y no piense ni en la ambigüedad y ambivalencia de los actores, asumen sus prácticas y su identidad.

Uno de los miembros más importantes de Itom Yolem Jiawi es Luis Soto, quien ha participado en distintos festivales y representaciones artísticas en el país. Así como él, hay varios que siguen esta línea y se han iniciado en este arte. En este grupo, he escuchado más veces discutir sobre el *juyya annia*, que la indigeneidad de alguien, me han narrado historias donde el espíritu del monte les ha jugado bromas o les ha ayudado a orientarse cuando han estado perdidos.

Los allegados a Luis han aprendido algo de yorem nokki y esto es satisfactorio para su líder. Estos ejemplos explicarían mejor este último nivel y la idea de huella, manifiesta en esta difusión de la indigeneidad yoreme y la imagen de sus actores, que encajarían perfectamente en la metáfora del holograma yoreme-yori, donde cada uno seguiría el rastro del otro ¿Esto significa que hay un original y una copia? O quizá ¿El original y la copia también son parte de las apariencias?

Entenderé al *juyya annia* como una cosmovisión individual que afecta/influye las relaciones de estos actores con otras instancias, está implícito en sus percepciones

personales y subjetividad. Más allá de un simple mundo intangible, considero esta categoría como un metavínculo (conexión de vínculos ya establecidos) que crea sentido a través de la interacción entre las mismas personas, los grupos de difusión cultural, los centros ceremoniales, las audiencias y el Estado.

Si solamente miráramos la narrativa recurrente sobre “el apocalipsis de la tradición yoreme, producto de la contaminación de los no yoremes y la intervención negativa de las instituciones”; estaríamos en la lógica del fantasma que Marilyn Ivy (1995: 20) entiende como “el movimiento de algo que está muriendo, algo que se ha ido, pero no del todo, suspendido entre presencia y ausencia, ubicado en un punto en que está y no está aquí, en el proceso repetitivo del ausentarse.”

Con el uso de esta categoría situacional del yorem-yori o yori-yoreme en relación con elementos (categorías más amplias) como el *juyya annia* y el *yö luturia*, demuestra que lo yoreme toma el derrotero de la subjetividad. En el siguiente capítulo revisaré otros perfiles para aterrizar los otros planos de estas interconexiones.

## Capítulo V. Los jittéberim oficiales

### 5.1 La ruta del jittéberi: Joaquín Valenzuela y Yorem Jiapsi

Fue en la Fiesta de la Radio: La Voz de los Tres Ríos en 2016, cuando miré un performance llamado la danza del pájaro. Un grupo de adultos y niños portaban una corona con pañuelos rojos, vestían un traje blanco de manta: los hombres con pantalón y las mujeres con una falda larga con aberturas a los lados, ambos con huaraches; otro pañuelo del mismo color les cubría el rostro y traían en la mano derecha una vara con una pluma de pavorreal. Bailaban en una fila horizontal con pasos sincopados, daban algunas vueltas y volvían a repetir la coreografía. El acto se realizó en un corral improvisado de palos de carrizo, a la intemperie, al mediodía, cuando el sol está más pleno, pero eso no parecía importarles, se perlaban el sudor y continuaban con una coreografía sincronizada.



Imagen 8. Corral de carrizos donde se realizó la danza del pájaro. Al fondo se observan las enramadas donde los yoremes y yaquis realizan las danzas. Fuente: Archivo personal

Los curiosos se detenían a observarlos, les tomaban fotografías y comentaban sus impresiones entre ellos. Escuché a alguien decir que jamás había visto tal espectáculo, no conocía otra danza ritual diferentes al venado y al pascola. Sin duda alguna, llamaban la

atención de los presentes y el escenario era particular. Ese es un evento que organiza la radiodifusora indigenista de la CDI (actual INPI) en Etchojoa, Sonora. Siempre lo realizan después del primer viernes de cuaresma y de forma masiva se concentran los principales grupos indígenas de Sonora y el norte de Sinaloa.<sup>102</sup>

En un patio enorme se acomodan los yoremes de Sinaloa y Sonora y los yaquis, montan tres enramadas grandes, una para cada grupo; ese es el sitio donde los oficios, cualquiera que lleve su ajuar y lo desee podrá bailar sin impedimento alguno. Al fondo se ubican más enramadas, pero pequeñas, unos fogones, con ollas de agua hirviendo, listos para preparar la comida, esas son las cocinas y los comedores.

A cada centro ceremonial se le otorga uno de estos espacios, con víveres suficientes para comer los dos días que dura el evento, ese es el sitio donde los oficios y acompañantes convergen por momentos y el espacio donde se generan la mayoría de las interacciones entre simples paseantes y participantes de los rituales.



Imagen 9. Letrero en uno de los espacios de la Fiesta de la Radio, Etchojoa, Sonora. Fuente: Archivo personal

El corral estaba en medio de todo el patio, comprendía una vasta cantidad de espacios y en medio una cruz en el suelo, donde en algunos momentos de la coreografía dieron vueltas alrededor. ¿Por qué este grupo aparecía en un sitio particular? ¿Por qué no estaban en ninguna de las enramadas con las demás personas? Posteriormente, bailaron otra

<sup>102</sup> Sinaloa tiene más grupos indígenas, que viven en el centro y sur del Estado, la mayoría son triquis y mixtecos de Oaxaca, algunos Nahuas de San Luis Potosí y los mexicaneros en los límites con el estado de Nayarit. Sin embargo, ellos no son convocados a este evento, so pretexto de que no son originarios del área que la radiodifusora abarca.

danza muy similar, pero ahora omitieron la vara con pluma de pavorreal, la nombraron la danza del borrego y también obtuvo la atención de los presentes.



Imagen 10. Cruz del grupo Yorem Giapsi. Fuente: Archivo personal.

Luego de bailar, los integrantes del grupo se fueron a su enramada particular y se refrescaron unos momentos antes de reiniciar las labores coreográficas ¿por qué no fueron a las otras enramadas, con los visitantes de los centros ceremoniales? ¿Por qué no presentaban su repertorio dancístico con el resto de los oficios? Después bailaron pascola y venado, y la protagonista principal fue una niña de entre ocho y diez años. Este número volvió a captar la atención del público, varios se sacaron fotografías con la pequeña, junto a la cruz y en ese corral como escenario.

Del grupo sobresalían dos siluetas: en una, los pañuelos desvelaron un rostro moreno, ojos negros, cabello corto y con algunas canas; sobre el traje de manta se notaba

una complexión regular con una baja estatura y movimientos sumamente acartonados y trabajados. La otra silueta era obesa, de movimientos toscos, estatura mediana, cabello largo y castaño, a tono con su piel blanca. El primero era Joaquín Valenzuela, líder y fundador de *Yorem Giapsi* (corazón/alma yoreme), el grupo al que nos hemos referido; la otra persona era Mayté Sañudo, su principal asistente. Ambos me saludaron amablemente y me invitaron a ver sus números. Al acercarme para sacar algunas fotografías, Joaquín me interpeló:

-¿Cómo la ve antropólogo, ya se dio cuenta de los yoremes del sincretismo mestizo y nosotros? Qué bueno que se dio una vuelta.

Respondí de manera afirmativa y continué con mi recorrido, no era la primera vez que me encontraba con este personaje, lo conocía de años atrás, antes de mi trabajo de campo. Lo miré hablar muchos eventos de carácter político y festivales culturales, siempre enarbolaba una crítica grotesca a las instituciones gubernamentales, que rayaba en la burla y el descarado de quien aparentemente no guarda las formas y habla desde su “verdadero sentir.”

Había ido un par de veces a su casa y ahí pude conversar más profundo con él, pero aprendí que era mejor observarlo, verlo de cerca y guardando una sana distancia, no solamente para evitar malos ratos y malos entendidos,<sup>103</sup> sino porque Joaquín no decía mucho sobre los supuestos secretos de los yoremes que él conoce, esta era la carnada que mantenía atentos a su público y que revelaba a cuenta gotas en los eventos, tampoco decía mucho sobre su familia, pero conocía a algunos de sus hermanos y su relación con él era benévola.

Joaquín vive en La Constancia, una comunidad aledaña a Mochicahui, cerca del río, en el barrio donde viven los yoremes, en un solar amplio con dos árboles frondosos. La vivienda es de ladrillo, sin enjarre ni retoques en la fachada, las ventanas están forradas con papel rojo. A simple vista, pareciera que nadie habita ese recinto, pero unos pasos más adelante está una enramada grande, donde según Joaquín “se realizan rituales de los yoremes que no son del sincretismo católico”; en medio hay una cruz, que no es

---

<sup>103</sup> Dado su gusto por burlarse y hacer que sus interlocutores se desconcierten, es probable que quien no lo conozca, se lleve una mala impresión de buenas a primeras.

exactamente una cruz, “es con la que engañan a los yoris, haciéndoles creer que es ese símbolo católico (Diario de campo, 2016).



Imagen 11. Joaquín Valenzuela (al centro) en una pajko para recibir a turistas griegos. A su izquierda está un miembro de la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis y en el extremo izquierdo Mayté Sañudo. Fuente: Archivo personal.

En varias ocasiones, tildaron de loco a Joaquín cuando concibió la idea de convertir su casa en el centro ceremonial de San Patricio y que se le otorgaran recursos públicos para las pajkom, so pretexto de la preservación cultural del patrimonio yoreme. Sin embargo, aún no ha sido posible que la vieja casa que le heredaron sus papas sea reconocida oficialmente con esa categoría.

Es probable que Joaquín no se encuentre en su casa –o no abra la puerta- porque generalmente está trabajando. Se dedica a gestionar proyectos de todo tipo en el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) de Los Mochis, donde conoce y es amigo de algunos funcionarios. También lo podemos encontrar entre el gremio de los intelectuales locales y la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis, donde es un miembro activo y mantiene una gran audiencia, otras veces imparte conferencias sobre la “cultura yoreme” en donde lo invitan. En palabras simples, diremos que es una figura pública que organiza su agenda y busca la manera de estar activo.

Si cruzas (si lo logras) el umbral de la puerta de su casa, verás otros matices: una cocina modesta como la de cualquier hogar en ese barrio, pero al fondo hay una sala elegante, amplia y bien cuidada. En ella hay dos sofás de buena hechura, una mesita con

adornos en medio, reconocimientos y diplomas enmarcados en la pared, en otra esquina un mueble con algunos artículos exóticos en la región: penachos, flechas de grupos indígenas en el África (según él), estatuas e idolillos de piedra, entre otras cosas; como una colección de trofeos que configuran su escenografía íntima y fungían como signos fehacientes de su presencia en otros sitios, sin que necesariamente haya estado en ellos, pero configuró ese performance.

No me permitió sacar fotografías, pero al notar mi interés por su museo personal y los muebles de su casa, estableció su investidura:

“Soy yoreme, esto que ves es porque tengo que vivir como yori porque recibo a personas y a veces se tienen que quedar a dormir [...] Los yoremem ni siquiera tienen aire acondicionado y pocos muebles, porque les llega directamente lo fresco del río”. (Joaquín Valenzuela, 2016).

En este caso, se refirió al binomio yori-yoreme como un asunto de clase y estatus ante su audiencia y las instituciones. Unos dicen que su padre era rarámuri y su madre yoreme, como creció en el norte de Sinaloa optaría por identificarse con su lado materno. Él mismo me platicó sobre su ascendencia familiar y corroboró esta información, no sin antes aclararme que “su corazón es yoreme y esto es lo más importante.” Sus dos apellidos: Valenzuela Bacasegua, son bastante comunes en la región y le dan más presencia ante las audiencias, abonarían a su discurso de autenticidad.

De acuerdo con los otros personajes que he presentado, Joaquín parecía tener más marcas legítimas de indigeneidad y aun así era cuestionado en la misma medida que Esquer, Rafa Bojórquez y Luis Hdez. Para las personas de los centros ceremoniales, Joaquín era visto como un yori que se aprovechaba del contexto político local para obtener beneficios, y en su búsqueda de reconocimiento personal contaminaba la ritualidad yoreme. Esta visión contrastaba con la postura de Joaquín, quien siempre alude a la existencia de una ritualidad subrepticia, diferente al complejo del sincretismo católico-mestizo, la cual no es visible a las audiencias y otros agentes externos.

En una ocasión le pregunté si era pariente de otra persona que yo conocía, la cual también tenía uno de sus apellidos. De inmediato frunció el ceño, torció la cara y me respondió con un tono que variaba entre burla e insulto, diciéndome que yo estaba equivocado, pero se compadecía de mí: “¡Claro! Eres yori y no sabes nada de los yoremes”.

Me aclaró preciso y enfático que su apellido era Bakasewa (con el fonema yoreme) y el de la otra persona era Bacasehua (con la “h” intercalada y el fonema castellano). Argumentó que ambos estaban escritos con las mismas grafías, pero las diferencias eran en la pronunciación y la estirpe.<sup>104</sup> Con esta ideología lingüística estableció las características de su linaje. No obstante, ¿hay una diferencia nítida entre Bacasewa y Bacasehua? ¿Está ubicada en la estructura de la lengua o en mi percepción auditiva?

Considero que la noción de sonidos alternantes planteada por Boas (1889) a finales del siglo XIX adquiere relevancia en el juego de palabras de Joaquín, cuando plantea que los indígenas pronunciaban, en sus lenguas, la misma palabra unas veces de una forma y otras de otra. Boas (1889) muestra que este fenómeno no era intrínseco a las lenguas nativas sino a la estructura fonológica del lenguaje del oyente.

Esto es, el fenómeno se trataba de la percepción alternante de sonido en lugar de una producción alternante de sonido. En este caso, mi interlocutor, posicionado como un especialista en el yorem nokki, invierte las categorías: hay una estructura sintáctica en los fonemas que yo no percibo por desconocimiento de su lengua. Su ironía de los fonemas alternantes lo posicionaba como un auténtico yoreme, por encima de la persona que yo le mencioné con el mismo apellido.

Como el lector notará de acuerdo con lo descrito al inicio del capítulo, este es el modo que Joaquín utiliza para desconcertar/obtener la atención de quienes lo interpelan, refuta cualquier dato que uno le presente y confunde nuestra percepción de las cosas. A veces se separa performativamente de la retórica indigenista, pero al mismo tiempo, esta separación/acercamiento lo convierten en un agente etnopolítico visible, lo cual no significa que esta toma de distancia performativa sobre el Estado, sea una práctica concreta de desacuerdo.

En este sentido, con su juego de palabras me proyectó una identificación étnica directamente por ser hablante de una lengua compartida por su grupo de referencia, pero al mismo tiempo manipulaba de forma pragmática sus significados por medio del chiste y la ironía, que pone en duda lo que Joaquín consideraría mi propia visión antropológica de los yoremes ¿De dónde o de quién(es) podríamos decir que aprendió lo que sabe? A pesar de

---

<sup>104</sup> Bakasewa en yorem nokki se podría traducir como flor de carrizo (baka=carrizo) (sewa=flor) El carrizo es una especie de caña silvestre que crece en las orillas de los ríos, los yoremes la utilizan en la construcción de flautas para uso ritual, enramadas y decoración de sus viviendas.

que con sus deslices discursivos pareciera que él mismo es su propia fuente de conocimientos.

Su historia no inicia dentro de las pajkom, sino en los eventos culturales y los mítines políticos. Como lo mencioné en el segundo capítulo de este trabajo, circulan chismes de que Joaquín mantuvo una relación estrecha con Mario Leyva, un anciano del centro ceremonial de Capomos, pero también una figura polémica por sus afirmaciones en torno a la cosmovisión yoreme, distintas a las del resto.

La vida de este señor ha sido descrita como peculiar, un hombre de familia que fue músico de pascola y fiestero. Fue el principal informante del INI desde su llegada a mediados de los setentas, y según algunos que lo conocieron, a don Mario “lo contaminaron” los antropólogos e investigadores que venían de este instituto, la interacción mutua con estos actores modificaría (o daría lugar a nuevas creencias) su pensamiento.

Otros han comentado que probablemente Mario Leyva inventaría todo este sistema de pensamiento como parte de una estrategia para distraer la atención del INI. Era tanta su influencia entre las localidades de El Fuerte, que aglutinó a gran parte de los oficios para formar un sindicato de músicos, justo cuando la lucha por la representación indígena se encontraba en los momentos más álgidos. A la postre sería un fracaso, porque nadie conocía el funcionamiento y lineamientos de una organización a este nivel.

Mario Leyva categorizaba su conocimiento como yoreme y demostraba con la destreza de su oficio como músico, por momentos era asociado a la locura o a caprichos de su idiosincrasia cuando tocaba sonos que nadie conocía y que él presentaba como ancestrales; pero también impresionaba su sabiduría y habilidad para expresarse. Ya se sabe que este es un patrón de los personajes y su autoridad discursiva.

Resultaban sorprendentes los conceptos que empleaba y los nombres con los que bautizaba a los sonos de pascola durante la pajko, con palabras en yorem nokki, pero distintos a las referencias que el resto utilizaba. De repente sacaba una pequeña flauta de barro, de apariencia antigua; con ella afinaba su violín y si su sonido variaba por la humedad del artefacto, seguía estrictamente sus notas, lo cual era un tanto ininteligible para sus compañeros.

Otras veces, cambiaba el orden de la parafernalia, la colocación de los símbolos y el altar y la dinámica de los pascolas: en lugar de que bailara primero el pascola mayor, como

es costumbre, invertía los roles, primero los más pequeños y al final el más grande; una libertad creativa similar a la de Joaquín, que lo legitimaba/deslegitimaba ante sus contemporáneos y en diversos contextos.

Joaquín mantuvo una amistad con Mario Leyva hasta el final de su vida y lo acompañó en muchas de sus andanzas, era muy joven cuando este músico ya estaba consolidado en el Valle del Fuerte y el INI. Este hecho ha suscitado chismes e historias sobre una vida secreta de este señor, pues a varios de sus seguidores se les atribuye abiertamente una condición de homosexualidad. Joaquín no es la excepción a este punto: su soltería, su tono de voz y sus modales femeninos (afeminados) lo vuelven objeto de burlas y apodos, como la Joaquina o el jotóberi (en alusión a jittéberi).

Dicha identidad sexual es asociada a su imagen poco convencional o exótica y varios de sus coetáneos la relacionan también con una mala conducta y aunada a su personalidad. Es decir, los rumores que circulan sobre él le atribuyen una falsa identidad como yoreme dentro de una mala conducta o falsa personalidad, como elementos traslapados que interactúan en su representación de sí mismo.

Según Joaquín Valenzuela, Mario Leyva era un jittéberi, un chamán con poderes curativos que sólo unos cuantos conocieron. Las veces que coincidimos personalmente, y también en sus conferencias, siempre aludía a los jittéberim como una figura secreta entre los yoremem, con gran habilidad para hacer el bien y el mal a cualquiera. Impregna sus declaraciones con un halo de misterio para impresionar al interlocutor, esto corrobora según él que los jittéberim permanecen ocultos. En sus conferencias habla con mucha naturalidad, pero en una interacción personal mueve la cabeza a los lados y mira fijamente a los ojos pretendiendo captar la atención y haciendo alusión a sus poderes curativos. De ahí viene el apodo burlesco de jotóberi.

Joaquín afirma que no es de los yoremes que practican el sincretismo religioso católico, que su simbología ritual es una cortina de humo para los yoris. Menciona la existencia de una ritualidad oculta y no visible para los ojos de la sociedad, donde los jittéberim asumen el papel principal y el ritual alaba a la naturaleza y al *juyya annia* auténticamente yoreme y no traslapado con los santos católicos. Considera que por ese motivo, la política se apoderó de los centros ceremoniales y la investidura de los kobanarom, a los que él no obedece, porque son brazos políticos del Estado.

Sin embargo, ¿a qué se refiere esta declaración entre líneas? Quizás a no ser priista, o ser estratégico y asociarse con el partido que ostentará el poder. En su biografía también encontramos un apartado de su militancia con el PRI, pero en años recientes ha ocupado cargos en el ayuntamiento de El Fuerte dentro de administraciones no priistas, lo cual utiliza de manera performativa a su favor y abona a su perfil:

“Tú debes de juntarte con los yoremem de adeveras, nosotros no somos brazos políticos del PRI como los kobanarom, nosotros votamos por cualquier partido” (Joaquín Valenzuela, La Constancia, Diario de campo, 2016).

Una vez que estábamos en su casa, le pregunté la diferencia entre los términos yoreme y yoleme, justo porque como lo ha visto el lector, es muy hábil para hacer juegos de palabras y además ya había escuchado este fonema. Quería hurgar en una categorización de lo yoreme, si la /r/ o la /l/ influían en los posicionamientos de autenticidad de mis interlocutores.

Joaquín prorrumpió una risa socarrona y con un aire de picardía me respondió que eso estaba relacionado con un asunto de masculinidad. Es decir, yoreme es un tipo de persona “menos hombre” que el yoleme, que es “todo un hombre.” Pronunció una frase en yorem nokki, pero me resulto ininteligible, se refería a un padre cuando llama a su hijo y le dice yoreme o yoleme como insulto o burla a su virilidad y masculinidad. Esto nos mostraría el rumbo por donde el jittéberi encauza su performance, donde una hombría endeble (insinuación de homosexualidad) influye en las prácticas rituales de sus coetáneos.

Con mucha frecuencia alude a las preferencias sexuales de los demás como si fuese una estrategia para descolocarlos de su origen indígena auténtico. En nuestras conversaciones siempre acusaba a alguien de ser homosexual: “fulanito es homosexual, por eso le gusta andar de pascola”, “a zutanito le gustan los hombres, anda entre los yoremes porque quiere pareja, pero no es uno de nosotros”, “entre nosotros los yoremes hay de todo, pero fulanito es homosexual ¿Has visto cómo se mueve en la fiesta?” y “no te vayas con la finta, varios de los que se visten bien bonito y andan en la fiesta es porque son homosexuales, pero no saben nada” (Diario de campo, 2016).

Los otros lo tildan de homosexual y por medio de chistes y bromas, ponen en duda su indigeneidad: “no le hagas caso a la Joaquina, quiere contigo”, “si te das cuenta, en el

grupo de Joaquín hay mucho homosexual”, “no le gusta estar con los demás porque es homosexual y quiere que las cosas se hagan a su modo” (Diario de campo, 2016)

Su lista de opositores varía, desde otros jefes de grupo como Bernardo y Luis, hasta políticos de cualquier corriente partidista, o cualquiera que no esté de acuerdo con sus proyecciones particulares de lo que “debe ser” un indígena yoreme auténtico. Con tales elementos: ¿complejiza Joaquín el performance de la indigeneidad yoreme? ¿Hacia dónde traslada esta representación? o, ¿trasciende la representación?

Con estas interrogantes, me refiero a la posibilidad de que, siguiendo a Antonin Artaud (2001), más allá de un teatro, este performance sea la vida misma. Ahí radicaría su complejidad, porque el contexto sociopolítico influye y (re)crea una visión de lo yoreme, pero no se agota en una subjetividad-espejo de los actores con el desiderátum del Estado; al contrario, invoca las huellas sedimentadas de momentos, procesos, antecesores y lugares (y pensamientos) del pasado que se materializan en el presente, e interactúan en lapsos de tiempo de la vida de las personas.

A Joaquín Valenzuela al igual que a otros personajes, se le atribuye una homosexualidad como elemento de exotización de la indigeneidad yoreme. Hay una relación compleja entre esta imagen de la indigeneidad yoreme y la subjetividad de los actores, pues se dice que algunos insinúan su identidad sexual bajo el velo de una identidad indígena, como un espacio de ambigüedad constante.

No planteo que ésta sea una condición o un reflejo, sino una fuerza que empuja la teatralidad de los actores y reafirma sus posiciones políticas, en tanto pretende convencer al espectador que no se trata de una representación, sino de un evento y un personaje real. Es algo más que “como un simple medio de representación, una forma accesoria de revelar las obras, una especie de intermedio espectacular sin significación propia, aquélla sólo valdrá en tanto que consiga disimularse tras las obras a las que pretende servir” (Artaud, citado por Derrida, 1989: 325).

En este tenor, argumento que texto y contexto serían uno solo, lo mismo que libreto y puesta en escena, donde sobresale una ambigüedad al no saber propiamente quien determina a quien. La única referencia para el oyente es lo que se presenta ante sus ojos como un orbe de chismes, parodias, y ridiculizaciones grotescas del contrario, al que subvierten en un otro risible y cuya presencia es objeto de burla y desprestigio.

Dicha ambigüedad se mostraría con la borradura de lo que para la audiencia resulta cómico, inverosímil, o parte de la estrategia de un adversario político y se convierte en una representación natural, determinista y determinante, y rigurosa del sí mismo (Ibíd.). Es decir, no se sabe cuál es la vida real y cual la historia inventada,<sup>105</sup> pues los performances de estos personajes anulan la representación y nos invitan a la parte más vívida y lúcida de sus experiencias personales que reafirman su pertenencia o vínculo con lo yoreme.

La mayor parte de la historia de estos personajes es ejemplo de los límites entre la ficción y lo real, totalizan a través de su figura la representación de la indigeneidad yoreme. Hemos visto ejemplos a lo largo de esta etnografía: Leo Yáñez con sus movimientos de cabeza similar a un venado, los tepalcates de Bernardo Esquer y en este caso, la supuesta ritualidad oculta de Joaquín y su simbología poco inteligible a los espectadores.

Repite constantemente que forma parte de una tradición diferente a la del resto, pues ellos integran el sincretismo católico y él de los rituales ancestrales que se realizan fuera del ojo de los yoris (Diario de campo, 2016). Su libreto de la ritualidad oculta es puesto en escena por sí mismo y el efecto performativo es hacernos creer que es representante de un conocimiento desconocido o inventor de otra tradición.

A pesar de los intentos de estos personajes por separar una identidad pura y auténtica de lo político o la parte más corrompida del Estado, terminan por acercarla más a su poder. Bernardo es alguien que invoca una indigeneidad yoreme más pura, libre de la influencia estatal, pero al convertirse en un yoreme más auténtico, sus conocimientos encuadran con los ideales indigenistas estatales.

Luis Hernández trata de alejarse constantemente de las directrices indigenistas y su papel como intermediario cultural es muy visible. Asimismo, cuando estrechan lazos con el aparato estatal, su imagen se vuelve nuevamente prístina. Esto es a lo que he llamado equilibrio móvil porque todo desemboca en la originalidad de lo yoreme. Por otro lado, la proyección de lo yoreme involucra la revelación u ocultamiento de una identidad sexual o

---

<sup>105</sup> Artaud denomina como *crueledad* a este proceso, en el cual pretende borrar la escritura y la puesta en escena de la obra teatral y que ésta sea la vida misma. Desde esta perspectiva, el teatro aparecería como una extensión de la vida, el arte de vivir cotidianamente y no como una historia escrita por un autor supramundano, ajeno al libreto y que ordena las acciones de los actores. Esto fue el eje rector de su obra *El teatro y su doble* y de sus manifiestos sobre el teatro de la crueldad.

intenciones personales de los actores. Algo que podría pensarse como una indigeneidad concatenada.

Joaquín Valenzuela, junto con Luis y Bernardo sería un ejemplo de equilibrio móvil, puesto que su discurso y posicionamiento antiestatal lo convierten en una figura de autenticidad ante el Estado. Esto lo avala su recurrente militancia con los partidos políticos que ostentan el poder municipal. Asimismo, esta originalidad identitaria que proyecta es lo que motiva su “descontento con el gobierno que no apoya a los indígenas”, dicho en sus propias palabras. Tal como expresó un funcionario local del INPI: “A Joaquín hay que seguirle el rollo”, seguirle la corriente (Diario de campo, 2017).

Mi planteamiento cobraría sentido si analizamos algunas de sus actuaciones más recientes ¿A quiénes están dirigidas? ¿Por qué resultan efectivas e impactantes ante las audiencias? Es evidente su relación con la esfera política local y la influencia que ejerce en algunos jóvenes de La Constancia, donde su visión cosmológica es una atracción esencial para ellos. Ha dicho en varios eventos públicos, sobre todo en las conferencias que imparte constantemente en Los Mochis, que Yorem Jiapsi también representa un espacio para promover que los jóvenes no caigan en problemas de delincuencia y adicciones, lo que aumentaría más su legitimidad e importancia como un grupo de ayuda y socialmente necesario y facilitaría la autenticidad de sus representaciones.

Todos los años, Joaquín arma un contingente con algunos miembros de su grupo, los integrantes de la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis y uno que otro funcionario municipal en turno. Vestidos de blanco y cubiertos con pañuelos rojos, suben el Cerro de la Máscara, una zona arqueológica de petroglifos en El Fuerte, y hacen una especie de ritual energético para recibir el equinoccio de primavera.

Nunca asistí a tales eventos porque no fui invitado, pero consultaba las notas en la prensa y las opiniones de los asistentes, que se expresaban con vehemencia y placer de vivir una experiencia de ese tipo. Después de llegar a la cima del cerro, junto a los petroglifos, Joaquín pronunciaba un discurso a los presentes y hacía una oración al sol y los dioses antiguos de los yoremes, al tiempo que bailaban pascola y venado para la invocación de energía. Apareció la fotografía de los asistentes en los medios, como una manifestación de hermandad política y étnica entre indígenas y no indígenas.

En otra ocasión, el jittéberi disertó una conferencia ante un auditorio de estudiantes universitarios, para explicar la relación de los yoremes y la naturaleza. Casi al final de su presentación sacó una piel de coyote y se la puso para explicar el culto que los yoremes le rinden a este animal y como configuran su cosmovisión en torno al monte. Uno de los presentes subió un fragmento de este performance a las redes sociales e inmediatamente surgió una avalancha de comentarios, que en su mayoría eran peyorativos hacia su persona.

No sólo se trataba de un sujeto en pos de una demostración, o la metamorfosis simbólica de un hombre-coyote, podría pensarse que para sus detractores era la transformación de un farsante y un mentiroso ¿acaso la aparición de un yorem go'i? ¿O el traspie de un yori loko? Quizá cualquiera de los dos. En ese ritual de autenticidad que bien podría ser de no autenticidad desde la perspectiva de los demás y bajo el signo de una exhibición de saberes, Joaquín se movía de un lado a otro con vaivenes que captaban la atención de la audiencia, emitió algunos aullidos y después se quitó la piel del animal. Concluyó su disertación y se despidió de los presentes.

En Etchojoa, impartió una charla sobre la cosmovisión de los yoremes, en la que de manera poética explicó (o afirmó explicar) cada una de las categorías del ritual y todo el sistema articulado de creencias. Con un acento distinto al de otros hablantes, mencionó algunas frases en yorem nokki con un tono de voz bajo e ininteligible, arrastrando las palabras para una audiencia que probablemente no conocía nada de ese idioma. Joaquín nos dijo a los presentes que el lenguaje se divide en dos “ramas”: lo cotidiano y lo ritual, y se enfocaba en lo segunda:

“Del lenguaje que ellos les hablaron es el de la vida diaria, y del lenguaje ritual sagrado es otro concepto, son dos conceptos del modo de vida del yoreme. El lenguaje ritual sólo lo conoce el participante de la ceremonia inicial [...]”. (Joaquín Valenzuela, Diario de campo, 2018). Con esta frase, delimitaba su participación y su postura, antes de él había sido la presentación del libro de Bernardo. Aprovechó la ocasión para criticar y distanciarse de su colega.

¿Qué nos dicen estas situaciones? Son una muestra de los públicos no indígenas a los que se dirige Joaquín Valenzuela. Es en estos espacios donde aparece con mayor frecuencia y los actores políticos son sus principales espectadores; rara vez aparece en un

centro ceremonial, a menos que sea para honrar la presencia o el luto de alguien importante. Con su propio perfil biográfico y mediante estas argucias performativas, el jittéberi sería un ejemplo fehaciente de lo que Briones (2015) llama la performatividad de la acción del Estado, la cual materializa en sus ciudadanos las concepciones y definiciones de la diferencia dentro de un proceso al que ella llama formaciones nacionales y regionales de alteridad (cfr. López, 2017 y Acevedo y López, 2018).

Es decir, Joaquín logra configurar una audiencia ayudado por el imaginario que la maquinaria indigenista y los proyectos estatales han construido sobre una alteridad indígena. Su eficacia radica en la movilización de estas imágenes sedimentadas de los yoremes en particular y de los indígenas en general, que omite las complejidades y ambivalencias de estas categorías por definiciones más osificadas.

Pero ¿podemos reducir el trabajo de Joaquín a una reproducción fiel de este imaginario? Discrepo al concebir sus prácticas como un simple filtro de la dinámica estatal, considero que su acción es más compleja, en tanto adquiere una ambigüedad/ambivalencia en distintas escalas que merecen ser analizadas detenidamente ¿Cómo analizar estos deslices performativos sin devaluarlos o asumirlos como simples retóricas o remanentes de lo que Paula López llama regímenes nacionales de alteridad?<sup>106</sup>

Considero este concepto muy poderoso analíticamente, junto con el de legitimidad autóctona, pues nos ayudan a desvelar cómo los sujetos se apropian de categorías de alteridad que aparentemente son impuestas desde arriba y mediadas por el poder, como si fueran signos-objetos o etiquetas institucionales que representan la realidad (López, 2017: 38).

A pesar de la pertinencia y validez de dicho concepto, hay que tener algunas precauciones en su uso y marcar sus límites; pues si estas prácticas caen dentro de un régimen de alteridad ¿Qué hay después de ello? ¿Qué hay en términos de autonomía individual manifiesta por mis informantes? para pensar lo que coexiste y se traslapa con

---

<sup>106</sup> Esta autora, define los regímenes nacionales de alteridad como: “las relaciones sociales históricamente constituidas que permiten que un grupo determinado se identifique o sea reconocido como singular, como ‘diferente’, en circunstancias precisas y frente a actores específicos. El conjunto de estas relaciones puede semejar a una ‘configuración identitaria’ que llamo ‘regímenes nacionales de alteridad’. Por extensión de la noción de ‘régimen de verdad’ que hace referencia a los discursos que cada sociedad acoge y hace funcionar como “verdaderos”, suponemos que cada Estado-nación crea retóricas historizantes —y de esta manera es creado por ellas— que terminan por hacer verdadera la distinción que funda un ‘nosotros’ nacional y un ‘ellos’ marginal y diferente” (López, 2017: 38)

esos regímenes nacionales de alteridad, o que se dejan de lado al centrarnos en el poder y los efectos de las definiciones identitarias o en el Estado como coaccionador/administrador de las prácticas sociales y no precisamente los flujos y movimientos de tales acciones.

Si tomamos estos deslices performativos más allá de una representación de alteridad dentro de esa camisa de fuerza del Estado, romperemos con la idea de que es éste el único que patrocina la presencia de la indigeneidad. Asumir la vida propia de la representación y los vaivenes discursivos como los de Joaquín nos permiten entrever cómo estos performances no se limitan a una proyección del desiderátum estatal y sus instituciones.

Al contrario, descubrimos no solo la subjetividad de los actores implicados, sino también las reacciones de las audiencias sobre la ritualidad yoreme y el cúmulo de ideas y creencias sobre la indigeneidad como condición esencial e identitaria. Esto implica que el performance complejo de los actores, también influye y es influido por las percepciones de los oyentes y sus interlocutores.

## **5.2 El mundo del jittéberi: ambigüedad y ambivalencia**

Retomo las palabras del último párrafo, cuando nombré la ambigüedad y ambivalencia en el performance y la historia de vida de Joaquín Valenzuela, que se puede encuadrar con las del resto de promotores y figuras de autoridad discursiva en la indigeneidad yoreme. El primer paso es clarificar a qué me refiero con cada término, de los cuales no pretendo elaborar una definición exhaustiva, ni mucho menos separarlos de forma tajante, ambos se entrelazan como sinónimos o complementos, de ahí que haya una ambigüedad ambivalente y una ambivalencia ambigua.

La distinción en el uso de uno y otro se refiere a los aspectos más nítidos de las prácticas cotidianas y de representación de los actores, así como los posicionamientos de los interlocutores y las audiencias que los observan. Esto nos permite un abordaje en escala, para diseccionar finamente las características de su autoridad discursiva.

Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando uno como espectador observa algunas de las danzas de Yorem Giapsi, escucha un discurso de Joaquín y siente que no cuadra con la información o con imágenes previas de otros actores? ¿Qué pensaríamos del binomio yoreme/yoleme o Bacasehua/Bacasewa? Probablemente nos confundiremos, habrá en nosotros una sensación de incertidumbre por no saber cuál de las dos opciones es la

correcta. En este caso estamos hablando de ambigüedad ante la imposibilidad de clasificar un suceso o una persona que rompe nuestro esquema de diferenciación, categorización y orden de las cosas.

Por otro lado, estaríamos hablando de ambivalencia, cuando Joaquín afirma ser un yoreme que tiene que vivir como yori, demuestra su interés y habilidad de moverse entre dos mundos supuestamente diferentes. Lo mismo ocurriría cuando dice que él vota cualquier partido político distinto al PRI, sin que implique que sea opuesto a este último. Es decir, no contrapone ni tergiversa significados o prácticas, sino manifiesta los devenires de su praxis como si los contextos donde se desenvuelve no fueran opuestos. Esta sería una estrategia para hablar de ambigüedad y ambivalencia en la figura de Joaquín Valenzuela, sin buscar precisiones teóricas sino en términos etnográficos.

Es preciso el paralelismo con la experiencia de Luis Hernández, cuando nos plantea que se siente yoreme entre los yoremes y yori entre los yoris, puesto que remarca su poder y habilidad de moverse entre dos identidades. Algo similar ocurriría con Joaquín, quien por su experiencia como promotor cultural y funcionario político no dudaríamos de que seguramente se trata de alguien cuyas situaciones lo remite a diferentes marcos de performance, ya sea por su filiación partidista o por compadrazgos y lealtades con otros actores.

La ambivalencia implica trayectoria, desplazamiento y cambio de posiciones sin alteración entre alguno de los dos sistemas, a simple vista, parecería que ambos no se trastocan o se interpelan. Este sería un nivel interpretativo de categorías situacionales como yori-yoreme, yorem-yori, yori loko o cualquiera de las otras ya mencionadas, siempre y cuando expresen una relación de flujo no discordante; es decir, de manera paradójica, muten los objetos, pero no modifican su referencia a los signos.

Entonces, ¿por qué la mayoría de las personas acepta la ambivalencia de Luis y ponen en entredicho la de Joaquín? Lo tildan de falso para acceder a los beneficios de la política y el Estado, su ambivalencia no es reconocida como una condición, sino como una mala conducta producto de su personalidad falaz y tramposa.

Me refiero a, ¿cuáles son los matices entre mi posición de etnógrafo y la de un asistente a las conferencias de Joaquín, los ensayos y las pajkom en su casa? Es probable que no me centrara tanto en su historia de vida y sus movimientos performativos, pero no

por ello dejo de ser su audiencia. Formo parte de los que presencian sus representaciones, y en un primer plano percibo su “autenticidad” y me asombro con los elementos que manifiesta como parte de su ancestralidad.

Al ser yo etnógrafo y audiencia, Joaquín activa/desactiva mis percepciones y concepciones de la indigeneidad. Ahora cambio de lugar, puedo convertirme en funcionario del Estado o regresar a mi rol de etnógrafo: ¿Por qué me interpelan sus performances personales de la indigeneidad yoreme si se supone debería creer lo que ellos asumen? En el primer caso, se habilitan/deshabilitan las retóricas y definiciones estatales: hablante de una lengua, miembro de una comunidad indígena, portador de una cultura antigua y ancestral, o cualquier indicio de diferencia y alteridad. Como antropólogo percibo una sensación de exceso o desborde en el establecimiento de diferencias culturales entre Joaquín y sus contrarios.

Este halo de incertidumbre estaría asociado a la ambigüedad, porque al mismo tiempo que los significados se desbordan, tampoco presentan suficientes elementos para categorizarse. Por ejemplo, Con todo el performance de Joaquín Valenzuela y Bernardo Esquer, la audiencia tiene elementos suficientes para creer en su autenticidad, pero también estos desbordes, sus diversas acentuaciones en la vestimenta, los movimientos corporales y la parafernalia que utilizan, generan dudas sobre su identidad.

Además de lo anterior, dichos sujetos son ambivalentes, en el conjunto de disposiciones que encontramos en ellos (ser yoreme y vivir como yori) (ser yori y vestir como yoreme). Tales disposiciones no tienen que ver con la apariencia (ambigüedad), sino con intenciones igualmente sin resolución, que pueden contraponerse de forma discursiva y a la vez no generar contradicción para ellos, pero sí para los otros.

Aunque son perfiles diferentes y de que ellos mismos se autodefinen como antítesis del otro, Joaquín y Bernardo (jittéberí y masso güero) comparten una característica esencial: su ambigüedad rebasa su adscripción identitaria y nos remite a la interrogante de si estamos hablando con el autor o con su representación o con alguno de sus personajes.

Esto sería visible por la tendencia de Bernardo a ocultar fragmentos de su biografía, la parte yori como ausencia; versus Joaquín, quien apunta hacia la parte más profunda de su ascendencia yoreme y omite cualquier aspecto que descuadre su autoridad discursiva, pero ambos son producto de un dialogismo con posturas que los precedieron.

Esto desde la perspectiva de Bajtín (1981, 1984) se definiría como tipo de voces y tipos de discurso social donde encajan las voces individuales en relación al contexto colectivo. Propongo que una antropología de la voz abonaría a la discusión que he planteado al inicio de este capítulo, puesto que posiciona la mente (entendida como la simbiosis sujeto-contexto),<sup>107</sup> la subjetividad y todos estos aspectos que amalgaman la indigeneidad yoreme y la configuración de una política indigenista. Esto nos llevaría a no tomar la ambigüedad por ella misma, sino como un proceso traslapado con otros procesos y dentro de relaciones entre relaciones. Por ello he distinguido las posiciones de nuestras miradas, es decir, lo que para alguien es ambivalente, para otro puede ser ambiguo.

A partir de estos ejemplos entenderemos los registros del contexto (macronivel) en el uso e interacción de los personajes (micronivel). Estos encuentros serían voces (figuras caracterológicas o personas) en los cuales los individuos establecen formas de footing y alineación con voces indexadas de discursos y otros arquetipos de personas, reales o imaginadas, cuyas voces ellos evocan (parodia, imitación, mimesis) (Agha, 2015: 38).

La habilidad de Joaquín y estos actores sería justamente la de hacer que dichas voces aparezcan de forma individual, como eventos únicos y específicos, contrastadas por momentos con las voces sociales (Estado, comunidad, partidos políticos) y traslapadas en otras circunstancias con ellas mismas.

La voz sería una parte esencial de este conjunto de prácticas performativas y de esta relacionalidad de categorías identitarias.<sup>108</sup> A veces la lucha por la autoridad discursiva se parece convertirse en un duelo auténtico de voces, no se reduce a ello, pero es indudable que de toda esta etnografía es el aspecto que adquiere más relevancia y el más llamativo para las audiencias y los autenticadores de estos actores.

No es casualidad que de estas figuras de autenticidad yoreme, se deriven otros sujetos y que a pesar de hablar en su propio nombre invocan la voz de sus gurús, que a su vez es la voz entextualizada de otros. Tal es el caso de Rafa Bojórquez, Omar Castro, Lus

---

<sup>107</sup> En términos de Gregory Bateson, sería una relación equiparable entre el individuo y las estructuras macrosociológicas más amplias, en este caso el Estado y su maquinaria de instituciones indigenistas. Ambos no son entidades separadas, ni hechos sociales distintos, representan una unidad en constante flujo que repiensa sus límites constantemente y realizan un intercambio recíproco de información y pautas de comportamiento.

<sup>108</sup> De acuerdo con Amanda Weidman (2014: 37), la voz sería dos cosas: un conjunto de materiales y prácticas literarias formadas en momentos históricos y culturalmente específicos; y una categoría invocada en el discurso sobre la agencia personal, comunicación, representación y poder político.

Casillas, Jairo Bajo y el mismo Luis Hernández, que en el continuum bajtiniano de la voz social versus individual, bien podrían aparecer como ecos, presencias que reafirman otra presencia. Asif Agha (2015) llama a este proceso, figuras de personalidad, pues involucrarían diferentes grados y variedades de individualidad dentro de voces sociales, con flujos dinámicos entre sus propias ideas y sentimientos y los de sus mentores.

El caso de Luis Hernández tiene algunas diferencias, pues intenta separar su voz de la de Bernardo, en términos técnicos esto se conoce como registro (Bajtín, 1981; Goffman 1979 y 2006) o enregistramiento [enregisterment] para separar el proceso del producto [registro] (Agha, 2015). Me refiero a ese conjunto tipificado de pautas indexicales que influye en la producción de la voz: clase social, personalidad, contexto o grupo de pertenencia

¿Cuál sería el registro de los que asumen una autoridad discursiva en torno a lo yoreme? Podemos notar que aun con el establecimiento de diferencias, existen semejanzas entre Luis y su mentor. Por ejemplo, cuando el joven descubre que su manera de sentir en la ritualidad e interpretar la ritualidad yoreme, no correspondía con las narrativas de Bernardo.

Asimismo, su perspectiva contrastaba con las aspiraciones estatales de Bernardo y su visión cosmológica del ritual, ésta es la parte que Luis omite en su voz, pero no significa que evite los vínculos estatales o que no los tenga, implica que en su registro no se observa algún término del imaginario político-estatal, porque los evita en la mayor medida posible.

De esta manera, su voz también marca una pauta de autenticidad porque entextualiza otros discursos de quienes él llama “los mayores” y cuya fuerza ilocutiva permea en sujetos que también lo ven como aliciente y elemento para configurar su propia perspectiva. Es decir, sí el alejamiento con Bernardo no disminuye el acercamiento al Estado ni la búsqueda de autenticidad.

Justo nos muestra cómo esta voz no estatal también lo ha convertido en funcionario político precisamente por esa pureza de sus prácticas rituales, las cuales se han convertido en los mayores criterios de indigeneidad en el desiderátum del Estado. Gran parte de la historia de Luis ha sido su trabajo por las instituciones políticas locales y educativas, es complicado sustraerse a esta dinámica aunque no la incluya en su vocabulario.

Si seguimos esta línea, veremos cómo Joaquín configura su voz de jittéberi, no sólo por el halo de misterio que proyecta en la mirada y los movimientos de sus ojos cuando hablas con él; ni por el footing tan seguro y firme con el que lo dice, sino por el juego entre sus propias creencias y las ideas preconcebidas de su audiencia sobre un chamán o curandero, lo que bien podría interpretarse como una experiencia indígena.

Es notoria una equivalencia entre el alejamiento discursivo de Luis de la glosa estatal y el acercamiento de Joaquín hacia las estructuras políticas más inmediatas, así como sus aspiraciones de alcanzar escaños más altos en el poder<sup>109</sup> dónde el mismo ha manifestado su interés de ser un gestor incansable de recursos para su pueblo y no un simple engranaje de la maquinaria política como los kobanarom.<sup>110</sup>

Su performance es llamativo para cualquier interlocutor o funcionario indigenista y se puede articular, sin problema alguno con cualquier programa de intervención estatal en las localidades yoremes. Llamaré a este hecho equilibrio móvil, para especificar la convergencia de tales acercamientos/alejamientos hacia el mismo sitio desde diversos puntos y con categorías que evidentemente no son estáticas.

Dentro de ese juego de voces, en las que se inserta Bernardo, Luis y ahora Joaquín Valenzuela hay una fuerte presencia del Estado, que invoca al indigenismo y las disputas políticas de la región. Esto es lo que Claudia Briones (2005) y Paula López (2017) definen como regímenes nacionales de alteridad, concepto con el cual parafrasean a Michel Foucault y se refieren a esos mecanismos de poder y verdad que, además de producir discursos y conocimientos, producen sujetos como "otros" y desde los cuales el Estado garantiza su legitimación y los cambios históricos de la autoctonía o "indigenidad".

En el capítulo siguiente profundizaré más este concepto y lo complementaré con el de marcos de indigeneidad. En primera instancia, pareciera que el performance de estas personas refleja nítidamente las dinámicas del Estado y su construcción operativa de la indigeneidad y el nacionalismo. Por otro lado, pareciera que no hay un paralelismo entre la

---

<sup>109</sup> Podría decirse que Joaquín está impedido para ser kobanaro, por su falta de credibilidad ante la gente y los fiesteros de Mochicahui, gana simpatías con prácticas clientelares, pero su reconocimiento como líder moral está en duda. Dentro de su curriculum está el haber sido el representante de la Comisión Estatal para la Atención de las Comunidades Indígenas en el norte de Sinaloa y líder de un grupo partidista en el municipio de El Fuerte.

<sup>110</sup> Como lo dijo un señor de Mochicahui: " quiere estar donde haya lana (dinero) y manotear de adeveras y de a mucho, no quiere migajas ni propinas como los kobanarom".

construcción del Estado y la indigeneidad, y que ésta se articula/desarticula con la agencia de los sujetos y son capaces de relacionarla casi con cualquier aspecto de su vida.

El misterio que encierra el jittéberi es justamente que no hay misterio. Ese enunciado ambiguo indica que tal como opinan algunos, quizás es una estrategia de Joaquín para ganar adeptos y visibilidad ante las instituciones (una especie de esencialismo estratégico) o un signo de locura, un acto de vanidad para enaltecerse como persona. Cualquiera de las dos interpretaciones sería verosímil, pero también falso. Algo similar ocurriría con Luis y Bernardo; cualquiera de sus acciones podría ser interpretada de forma ambigua o ambivalente.

Creo que esto no tiene un solo camino, ni debiera buscarse una representación auténtica o necesaria, sino lo contrario, es una muestra de que al ser un terreno pantanoso, sujeto y contexto se traslapan y subvierten. Esto dificulta un juicio definitivo sobre algo o alguien, sería un proceso de ida y vuelta con flujos constantes y categorías latentes.

La correlación entre sí la indigeneidad es una extensión del Estado, o bien, es el Estado una extensión de la subjetividad de estos actores, resulta difusa y ambigua. Giran en un círculo todo el conjunto de relaciones históricas entre los yoremes y los yoris, la política indigenista y las aspiraciones subjetivas de los actores; las cuales tienen más peso del que pareciera.

Además, este flujo contingente desafía los imaginarios de las audiencias y los funcionarios públicos en torno a la indigeneidad yoreme, pone en perspectiva esta voluntad de creer y cuestiona la fuerza y rigidez de los criterios institucionales con los cuales enfocan las directrices y gestión indigenistas. También, complejiza las representaciones sobre lo yoreme al entreverar la indigeneidad con otros aspectos de la subjetividad, como las identidades sexuales, las preferencias políticas, las inclinaciones religiosas, el gusto por vivir otras experiencias rituales o aprender un oficio: cantar venado, bailar pascola, tocar un instrumento.

Quizás esto no sea un fenómeno nuevo dentro de los estudios de la indigeneidad, pero en el caso de Sinaloa, retumba la fijeza de las definiciones estatales de lo indígena y se filtra en su praxis indigenista, que esconde/evidencia un conjunto de acciones clientelares y lealtades concretas entre diversos actores.

En esta tesitura, veremos cómo el jittéberi recrea un sistema cosmológico que explica en sus conferencias y estructura en los documentos que utiliza para gestionar sus insumos y proyectos culturales, con la ayuda de la inseparable Mayté Sañudo, su tenanchi, quien también enarbola discursivamente una bandera de autenticidad y sustenta la imagen de su amigo. Ambos, en la casa de Joaquín, me compartieron un material donde exponen lo que al parecer es “el sistema de creencias de los yoremes”, “aquellos que están fuera del sincretismo mestizo católico” (Diario de campo, 2017). Son unos documentos que un formato institucional exponen puntualmente el origen y descripción de los rituales y las creencias de los yoremes.

Menciona una gran cantidad de danzas: del borrego, del chivo, del pájaro, del león y del gallo –sin contar las otras que pudieran salir- como representativas de esa ritualidad incontaminada y oculta “que yo tengo el privilegio de conocer, porque ellos no son egoístas y les gusta compartir lo que saben”, eso me dijeron en un tono algo cínico, que bien podría interpretarse como una burla a la seriedad de mi trabajo o a mi posición de etnógrafo curioso.

Estas danzas existen dentro del repertorio de sonos que los músicos de pascola ejecutan en la pajko, las cuales se relacionan con los animales que viven en el *juyya annia* y de acuerdo con los momentos del día en los cuales aparecen. De acuerdo con este dato, diríamos que lo de Joaquín es una versión folklorizada de la música yoreme (Bauman y Briggs. 1990), que él y su grupo presentan como coreografías –o pretenden, sólo he visto la del pájaro-.

Una vez le pregunté a un empleado de CDI si alguna vez dudaban de todo lo dicho por Joaquín, me respondió que ellos se limitaban a realizar su trabajo y que su deber era apoyar todo lo que fuera cultura y cultura de los indígenas, eso dicta el oficio indigenista (Saldívar, 2008).

Algo similar respondió Josefá cuando los kobanarom la interpelaron en una reunión por autorizarle una gestión a Joaquín: “Lleva las danzas al centro ceremonial”. El lector juzgará esas relaciones entre relaciones que existen entre las personas y las categorías más abstractas, aspectos profundos de la personalidad con la retórica del poder en turno, que articulan una ecología de voces, ecos y miradas sobre la indigeneidad yoreme.

Todo el sistema cosmológico de Joaquín Valenzuela utiliza conceptos para explicar una relación estrecha de los yoremem con la naturaleza que los separa tajantemente de los yoris porque poseen un conocimiento que los “suabasualim” (consejos de ancianos) heredaron a sus hijos actuales. Según Joaquín estos eran “agentes culturales” que mostraron al mundo su visión y los lugares de su entorno:

“annia Kánari jiaawi’ (el sonido ritual del universo de la tierra, la pureza, el espíritu y el pensamiento) hacia ‘Itom Atchay ementult yöwe’ (nuestro padre del universo mayor); lo realizaban el ‘paxko Yawra yöwe’ (el sabio consejo universal de ancianos) conocedores de los rituales tradicionales por medio del ‘paxko jinabak’ ritual ceremonial tradicional en el ‘jipon’ un punto medio entre el sonido del mar y la tierra del sistema cósmico universal en coordinación con ‘kuruzaro’ el sonido.” (Joaquín Valenzuela, documento de trabajo, 2016).

En el inicio la forma principal de contacto con el sonido y manifestación de la virginidad de la naturaleza en agradecimiento al Dios poderoso del universo mayor, era por medio del “maxa kutsuelt’”. Según la versión tradicional de Joaquín –que presenta como de los yoremes-, fue la única forma en que se transporta en la dimensión del cosmos hacia el universo además de los “kisbirualt annia yöwe” (los sabios conocedores de la astronomía y las leyes del sistema cósmico universal).

“Aunque también se comunicaban por medio de la telepatía utilizando como su intermediario ‘maknawabili Bawwe annia yöwe’ (el rey del coral sagrado del universo del mar) quien junto con ‘motchic’ (el sistema de comunicación por medio de la vibración de las tortugas) lograba su comunicación directa con ‘mecha annia yöwe’ (el universo de la luna) y el ‘tä annia yöwe’ (el universo del sol) desde ‘annia yuxjuiria’ (el primer universo por comunicación de vibraciones) desde “tenanchi yöwe” (el universo de la tierra) hacia “jikawi” (arriba), por el ‘chok’ki suxanta bö’ (el camino de las estrellas) lugar del reino del sonido de la naturaleza, concentración del sonido del universo mayor” (Ibidem).

‘Pues bien, de esta forma el pazcola y el masso realizan el ‘Kanari’, el ritual de comunicación entre ‘joa’ (la tierra donde habita) y el ‘teweka annia yöwe’ (el universo mayor del mundo espiritual) al cual se llega por el ‘chok’ki suxanta bö’ (el camino de las estrellas) hacia ‘itom atchay ementult yöwe’ (nuestro padre mayor del universo) el cual habita en el ‘teweka annia yöwe’ (el lugar del equilibrio de la naturaleza del universo mayor), logra esto con el apoyo del ‘temasti jiaawi annia yöwe’ (el rey del sonido del universo mayor) logrando un equilibrio central entre las fuerzas positivas de la naturaleza por medio del ‘teweka bakakusia yöwe’ (el flautero del universo mayor) del cielo el cual dirige nuestras peticiones a los ‘nayki tākana’ (los cuatro puntos equivocados del universo) a saber: ‘maybeloxilt’,

‘chutsukuatsult’, ‘iriltsult’ y ‘tariltsult’ (norte, sur, este y oeste) logrando unir la ‘yorem hut’tia’ (las fuerzas de aquel que nace y convive con la naturaleza porque es parte de ella)” (Ibidem).

Se ve cómo Joaquín utiliza algunos conceptos del yorem nokki: annia (mundo) teweka (cielo), bawwe (agua), Itom Atchay (Dios padre/Nuestro Señor), jiaawi (sonido, ruido) yöwe (mayor) chok’ki (estrella) y elabora frases que traduce de manera poética, tal cómo se expresan en los paréntesis. Hay otras palabras como iriltsult, maybeloxilt, ementult que para mí y otros hablantes de este idioma resultan desconocidas.

Esto demuestra su habilidad para entextualizar y (des) contextualizar palabras y conceptos para convertirlos en categorías abstractas (o que lo parezcan). Con estos universos discursivos construye su perfil público, el mundo “intocado” y “poco inteligible” del jittéberi, que como ya mencioné, bien podría tratarse de una continuidad a las palabras de Mario Leyva, este viejo líder que influido por el contacto con las instituciones indigenistas, planteó en su momento, narrativas y mitos de origen que según algunos de sus contemporáneos resultaron producto de su inventiva o su locura.

En términos de teoría literaria, esto sería un ejemplo de *world making* (hacer/crear el mundo) y que Goodman (1978) presenta como versiones del mundo -descripciones, visiones o funcionamiento del mundo -que se expresan en sistemas simbólicos (palabras, música, danza, representaciones visuales). No obstante, este hacer el mundo es más que una creación imaginaria, aparece de manera natural y guarda relaciones con la realidad y es posible un traslape entre ambos. Sin profundizar demasiado en este concepto, diré que Joaquín invita a conocer su interpretación del “mundo yoreme”, no desde su perspectiva, sino como algo oculto y complejo, que tiene una lógica propia y está separado de otros mundos.

Basada en los testimonios y escritos que le compartió el viejo Mario Leyva, Patricia Medina Melgarejo escribió un capítulo en una obra colectiva, sobre las maneras de medir el tiempo de los pueblos indígenas.<sup>111</sup> Ese material condensaba la experiencia del señor en las pajkom y como agente cultural en relación estrecha con el INI. Sería una evidencia clara de la intertextualidad de la política indigenista y las aspiraciones y condiciones personales

---

<sup>111</sup> El título del capítulo es Calendario Yoreme Mayo. “Ya es tiempo de...”, en el libro *Nuestros calendarios y mapas cuentan nuestra historia. Tiempo y espacio: Diálogos entre voces indígenas y escuela*. Editado por el CONACYT y la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) en 2007.

de varios actores yoremes, así como una correlación de fuerzas entre los niveles de esta intertextualidad. Se articula de lo institucional a lo subjetivo, y de subjetividad a subjetividad, y donde lo textual se modifica y varía en cada canal y movimiento; como un juego de espejos cuyas imágenes nunca son fieles ni nítidas.

Reproduzco un fragmento del mundo de Mario Leyva para mostrar la huella y la continuidad de la voz de Joaquín, que en ese orbe de ambigüedad podría verse como una herencia de conocimientos ancestrales, y al mismo tiempo de lineamientos institucionales de uso autogestivo dentro de una retórica indigenista:

En el principio...

**Ementult Yowe**, Dios sagrado de nuestros antepasados **yoremes**, que representa a las fuerzas sagradas del universo mayor se encontraba en **Kibira**<sup>112</sup> (la base entre el infinito y la tierra) sobre los **Naiki Tahakana** (los cuatro puntos cardinales)... para poder transportarse y comunicarse en la dimensión del cosmos, entre éste y el universo... **Ementult Yowe** decide crear; primero, el lugar donde moraría el yoreme por toda la eternidad, él y sus generaciones futuras. De esta forma crea el **Tehueka Annia Yowe**, el universo mayor del mundo espiritual; con un puente de enlace: **Zhokki Zayanta Boro**, el camino de las estrellas que enlazará a **Buia Annia Yowe**, el universo mayor de la tierra, por medio de los siete universos que existirán por siempre entre la tierra y el cosmos.

**Ementult Yowe** observaba la obra que había creado; y entonces concluyó que se encontraba vacía, por lo que hizo emerger aguas, de entre la tierra y se sentó a observar su obra. Entonces decide crear animales, para que pueblen la tierra; les crea condiciones para que la habiten debajo de su superficie como los animales del mar, también crea a las aves para que hermosteen este medio y finalmente lo completa con plantas variadas y árboles frutales que alimentaran la vida del **yoreme**. Desde **los Naiki Tahakana**, **Ementult Yowe** observó que su creación era el nacimiento de un mundo triste, sin color... entonces creo la luz; primero el sol..., y después creo la luna... Éstos, el sol y la luna, acompañarán por siempre al **yoreme** en sus diferentes actividades y manifestaciones. Ya instalado el medio ambiente y las condiciones necesarias para la subsistencia del **yoreme**, nuestro padre

---

<sup>112</sup> Quivira, junto con Cibola, fue una de las siete ciudades legendarias llena de riquezas, que durante la época colonial se suponía ubicada en algún lugar del norte y noroeste de la Nueva España, lo que hoy es el norte de México y suroeste de Estados Unidos. Según una leyenda medieval, cuyo origen se encuentra en la invasión musulmana de la península ibérica; siete obispos partieron desde allí para luego establecerse en una tierra ubicada al oeste, cruzando el mar y donde cada uno fundó su ciudad. En uno de los relatos de Fray Marcos de Niza, durante la evangelización española, afirma sin ningún fundamento la existencia de estas ciudades y por muchos años se iniciarían expediciones de búsqueda sin ningún resultado. En Sinaloa, Francisco Vázquez de Coronado partió desde Culiacán hasta Arizona y comprobó la falsedad de las historias de Fray Marcos de Niza. Otra veta sería que la fama de estas ciudades míticas creciera con las historias de los indígenas sobre territorios en el norte de enorme riqueza, que no fueron conquistados por los aztecas.

mayor del universo decide entonces crear al hombre **yoreme** y a la mujer **yoreme**, para lo cual realiza los siguientes trabajos previos: Primero analiza las capacidades que le dará a este hombre-venado y mujer-venado para que reine y dominen en la tierra... Entonces decide tomar del **Zhokki Zuxanta Boro**, el camino de las estrellas, lo que los hace tener la capacidad suficiente para reinar y dominar a todos los seres habitantes de la tierra, y que de vez en cuando tenga un reencuentro con su pasado remoto que son las estrellas, las cuáles reconocerán e identificarán como su origen, principio y fin. Así, los instaló en la tierra. Nuestro padre mayor crea como punto cósmico central al universo de la tierra, como parte del universo mayor, para clasificar el tiempo de rotación de este universo tenía que escuchar la virginidad del sonido de la naturaleza, estos sonidos salían de la fauna, del agua del mar, del sonido del aire, del sonido del agua en los ríos, mares y estanques, y del sonido de los árboles... Entonces, el **yoreme** desarrolla sabiduría de la inteligencia proveniente del cosmos, para agradar a **Ementult Yowe**, nuestro padre mayor del universo, y glorificarlo de manera respetuosa y sagrada hacia los siete universos donde mora, el cual crea la tierra y todo ser viviente sobre este universo: el mar, el aire y la vida diaria de los universos que con su gran poder éste está en las alturas, exactamente en los **Naiki Tahakana**... (Don Mario Leyva, 2003: en Medina, 2007: 100-101).

Para ahondar más en esta configuración de la voz de Joaquín es preciso transponerla dentro de otros marcos y con la experiencia de otros actores, que interactúan en otros espacios y en otras situaciones. Algunos mantienen una relación estrecha con él o forman parte en los recorridos de su voz indígena. Sería preciso explorar a otro jittéberi o curandero, porque él cura, sana personas, quita hechizos (mal puesto) y hace limpias contra las malas energías. Me refiero a Martín Velásquez, un antiguo activista indígena y militante priista.

La intención es mostrar los matices, coincidencias y diferencias de su autoridad discursiva y ver cómo ambos establecen un registro en diálogo con el Estado y donde cada uno es la némesis del otro, pero sus trayectorias de vida y política coinciden ampliamente, al igual que sus estrategias para apropiarse de la retórica indigenista y entreverarlas con su subjetividad.

### 5.3 El don de Martín Velásquez

Durante el trayecto a la casa de Martín Velásquez, pensaba en los cuatro puntos equivocados del universo a los que se refería Joaquín Valenzuela. Según él, la cruz de los centros ceremoniales no simbolizaba la religiosidad católica como todos piensan o como

aquellos investigadores del sincretismo lo conciben; todo lo contrario, representa los puntos cardinales de donde emerge toda la energía sagrada y potencial de los yoremes. La parte alta y baja de la cruz representan este y oeste y los lados derecho e izquierdo son el norte y el sur, al revés de cualquier concepción convencional sobre la ubicación geográfica. Este punto amerita un paréntesis.

Desde la literatura mesoamericanista cuyo principal representante es Alfredo López Austin (2009) este sería un significado válido para la cruz dentro de la cosmovisión de los grupos indígenas en México. Por otro lado, la versión de Joaquín es similar a la de otras personas con las que dialogué y para otros, la cruz tiene un sentido religioso y sagrado por ser donde crucificaron a Jesucristo y no exactamente como un marcador del espacio.

Esto indica el conocimiento que Joaquín tiene de las diversas fuentes de información y su habilidad para descontextualizar y entextualizar los datos ante diferentes audiencias y escenarios. Llamaba la atención cómo convertía las interpretaciones convencionales en afirmaciones esotéricas para despertar mi interés, conoce los efectos que produce ante quienes se presenta y proyecta su rol de jittéberi no ortodoxo.

Más allá de la verdad sobre lo que dice, es una gran estrategia para incidir en la mirada y creencias de las audiencias, clavar una duda y aspirar a que cualquiera le conceda la razón. Era una más de esas aseveraciones que flotan en esa especie de razón liminal con la cual los detentadores de autoridad discursiva se posicionan ante sus audiencias no indígenas para impresionarlas, pese a que la cruz cuadripartita como cosmograma es un lugar común para indígenas tradicionales.

En una charla cotidiana con un amigo exestudiante de UAIM, me mencionó a Martín Velásquez, ese señor indígena que le consiguió un espacio en la institución, a él y a muchos conocidos de nosotros. En otras conversaciones que sostuvimos, surgieron varias anécdotas sobre él: aquella donde se enamoró de uno de los jóvenes a quien ayudaba, otra donde le hizo la vida imposible a uno, sólo porque a ambos les gustaba el mismo chavo; encuentros con políticos donde Martín sobresalía por sus comentarios mordaces y a veces fuera de lugar o las curaciones que había hecho a fulanito; se decía también de otros que entablaron una relación más estrecha con él para recibir pingües beneficios económicos. Todos coincidimos en la conclusión: había que agradecerle los favores y su ayuda, pero

mantener una correcta distancia y conservar la cortesía hacia su persona en aras de salvar el honor (todos reímos).

Un sábado, salimos mi amigo y yo rumbo a La Bebelama, la localidad donde vive Martín, cerca de la playa y aproximadamente a ciento cincuenta kilómetros de Mochicahui. Hay que atravesar la ciudad de Guasave y recorrer un camino en malas condiciones para dar con su casa. Imaginé la odisea por la que atraviesa cualquiera que vaya a curarse con él, lo cual indicaría la gravedad del enfermo para atreverse a recorrer ese camino. Cerca de La Bebelama, se encuentra El Cubilete, un sitio considerado oficialmente por CDI como centro ceremonial. Me detendré en una figura subyacente, porque abona al conocimiento y abordaje de Martín Velásquez y justo porque su casa estaba antes de nuestro personaje.

¿Por qué digo oficialmente? Porque este reconocimiento institucional siempre ha resultado polémico para los kobanarom y los fiesteros de los otros centros ceremoniales. Ahí residía Dolores Pava Álvarez, el kobanaro vitalicio que apenas hace un año falleció, y quien fuera el fundador de una Asociación Civil, por medio de la cual obtendría fondos y construiría una enramada en su casa, ahí estableció el lugar sagrado cuya única pajko se celebra el 23 de marzo en honor a San José, desconozco las razones por las que eligió esta fecha o santo.

Lo poco que supe de Dolores era que provenía de una comunidad yaqui (yoeme) en Sonora, así que no era yoreme-mayo,<sup>113</sup> pero tenía la mayor parte de su vida asentado en el municipio de Guasave. Anteriormente había ocupado pequeños escaños en el organigrama político y organizado a grupos pequeños de fiesteros. Aunque muchos lo consideraban un sabio y respetado anciano, Dolores ya era tan popular, vivía de sus ingresos como curandero y la bicoca de CDI por su puesto de kobanaro; enfermo y con dificultades para caminar usando su andadera, era poco su margen de acción política.

Dada su enfermedad, nunca tuvimos la oportunidad de conversar. Coincidimos en algunas reuniones políticas y fui testigo de los dimes y diretes en su contra por parte de los Gobernadores Indígenas, pues lo adjetivaron como un oportunista, un usurpador de funciones y un vividor de la “cultura yoreme”. Una vez lo vi en un evento cultural en

---

<sup>113</sup> Los yoeme-jiaqui (yaquis) y yoremes (mayos) de Sonora y Sinaloa son grupos cultural y lingüísticamente similares. Son relevantes las distinciones étnicas que ellos mismos hacen entre yaquis y mayos, mayos de Sonora y yoremes de Sinaloa, de esta manera se identifican. Tales distinciones son más radicales en las disputas por los recursos económicos destinados a los centros ceremoniales o las militancias partidistas

Guasave, ahí escuché por enésima ocasión su multinarrada de Itom Atchay y la creación del mundo, los yoremes, el *juyya annia* y el *teweka annia*, el sitio donde se irían las almas durante su muerte.

Era ésta una historia que probablemente tendría relación con el mundo de Mario Leyva y la militancia político-partidista. Parecía una carta de presentación distinta a la de Bernardo Esquer y Luis Hernández: hablar sobre los entornos sagrados yoremes para ganar visibilidad. De nuevo vemos como estas categorías se convierten en cosmovisiones individuales, en mundos internos que abonan a la fluidez de la autorrepresentación en medio de este campo de poder. Bien podrían pensarse como brokers pequeños que ayudan a configurar el sujeto de autoridad discursiva (no propiamente indígena o no indígena) y a abrirse paso dentro de su contexto más inmediato.

Por esta razón buscaba el encuentro con Martín Velásquez, así se lo platiqué a mi amigo durante el trayecto. Una vez más las historias se repetían: escuché que Dolores y Martín no se llevaban bien, y que probablemente se debía a su celo y gusto por las personas del mismo sexo y por ejercer el mismo oficio de *jittéberi*. Las razones de su distanciamiento emergían como chismes, en la cual la identidad sexual edulcoraba lo que probablemente fue una disputa por un lugar en la CNC o en el PRI, donde sabía que ambos estuvieron involucrados.

Joaquín Valenzuela también formó parte de este proceso, cuando desde joven asistía a las reuniones de los dirigentes. Esto sería un indicador de que los tres personajes fueron compañeros de lo que en su momento se articuló como una reivindicación indígena ¿Por qué ahora todo quedaba reducido a un “pleito de nenas?”<sup>114</sup>

La segunda razón, y quizás la más importante para decidirme a hablar con Martín era que ya lo conocía. Hace poco más de diez años, necesitaba una carta que comprobara mi origen y pertenencia a una comunidad indígena para acceder a los beneficios estudiantiles de la UAIM y así realizar mis estudios de licenciatura. Recuerdo que esperé en el umbral de las oficinas administrativas a un señor que vendría de Guasave y una vez que le comentara mi situación me firmaría el documento requerido.

---

<sup>114</sup> Esa es la frase que se utiliza en el norte de Sinaloa para aludir a las disputas sentimentales entre mujeres y hombres que se enamoran de la misma persona. Es innegable su connotación machista, pero la utilizo para reflejar el carácter despectivo que envuelve a estas relaciones, en un contexto donde las intenciones políticas se traslapan con las características personales.

Martín no me conocía y amablemente accedió a mi petición, lo cual le agradecí mucho en ese momento. Después lo miraba de manera intermitente en la universidad, se acercaba a los grupos de estudiantes y varios lo saludaban muy amistosos; nos arengaba a realizar convivios en su casa de Guasave y nos contaba de sus andanzas por el resto del país.

Me limitaba a escuchar algunas de sus historias, pero jamás asistí a ninguna de sus reuniones; me parecía el comportamiento de un verdadero líder indígena que gestionaba lo necesario para su pueblo y comprometido con la gente. Ignoraba su estrecha amistad con el antropólogo Ochoa Zazueta y sus vínculos con el grupo de Joaquín Vega Acuña, un priista reconocido y exdirector de la Comisión para la Atención de las Comunidades Indígenas en Sinaloa. Únicamente me reía de los chistes que salían sobre sus modales finos al moverse y su voz suave y aguda. Después de un tiempo, dejé de verlo en los pasillos y no supe nada él.

Tenía más de un año haciendo trabajo de campo y nadie mencionaba a Martín Velásquez ni aparecía en las reuniones de los líderes o eventos culturales, con la misma frecuencia que lo hacían Joaquín, Dolores, Bernardo y sus respectivas comitivas. Una vez lo vi de lejos en Etchojoa, pero no convivía con ningún miembro yoreme de Sinaloa, sino con funcionarios municipales de Guasave y personas de Sonora. Pregunté a los conocidos sobre su historia y presencia en los centros ceremoniales y la mayoría ignoraban su trayectoria política.

Sólo en una ocasión, Romualdo lo describió como un viejo líder que se quedó con sus ideas anacrónicas y que además no era yoreme. Esto reflejaba que Martín ya no mantenía el reconocimiento político de los yoremes ni de la burocracia regional. Al igual que su amigo Joaquín Vega, era producto de la caída de un grupo de poder anteriormente importante.

Llegamos a su casa, una residencia escondida en un callejón de La Bebelama, construida con material (cemento y ladrillo). Sobresale su amplio portal, que simula a una enramada yoreme, en el centro hay una cruz de madera clavada en el piso; a un lado está su vehículo particular. Al fondo hay un cuarto de lámina que por la hornilla que alcancé a ver al fondo, seguramente funciona como una cocina improvisada. El solar es pequeño, rodeado por algunos árboles: ciruelos, eucaliptos y mangos. Atrás hay más casas

amontonadas y al lado derecho se observa una iglesia de construcción incompleta. Se nota que la vivienda ha sido restaurada recientemente y una puerta abierta delata una habitación llena de imágenes religiosas, hierbas y sustancias diversas; es una especie de capilla o santuario donde hace sus ceremonias y curaciones.

A diferencia de la vivienda de Joaquín Valenzuela, cuya fachada proyecta misterio y abandono, con esas ventanas cubiertas con papel rojo, la de Martín inspira confianza, familiaridad y te invita al acercamiento. Ahí nos esperaba un señor sentado en una silla de madera, vestía con una guayabera blanca de manta, pantalón de mezclilla y zapatos negros. Diferente a esas impresiones de exotismo que he descrito y que captan a primera vista la atención del oyente, se miraba sencillo; su parsimonia y una tímida sonrisa nos recibieron en cálida, pero formal ceremonia.<sup>115</sup>

Él sabía que lo visitaríamos, todo estaba pulcro y en orden, nos recibió con amabilidad y un trato sencillo. Nos saludamos y mi amigo se encargó de presentarnos, me dio la impresión de que quería verme. El ambiente olía de una manera particular, a una mezcla de loción con hierbas, alcohol y flores frescas, el patio estaba regado y todavía casi al mediodía se sentía parte de su frescura.

Desde los inicios de nuestra plática, me narró su historia de cuando venció a la muerte y como gracias a la ayuda de Dios y la aparición de Jesucristo se recuperó de una extraña enfermedad. De inmediato comprendí que no podría preguntar metódicamente lo que en un principio planeo, cualquier intento por ahondar en su experiencia lo respondía con una historia que en nada tenía que ver con mi pregunta. Lo mejor fue dejarlo hablar y escuchar sus historias, que a decir verdad, no eran aburridas. Antes de que pudiera profundizar en cualquier tema, ya me había acribillado con muchas ideas, yo no parecía ser un extraño, pues me hablaba con tanta naturalidad ¿Era para resaltar su presencia?

Sabía que sus servicios como curandero eran muy solicitados y ese día no llegó nadie. Únicamente le hablaron por teléfono para avisarle que unas personas organizarían un evento cultural –el Encuentro Yoreme- en Tamazula, junto a Cubilete. El informante solicitaba su opinión y aval sobre la validez de ese evento Pidió que le averiguaran hora y

---

<sup>115</sup> En mi diario de campo compartí impresiones sobre el performance y la apariencia de Martín, lo comparé con el de otros actores que sin duda alguna, se empeñan en que los demás los reconozcan como indígenas antimestizos y con pleno convencimiento de que cualquiera debe creerles hasta el cansancio lo que son. En Martín no notaba exceso en su pose, pero esto tampoco lo eximiría de asumir una fuerte autoridad discursiva sobre lo yoreme.

lugar exactos y especuló sobre la injerencia del PRD en el mismo, no sin antes entrever su descontento con la entonces presidenta municipal del PRI, a la que nombró con un calificativo que no puede ser mencionado en este trabajo.

Al parecer, Martín estaba al margen de esa administración y de la política en general, no tenía cargo en ninguna institución y dejaba al descubierto su militancia partidista, con los opositores al poder en turno. Quizás yo significara alguna propuesta u opción de movimiento en el tinglado de poder.

Ya muy avanzada nuestra charla manifestó su interés por mantener un contacto conmigo en aras de gestionar recursos económicos y colaborar en la difusión cultural, quería recuperar la influencia que anteriormente mantuvo. Se movía de forma subrepticia entre sus conocidos, personas cercanas a quien alguna vez había apoyado, pero no era tomado en cuenta por la presidencia municipal.

En este sentido, ya se encuentra un elemento para entender la voz y el perfil que configura Martín Velásquez en nuestro primer encuentro, espera recobrar su influencia por medio de una figura que él cree que representa una instancia mayor. Cuando le aclaro mi posición de doctorante su semblante cambió, disimuló su desconcierto pero no cambió el footing (base) de su discurso y nuestra interacción. Me narró sus experiencias como jittéberi y un importante hombre de Estado.

El lector verá cómo esta invocación al Estado es una vez más ese punto nodal en su estructura discursiva e imagen personal, una característica compartida de todos los actores mencionados aquí. A simple vista parecería sólo un efecto de ventrilocución con la estructura política, pero esta no sería una metáfora oportuna, porque el ventrílocuo sólo imita un verdadero diálogo entre su marioneta y él mismo. Parte de esta ambigüedad y ambivalencia surgen al no distinguirse los juegos de voces, que incitan/acallan una respuesta y que cuestionan/legitiman una indigeneidad yoreme en los términos de la oficialidad y la idiosincrasia de los actores.

Me resultaba complicado seguir la conversación de Martín, nunca parecía terminar sus enunciados ni admitir una posibilidad de respuesta de mi parte. Era como si no terminase de contar sus experiencias. Intenté preguntarle por una historia de la representación indígena en el norte de Sinaloa, trataba de ubicarlo dentro del esquema de

poder que ya he descrito anteriormente, pero no encontraba margen para hacerle las preguntas necesarias.

Articulaba su presencia como la de un elocuente jittéberí que por sus habilidades curativas y chamanísticas se había movido en altas esferas de poder. Sin embargo, a diferencia de Joaquín, no me hablaba de un mundo oculto, paralelo a mi (in)capacidad de percepción, sino de un orbe real, presente y vívido y que no tiene ningún impedimento en narrarme.

Ese mismo día, me habló también sobre su afiliación a una organización de médicos tradicionales en la Ciudad de México y su gestión de viviendas en el municipio de Guasave. Creí que esa sería nuestro único tema de conversación, al notar su insatisfacción de no ser quien él esperaba, pero era el principio de una serie de encuentros que mantuvimos posteriormente. Siempre se mostró amable, nunca utilizaba ironías o burlas al hablar, era muy formal y correcto con cada palabra que decía, como si uno estuviese ante un hombre sabio, impoluto y experimentado funcionario estatal. Cuando nos despedimos se ofreció a “hacernos una limpia” a mí y a mi amigo, sanarnos de las malas vibras.

Entramos a su santuario -lleno de flores- y no me sentía incómodo, sino escéptico a tal procedimiento. Además de imágenes religiosas de la Virgen de Guadalupe, estaba San Judas y San Miguel Arcángel; una mezcla de inciensos y velas de olor, figuras de piedra y barro amorfas, similares a las que uno encontraría en cualquier espacio de alguien que se declara chamán. Nos pidió que cerráramos los ojos y nos roció con un extraño perfume, mezcla de alcohol con flores, hizo una oración que no me pareció memorizada, sino frases improvisadas para nosotros.

Mi percepción de este ritual cambió cuando sentí girar mi cuello contra mi voluntad como en una especie de liberación de energías. Admito que sentí una leve mejoría, le agradecí por ello. Martín me dijo que sintió mi aura pesada, pero no por obra mía, quizás se debía a la energía negativa que adquiría entre las personas y los lugares donde andaba. Es decir, yo mismo estaba contaminado de los chismes e hipocresías de los otros yoremes; me advirtió de lo “sucio y falso” del contexto etnográfico y de aquellos que me “abren la puerta, pero cuando me voy hablan sapos y culebras.” Nos despedimos, pero luego de esa purificación yo regresaría en otras ocasiones a su casa, aunque las limpias ya no fueron gratis.

#### 5.4 El jittéberi y el Estado

Martín se encontraba siempre con su mismo performance desde nuestro primer encuentro, algunas variaciones en la vestimenta, pero jamás perdió su pulcritud y sus buenos modales al expresarse, ni siquiera cuando varias de mis preguntas empezaron a ser más incisivas. Le preguntaba si conocía o había conocido a fulano o zutano, si militaba o simpatizaba actualmente con un partido; nunca se inmutaba y con su habilidad narrativa respondía mis inquietudes.

Jamás llegué de improviso, sino por petición suya siempre agendaba una cita, so pretexto de que él salía con frecuencia a atender pacientes. Otras veces le llamaba por teléfono y me daba algunas consultas; nunca cesaron sus advertencias sobre lo peligroso de un lugar como Mochicahui, según él, lleno de gente mala que hace daño, ya sea por obtener el amor de una persona o envidia.

¿Acaso los lugares también se articulan con las ambigüedades de estos personajes? Me surgió esta interrogante por las constantes advertencias de Martín sobre algunos sitios y su relación con su trayectoria por varias localidades. Pareciera que esos peligros a los que se refiere, fueron los mismos a los que se enfrentó él anteriormente. O bien, pudiera tratar de desviar mi atención y clavarme dudas sobre las personas con las que me relacionaba y las cosas que observaba.

Recordé el episodio de los tepalcates con Bernardo Esquer, cuando subimos el Cerro de la Tortuga en Mochicahui y quiso convencerme del legado prehispánico del sitio. Joaquín Valenzuela aludía constantemente a su casa como un espacio sagrado. Tomaré estas evidencias como parte de la capacidad de dichos autores para relacionar sus experiencias con los lugares a donde van, lo cual nos indica lo maleable que es su autoridad discursiva.

No observé a Martín en otro sitio distinto a su hogar, quizás por su aparente situación de “retirado” y al margen de las instancias de poder más influyentes no lo invitaban a los festivales y eventos públicos. Esto supone una limitante en el análisis de su perfil biográfico y el conocimiento de sus vínculos concretos, pero no significa que esté alejado de esta ecología de la indigeneidad yoreme, y el complejo circuito de relaciones entre relaciones. Podría decirse que esta era su manera de configurar su visibilidad y presencia, adecuada para alguien que mostraba interés por lo que hacía y lo que era.

Por ejemplo, ¿qué trataba de decirme con esa advertencia de autocuidado? Quizás quería que yo le contara mis andanzas y saber lo que tendría que responderme, pues como parte del proceso de sanación yo estaba obligado a compartirle parte de mis inquietudes. Quedamos en que me daría un amuleto de protección, similar al que le dio el Subcomandante Marcos para protegerlo de sus enemigos, pero luego Martín enfermó y ya no tuvimos oportunidad de seguir con esos rituales.

Como era evidente, no sólo era yo a quien había sanado, sino a una figura de la lucha indígena nacional. También mencionó haber curado de su diabetes a Romualdo Velásquez, el viejo líder yoreme. También intervino para que la mujer de Omar Castro quedara embarazada. Me dijo que le dio protección espiritual a Xóchitl Gálvez, la otrora funcionaria de la CDI durante el sexenio foxista para que sus adversarios políticos no obstaculizaran su trabajo.

¿Su oficio de jittéberi adquiriría notoriedad con el rango de estas figuras? ¿Implicaba una manera de estar y ser parte de la maquinaria estatal? ¿Cómo se traslapaba esto con su carácter de líder yoreme? Sobre todo, ¿Cuál era la relación de su voz con las de los demás y dónde se insertaba su experiencia? Alguien que bien pudiera ser definido como un indígena de Estado.

Como es notorio, Martín se representa como un importante enroque priista que tuvo contacto con figuras importantes de la política nacional y el movimiento zapatista como parte de un público amplio donde se insertaría la indigeneidad yoreme al tiempo que prestaba sus servicios como chamán a Xóchitl Gálvez y el controvertido Subcomandante Marcos. Al mismo tiempo se posiciona como un crítico antipriista que ha sido víctima de los abusos del poder y sus habilidades no son valoradas por los funcionarios en turno. De esa manera me deja claro lo que era capaz de hacer como jittéberi y político. Durante nuestros encuentros corroboraría que esta era una tendencia recurrente en su performance.

Arguyo que es necesario ir más allá de una simple descripción sociolingüística o una etnografía del habla (Labov, 1983; Gumperz y Hymes, 1991) que se limite a la identificación de términos y categorías para delimitar su propia voz y su performance. Es preciso identificar su alternancia y las conexiones entre esa política del estado mimetizada con la ritualidad y la idiosincrasia de los actores cuyas ambivalencias y complicidades del teatro colonialista –en este caso un teatro identitario– fueron trazadas perfectamente por

Taussig en *El diablo y el fetichismo de la mercancía* (1993) y que continuaría en *La magia del Estado* (1997).

Ofrece nuevos elementos para pensar la fuerza simbólica de la estatalidad-estatalidad/indigeneidad- y la manera en que se entrelaza con el uso de imágenes y monumentos y el sentido de la posesión espiritual. El análisis de las voces es una forma precisa de rastrear cómo un discurso estatal se transforma y se combina con otros en instancias particulares de interacción

Así como en la obra de Taussig, el diablo es el símbolo que refleja la condición de alienación que experimentan los campesinos cuando se transmutan en trabajadores libres, ¿qué vislumbra este complejo de malas vibras y energías negativas para Martín? Asimismo, ¿qué encierra el oficio de jittéberim en Joaquín Valenzuela y Martín Velásquez? Quizás un equilibrio móvil entre una imagen anclada de lo yoreme y el Estado, que opera como un espejo del binomio indígenas/Estado.

Taussig plantea que el hecho de que la magia esté en el Estado y no en el pensamiento mágico es una prueba primero, de que las palabras y las cosas se separan y luego se reintegran. Aludiendo a la ambivalencia entre lo figurativo y lo literal sobre la que se sostiene la magia del Estado, los jittéberim son una muestra de cómo este despliegue de poderes extraordinarios (lo literal) figura sus habilidades para establecer vínculos con el contexto político (lo figurativo), lo cual nos dice que estos mundos no están separados, aunque su coexistencia parezca ambigua ¿El mismo carácter de ambos contextos nos predice lo que sus actores hacen?

Para ver los matices de este planteamiento general, un ejemplo desde la voz de Martín lo explicaría mejor:

“La Xóchitl Gálvez, cuando yo estuve en México, la Xóchitl me cargaba en un helicóptero, esa sí, que íbamos a curar a la sierra, que íbamos allá y allá entregábamos ayuda. Yo como curandero, conocedor de muchas cosas, en mi mente yo le decía: pérame Xóchitl, estoy viendo esto, esto no me gusta. Primero hay que llamar a la gente, hay que platicar, porque hay mucha gente que se niega pues” (Diario de campo, 2017).

Este fragmento muestra el poder que Martín le atribuye a su oficio de curandero en términos concretos, al servicio de algo y de alguien. A diferencia de Joaquín que recrea un mundo subrepticio, inaccesible para los yoremes y yoris ordinarios, Martín se posiciona

como enlace (*broker*) entre una instancia estatal y “sus hermanos indígenas”. Tales distinciones son una similitud entre ambos.

Se afirman como intermediarios, justo porque son capaces de representarse como diferentes ante sus coetáneos y a la vez entre ellos. Son capaces de crear presencia donde pudiese haber ausencia (Derrida, 1967). Esto lo logran a través de crear brechas y vínculos dentro de diversos dominios, según los actores y las audiencias. Yuxtaponen discursos con distintos grados y tipos de realidad. “Sus discursos de tradicionalización posicionan una diferenciación entre el mundo social presente ocupado por el hablante o el escritor y su audiencia; y el pasado, habitado por los ancianos, los ancestros y los pilares auténticos de la tradición, a la vez que ambos mundos son enlazados” (Briggs, 1996: 449) [traducción propia].

Joaquín siempre utilizaba la categoría *jittéberi* en sus conferencias y en las charlas informales conmigo y sus conocidos; en las reuniones con funcionarios hablaba de médicos tradicionales o curanderos para referirse a los sanadores de males y enfermedades. Solo recuerdo que Martín utilizara el término *jittéberi* para explicarme su trabajo (de curandero) y para aclararme: “Lo que dice Joaquín es muy delicado. Él no es *jittéberi*, no cualquiera puede curar. Eso es muy delicado, es un don de nosotros, no de todos” (Diario de campo, 2017). En este caso, utiliza esta categoría para contradecir a su alter ego. No sólo importan las diferencias de significado, sino también las imágenes evocadas por cada una.

Resalta la singularidad de la voz de ambos, que por momentos parecen alejarse, pero convergen en la interpelación y condicionamiento de las respuestas a su audiencia, no necesariamente en la transgresión de su ser o una identidad, sino en una transposición situacional de las categorías identitarias y rituales en la configuración de una autoridad discursiva sobre la indigeneidad *yoreme*. Por ejemplo, cuando plasman que curandero podría ser *jittéberi*, pero también un médico tradicional, un chamán que comunica lo tangible con lo intangible. También esas categorías funcionarían como contraejemplos; es decir, el *jittéberi* no es un curandero, pero tampoco alguien que cura es *jittéberi*.

Esta posición en la voz de Martín continúa con ese desliz similar al de las anteriores categorías como *yoreme*, *yorí*, *yorem-yorí*, *yorem go’i*, *yorí loko*, *torokoyorí* y las otras mencionadas. Utilizo el concepto de alternancia situacional para describir este proceso de incrustación/impostación de categorías en diferentes situaciones sociales con el fin de

marcar un cambio en el contexto de la interacción. Si bien John Gumperz (1975, 1982, 1996) fue el primero en definir este concepto, al que llamó code-switching (cambio de código)<sup>116</sup> y posteriormente ha sido retomado por Hill (1995) y Bauman y Briggs (1990) quienes por medio de conceptos como (des)contextualización, (re)contextualización y entextualización, muestran la importancia de analizar la emergencia de los textos en contextos, es decir, extractos de otros elementos configuran su propia autoreferencia sin mencionar la (re)construcción pragmática de sus referentes.

En este caso, opto por la alternancia situacional porque implica ir más allá del análisis lingüístico y ayuda a describir los movimientos performativos de Martín, en un contexto sociopolítico que no es dado a priori, a través de su propia voz y las condiciones y momentos con las que se relacionan las palabras reconocibles entre ejecutantes y audiencias "autorizadas".

Por otro lado, recrea marcos de participación al delimitar posiciones sociales relativas y trayectorias políticas posibles entre interlocutores, con lo que se define finalmente, la pertinencia y validez de las interpretaciones en juego. (Bauman y Briggs, 1990). ¿Resulta casualidad esta variación de términos y categorías en la autoridad discursiva de Martín? ¿Cómo y dónde posiciona su autoridad discursiva?

Después de explicarme su rol de curandero/consejero de una figura institucional supe que pertenece a una organización nacional de médicos tradicionales en la Ciudad de México. No recordaba con claridad el nombre, pero la definió como OMITAJYMNS (Organización de Médicos Indígenas Tradicionales, Aniam y Jittéberim Yoreme-mayo del Norte de Sinaloa). No encontré referencia alguna a esas siglas, ni prueba fehaciente de su existencia, pero nos indica este sendero de legitimidad estatal e invocación performativa por el que Martín transita. Pude documentar la existencia de una asociación de médicos tradicionales originada en Cuetzalan, Puebla, llamada Maseualpajti que se formó en 1992 por convocatoria del INI.

---

<sup>116</sup> Una traducción literal de code-switching sería cambio de código, pero es común que dependiendo del sentido en el que se utiliza, se le nombre de otras maneras. Por ejemplo: López Morales (1989:171-4), por ejemplo, habla de alternancia de códigos, mientras Rotaetxe (1988:98) prefiere el término conmutación; Silva Corvalán (1989: 179), en fin, titula intercambio de códigos el breve apartado que dedica a este fenómeno en el seno de su magnífica introducción a la sociolingüística. Sin embargo, el sentido y la función explicativa es la misma: "yuxtaposición en el seno del mismo acto de habla de pasajes pertenecientes a dos sistemas gramaticales diferentes" (Gumperz, 1982: 59).

Trabajos como los de Eduardo Almeida (2001), James Taggart (2013) y más recientemente la tesis de maestría de David Somellera (2016) documentan cómo distintas organizaciones de izquierda y derecha (CCI y CNC) intervinieron en la organización de gremios de trabajadores de la salud e influyeron en un proyecto del INI en los noventa sobre la inclusión de la “medicina tradicional” al sistema nacional de salud.

Estos datos ayudan a entender el campo discursivo de Martín, del cual entextualiza elementos para sostener su posicionamiento. No resultaría extraño que conociera alguna organización de médicos tradicionales en esa zona del país y articulara algunas siglas para sorprenderme.

No tengo evidencia suficiente de que en Sinaloa haya existido una organización de este tipo, pero esto nos da una pauta sobre la línea discursiva de Martín y las posibles diferencias con Dolores Pava, Joaquín Valenzuela y Bernardo Esquer. Podría ubicar también a Mario Leyva, que en esas épocas era un influyente personaje entre los yoremes y del que Martín también afirma que recibió influencias, pero es probable que estas narrativas estatales influyeran en los aspectos e interacciones íntimas de estos actores. En lugar de describirme un mundo interno como el de Joaquín, opta por la oficialidad. Me repitió nuevamente que él sí estaba amparado por sus compañeros y colegas chamanes, médicos y jittéberim de todo el país, con los cuales intercambiaba experiencias de trabajo.

Martín fue el encargado del centro ecoturístico que hace poco más de diez años todavía existía en El Fuerte, patrocinado por la CDI y donde realizaba trabajo sobre plantas medicinales. La tesis de Somellera muestra como el término de médico tradicional sustituyó al de curandero o brujo, cuando los que se dedicaban a este oficio, entraron a la dinámica del INI. No discutiré la veracidad o el significado de estas categorías, sino muestro al lector el uso que ambos le conceden de forma situacional, para posicionar su autenticidad como yoremes.

Se notan los matices performativos de cada uno: Joaquín como un médico tradicional ante el Estado y jittéberim frente a interlocutores no yoremes, que desconocen las habilidades de este oficio. De ahí se derivan esas categorías abstractas que ya mencioné anteriormente, producto de su interrelación con Mario Leyva y el INI. Por su parte, Martín establece y reafirma su importancia a partir de su experiencia como funcionario indigenista, ejerciendo sus saberes para los representantes del poder (regional y nacional).

No me planteaba la existencia de un mundo oculto e inaccesible a mi conocimiento, todo lo contrario, me explicaba con mucha formalidad sus servicios a las personas, siendo intermediario entre las energías no perceptibles y los sujetos del tinglado político. Cobra sentido el análisis de Briggs (1996) sobre brechas y vínculos; las primeras son asociadas con discursos tradicionalistas y los segundos, con conexiones entre pasado y presente, y a su vez con discursos modernizadores. Es decir, él mismo aparece como imagen de que ambos mundos, el político y el esotérico, son reales y compatibles, manifiestos en los rituales curativos hacia mi persona y su contacto con las antiguas autoridades indigenistas.

Llamo a esta inserción de prácticas y de voces, alternancia situacional, pues este complejo de categorías (curandero, jittéberi, médico tradicional), personajes (Xóchitl Gálvez, Romualdo Velásquez, María Félix), narrativas (“estar en peligro”, “salvaguardar el orden) y acciones (curar, gestionar recursos) podrían verse, en términos lingüísticos, como un enunciado con dos variantes idiomáticas distintas, pero que conserva la misma estructura y sentido durante la interacción. Continúo con la metáfora del teatro de la crueldad, donde libreto y representación se funden en el personaje. Martín sorprende e impresiona a sus espectadores describiendo situaciones impactantes e inesperadas.

Resulta fantástica la historia sobre cómo adquirió sus habilidades: era un infante cuando una señora parecida a la Virgen de Guadalupe se le acercaba y le hablaba de las maravillas del mundo. Sólo él podía verla y por esa razón nadie creía en su existencia. Las visiones fueron constantes hasta que un día, de manera muy vívida, se le presentaron dos caminos ante sus ojos y eligió el que estaba lleno de flores. Esta señora le dijo que había elegido el bien, hacer cosas buenas sería su misión en la vida. Martín no entendió nada hasta que un día llegó un señor a su casa en busca de un niño que curaba, traía a su esposa enferma en una carreta y una bolsa con monedas de oro: “¡Brillosas! ¡Bien bonitas!” Era con lo que pretendía pagarle.

La familia de Martín negó la existencia de dicho niño médico, pero el señor explicó que una mujer le avisó de su existencia y le proporcionó su dirección. Era la Virgen, la misma que se le apareció a Martín, quien curó a la esposa del señor y ahí descubrió su don de chamán. Esto mismo lo llevaría a relacionarse con la familia de María Félix, quienes se lo llevaron a la sierra de Sonora y “por medio de sus vibraciones energéticas pudo

encontrar el objeto que hacía años fue robado”, en una cueva de esa región donde la habían dejado unos narcotraficantes.

¿Qué dicen estas historias? Reivindican su poder ritual y demuestran el poder emocional por encima de la trama, con escenas violentas y chocantes que captan la atención del público.<sup>117</sup> Lo evidente de sus historias no sería su verosimilitud, sino que sus posibles fuentes y contactos con otros discursos e historias aparecen condensadas en su performance.

Con esta misma vehemencia, narró los encuentros entre él, Joaquín Vega Acuña y la vieja élite priista, en aras de trabajar directamente con el gobernador de Sinaloa, que en ese tiempo tenía poco de haber llegado al poder y era priista, después de que su antecesor fuera de otro partido. Sus movimientos eran muy serios, no encontraba dejos de burla en su performance, se movía entre el rol de funcionario y un curandero con matices de jittéberi y médico tradicional.

Al contarme sobre este encuentro, arguyo que trata de establecer y aclararme su vigencia en el panorama político regional. No hay que olvidar que Joaquín Vega Acuña y Jesús Ángel Ochoa Zazueta fueron los promotores de cuadros indigenistas durante los noventas. Por lo tanto, este footing indicaría su inserción en el pasado, al que inserta en su secuencia discursiva como un tiempo mejor que podría regresar y que está presente, una geografía moral y de tiempos (Hill, 1995) donde la autenticidad indígena se enmarca dentro de ciertas temporalidades y en estos sitios secretos de conspiraciones políticas.

En este vector, Martín se acerca a otros géneros discursivos, como el chisme. Era hábil para cambiar no solamente las palabras y las categorías en la charla (alternancia situacional) sino también para guiar los puntos a tratar, hablar de medicina en lugar de política y viceversa, lo que Gumperz (ídem) denomina alternancia metafórica. Por ejemplo:

“Es que uno sabe pues, yo cuantas veces no he estado en el Congreso de la Unión, esa gente de arriba, esa gente que me tiene en sus manos pues, y que bueno porque me estoy dando cuenta de muchas cosas que son valerosas pa’ nosotros, pero que nosotros no queremos valorar [...] Una vez vino una licenciada de Guasave y me dijo: ‘acompañeme porque usted sabe hablar, y llevo siete proyectos para Las Culebras’ [centro ceremonial], me dijo; ‘pero me han dicho que cierran las puertas, el chiste es que vaya uno como usted.’

---

<sup>117</sup> La vida de María Felix es objeto de culto y muy polémica. Está llena de estas historias inverosímiles, como la que dice que el rey de Egipto le ofreció la corona de Nefertiti, por una noche de amor. Véase: [https://elpais.com/cultura/2018/04/08/actualidad/1523172333\\_865535.html](https://elpais.com/cultura/2018/04/08/actualidad/1523172333_865535.html)

De esa manera entraron los proyectos” (Martín Velásquez, Diario de campo, 2018).

Es notable el cambio de contexto de Martín, ahora se convierte de nuevo en un funcionario en activo, intermediario entre dos instancias que parecieran ser diferentes, pero una vez reafirma su experimentado conocimiento en la gestión. La alternancia se encuentra en el nivel intertextual, en la cita se nota más un uso astuto del habla para posicionarse. Jamás lo escuché hablar en yorem nokki y en otros sitios me dijeron que no era conocedor de tal lengua. Sin embargo, este fragmento muestra que el “saber hablar” se refiere al manejo del lenguaje de la política, desde su idiosincrasia, que resalta sus facultades de “hombre de Estado” y “yoreme reconocido”.

En la primera parte de lo que dice, se distingue su convencimiento y acuerdo con las funciones del Estado, como si promocionara algún programa de gobierno y al mismo tiempo me muestra su incidencia y eficacia para solucionar problemas ¿Es esto similar a su trabajo de curandero? Es decir, un verdadero jittéberi y un miembro del INI conocen entornos subrepticios y desconocidos para la gente común.

Posteriormente, dirige su voz hacia una superposición. Un ejemplo claro, es cuando narra su encuentro con un distinguido expresidente municipal que pretendía incorporarlo a un proyecto turístico en una playa de Guasave, al que responde muy firme: “Todo esto que ves aquí, la playa y todo lo que hay ahí es de nosotros los indígenas, es el *juyya annia* de nosotros” (Diario de campo, 2018).

En este punto queda clara la variabilidad de su voz que ahora revaloriza la imagen de lo indígena, pero también su individualidad. Arguyo que esto podría describirse como un tipo de indigeneidad comodín que se ufana de una identidad preestablecida, pero exhibe una victimización de los yoremes, como un pueblo que necesita ayuda, de la cual él es una especie de mesías. ¿Podría tomarse esto como una advertencia sutil de su presencia? ¿Quién sería tan insensible para dudar de su palabra?

Según Bajtín (1984), un objeto estético es un constructo que se ubica en la frontera entre el autor y el receptor de una obra (en nuestro caso, de la palabra) y es producto de su interacción. La voz de Martín reflejaría la indigeneidad yoreme como un objeto estético entre los actores locales y el Estado, este vaivén condensa los efectos del indigenismo y

clientelismo político. Sin embargo, su resuello no es monolítico sino polifónico, puesto que en una palabra suena la voz propia y la voz de quien dijo esta palabra antes.

Con esto, no me refiero a que Martín solamente repita un discurso ya conocido; detrás de la voz hay un sujeto personal; pero no se trata de una “metafísica de la presencia”, de los sentidos preexistentes e inamovibles, ni de algo fantasmal, sino de un constante devenir del sentido permanentemente generado por el acto-respuesta, que se va modificando en el tiempo al ser retomado por otros participantes en el diálogo (Agha, 2005). Una fuerza de inter-indigeneidad y no propiamente una indigeneidad como condición.

Sería una trampa no distinguir los matices de esta autoridad discursiva en la ambivalencia de un actor que fluye entre dos oficios: el de curandero y el de funcionario, y su ambigüedad; en la certeza de sus experiencias y el sentido de sus intenciones. A simple vista, la voz se confundiría con una identidad indígena sedimentada desde el Estado, sin contemplar cómo algunos factores subjetivos: identidad sexual, deseos de poder o superioridad moral (sólo por mencionar algunos) intervienen en su compleja enunciación. Pensar la invariancia contextual es falso.

Las voces sociales y las voces individuales pueden ser incongruentes, lo cual significa que pueden recibir varios grados de congruencia/incongruencia con imágenes más finas de personalidad y fuera del contexto. La indigeneidad yoreme estaría llena de voces entextualizadas (inter-indígenas e inter-personales).

### **5.5 Más allá del Estado, el cuerpo y la voz de Martín Velásquez**

He mostrado que apelar al repertorio del Estado simplifica la autoridad discursiva sobre la indigeneidad yoreme, a un asunto de reproducción vertical de la lógica estatal, pero la voz como categoría también nos marca la autenticidad de la fuente o el emisor del mensaje. En este caso, tal como lo marcan Bauman y Briggs, (1990); Hill, (1995) y Agha (2005); las voces no son atributos de personas, sino figuras entextualizadas de personalidad. Por ejemplo, la selección y significado que es capaz de establecer cuando le pregunto cómo define la relación entre la ritualidad, la medicina tradicional y la política:

“No mira, yo soy político en esta forma, fíjate bien, por ejemplo: llegan a buscarme aquí, sea el partido que sea. Entonces llegan queremos que nos

ayudes, porque nos dimos cuenta que tienes mucha gente [...] ‘Considerando les digo, a esa gente que ustedes han tocado el punto y que gracias a Dios no les han dicho que no, no los han rezagado, porque ahí se siente, se siente la marginación, se siente la necesidad, si ustedes no lo sienten así, pero yo sí lo estoy sintiendo les digo. Ahora, si quieren que yo dé la mano, yo junto con mi gente a ver ¿qué me das tú para esa población indígena? [...] Porque ellos ocupan alguna despensa, a lo mejor en su casa ocupan un foquito’ [...] Pero ya a meterme ya a política como los demás, no, nada de eso, es apoyar al candidato [...] ¿Sabes por qué agarré ese hueso en el PRI, como secretario de asuntos indígenas? Porque Chuy Burgos, ese fue el que me bajó desde allá, ¡vamos!, me dijo: yo quiero entrar de presidente y quiero que tú estés de Secretario ahí. Por eso entré ahí, por Chuy Burgos, cumplí los cuatro años. ¡Me pagó muy bien! Gracias a Dios no me fallaban mis cinco mil pesos cada quince días, cada quince días, me daba hasta veces mil doscientos pesos o hasta mil quinientos de vales de gasolina, me los daba y cuando él venía de Culiacán me daba vales para un restaurante muy elegante de ahí [...] Yo ayudé a mucha gente, ahí es donde me di cuenta lo sucio que es la política, porque ahí se platicaban todo y a veces otra gente se reía de otra gente ¡Que malditos! Después de que las hablan para que voten, llegan y se llevan riendo” [...] (Martín Velásquez, Diario de campo, 2018).

Los deslices de este fragmento muestran la selección de elementos que Martín elabora para especificar su solidaridad con las personas, pretende ocultar sus intereses, pero al mismo tiempo los desvela: apoyar al candidato [de su preferencia] para que suelte prebendas de beneficio personal. Pareciera el manejo de un medio por el bien de un fin, pero es justamente el significado de ese fin el que no está aclarado. Le añade el calificativo de sucio a la política, de forma que juega con el significado de que él es alguien limpio.

Tanto con esta selección de fines, como el significado de la política con un signo de suciedad e hipocresía, pero él mismo se convierte también en un signo que genera interpretantes. Esto formaría distintos tipos de interconexiones entre varios elementos: el poder con el compromiso social, el acto de sólo apoyar al candidato y no inmiscuirse tanto en política pero en contra y al mismo tiempo a favor de sus beneficios y su clientelismo. Desciende a los supuestos límites (endebles) del binomio política-cultura, explicitando su vida y la de su padre (Don Faustino) para reforzar su perspectiva:

“Sí, mira, cuando es un Encuentro Yoreme tienen que encabezar a uno ¿Por qué? Porque uno es el que va a decir en el dialecto o en la radio o en lo que sea, pero hay que detenernos porque hay muchos políticos que nos quieren usar pues, que porque te traen una despensa y ándale vamos, te vamos a mandar un camión, súbete, allá te necesitamos. Entonces nosotros debemos de ser cuidadosos, porque yo no le voy a estar sacando al gobierno, al

DIFOCUR de Culiacán, pa' vestir al pascola, pa' vestir al venado, al matachín, menos al judío, pa que vayan y se presenten en política”.

“Yo recuerdo, cuando yo estaba plebe, yo recuerdo que llegaba aquí alguien de la política y decía: oiga don Faustino, queremos que vaya y toque allá mire, le ayudamos con una despensa, con un pollo, con algo, lo que usted considere. Y pobrecito mi papá decía: este, mire, pues yo hasta ahorita no tengo autorización de nadie [...] No señor ¿sabe qué? No mezcle la cultura con la política [...] Entonces, a mí cuando ya me tomaron protesta y todo, me dijeron que tuviera mucho cuidado con la cultura [...] yo soy el que firma y sella para el PACMYC, como autoridad y de acuerdo” [...] (Diario de campo, 2018).

La trama de estos fragmentos aborda la ambigüedad de los límites entre cultura y política; la primera entendida como una manifestación burda de la ritualidad, y esta última desde una lógica populista y clientelar, con una voz entextualizada de su padre. El punto nodal es ese juego sobre la indeterminación de esos límites, ¿están preestablecidos o los impone por su propia voluntad? Con la mención de su padre, su voz transita como la de un sabio anciano yoreme, pero destaca su poder, en cuanto es él quien puede firmar y aprobar los proyectos culturales del Estado como una decisión política y personal.

Este sería un ejemplo palpable de su alternancia metafórica, su capacidad de insertar diversas posiciones y contextos en el discurso. En la alternancia metafórica no hay cambios en la situación que puedan explicar de manera directa la alternancia, así que los hablantes deben interpretar la función de las ocurrencias alternadas con base en sus conocimientos y presuposiciones comunes.

Martín se legitima a partir de la figura entextualizada de su padre, que no se dejaba ensuciar. Él mismo se dibuja como su papá, pero deja claro su poder e importancia en un escenario político, desea que su interlocutor perciba ese aspecto. La alternancia funciona en estos casos como una clave de contextualización que permite inferir significados no expresados de manera explícita. Según Gumperz (1972) este funcionamiento de la alternancia se debe a la asociación de las lenguas con conjuntos de significados convencionales, los cuales son la base para la interpretación de enunciados particulares.

Resulta hábil este proceso básico de selección y significado e interconectarlos a cualquier grado de complejidad imaginable, donde la cultura y la política entran en el mismo campo semántico, pero a la vez son filtros de este proceso de alternancia metafórica y situacional de Martín. Es el campo propicio donde puede expresar y moverse a su

medida. Asimismo, subyacen estas narrativas mencionadas indirectamente de suciedad y limpieza entre el gremio estatal y los yoremes, o bien, en el actuar de Martín. Se encuentra también esta idea de la honestidad en el cumplimiento del deber ético de un curandero y funcionario institucional. Para este entonces ya había en Martín un tono entre el cinismo y la formalidad y trataba de explicarme como es el mundo de los yoremes.

¿No es esto último una intersección con la autoridad discursiva de Joaquín Valenzuela? Si bien la manera de asumirla difiere, se diferencia (en el sentido derrideano una *differance*) en sus particulares modos de comportarse y de asumir su autoridad discursiva. Existe una convergencia en cuanto a los significados que recrean, los públicos a los que llegan y los elementos que ponen en juego, lo que entiendo como un equilibrio móvil. Pareciera que más que ser opuestos, una distinción en esencia, mantienen un movimiento de espaciamento que llega al mismo punto, pero cada uno es su propia alteridad.

Por tal razón, ¿resulta raro que se exprese de Joaquín con la voz de un curandero y bajo el velo de las sombras y malas energías? Según Martín, Joaquín Valenzuela no estaba reconocido como jittéberi, ni pertenece a una asociación de médicos tradicionales, esto debería ser motivo de vergüenza y sobre todo temor, porque ellos (los jittéberim) tienen un dios y dice:

“Debe de respetar, porque nosotros [los jittéberim] tenemos un... ¡Que Dios me perdone!, pero tenemos a un dios ma-aaas [alarga el fonema de forma exagerada] todavía, que está oculto, y él Joaquín Valenzuela dice que soy curandero, que yo curo más bonito que aquel y aquel, y soy jittéberi luego dice ¡Cuidado, porque el ser jittéberi... nadie puede decir que soy jittéberi, porque primero te tuerce el dios que tenemos nosotros!” (Diario de campo, 2018).

Relaciona esto con la muerte reciente de los padres de Joaquín, y lo traslada al mundo de los espíritus cuando afirma que tiene un aura negra, justo por mentiroso ¿Es esto a lo que se refiere cuando me diagnosticó las malas energías que me rodean? En términos funcionales diré que desde su perspectiva, esto sirvió para engancharme en las sesiones de sanación y yo aportase alguna información para él. Una vez más, Martín prepara el contexto para transponer su autoridad discursiva dentro de lo que Kockelman (2012) entiende como relaciones entre relaciones: “La relación entre cualquier signo y objeto (o

significante y significado hace sentido sólo en el contexto de otras relaciones signo-objeto dentro de una estructura semiológica o código”.

El Annia, el dios al que invoca Martín, facilita su alternancia situacional, es el puente para que yo lo vea como jittéberi y curandero: curandero por curar y jittéberi porque está en contacto con otros seres metahumanos. Su voz me indica que hablo con alguien importante, que no oculta nada, aunque me hable de entidades no visibles, en tanto separa su voz de su cuerpo y le concede peso a categorías cosmológicas. Pero ¿realmente me habla de asuntos espirituales, o de una justicia natural? Presento estos últimos fragmentos como ejemplo de su habilidad para deslizarse en diferentes aristas y como prueba de una ambigüedad y ambivalencia en torno a su experiencia y la de sus coetáneos:

“Por eso... Y quiero decirte algo: No sé si te platicarían por allá. Me hablaron de Jahuara, un maestro, muy amigo mío el profé, y me dijo [...] Acaban de sacar a Joaquín Bacasegua y a Romualdo Velásquez a garrotazos de aquí los indígenas ¿Y eso? Porque dicen que Joaquín los traicionó. Ah bueno, ya sé por dónde vas [...] porque era priista de hueso colorado Joaquín y de la noche a la mañana salió con un montón de camisetas y su cara aquí, mira él, Joaquín Bacasegua para diputado. Azulosas las cachuchas y las camisetas, le dio a la gente, sí les dio, pero nadie votó por él. Por eso le dije yo, cuida tu sombra, esa es la que vas a cuidar Joaquín.”

“Y un día me dijo Joaquín: bien me lo restregaste tú, que donde quiera me rechazaban y es cierto, es cierto, ¿Por qué Martín? Porque tu aura la tienes bien sucia Joaquín. Yo creo que necesitas meterte a un temazcal para que te quiten ese cochinerito le dije [...] ‘Cuidado, porque tu boca se te está volviendo bífida y cuidado porque nadie te va a tomar en cuenta’ así le dije yo”. (Diario de campo, 2018).

Aquí se distingue ese salto de un escenario cosmológico a relaciones concretas no tan halagüeñas. Hay en este chisme un asunto de relaciones políticas, lo cual podría traducirse en la traición a un partido político, en no ser fiel a las figuras de autoridad y moverse supuestamente por un camino poco confiable. Esto es lo que se encuentra dentro del tinglado de sombras, auras y malos espíritus, que aluden a personas de la vida real, traslapadas en categorías abstractas que aunque sean de conocimiento general u obvio, resultan ocultas y misteriosas por dos razones: 1) el significado profundo y estructurado que parecen encerrar, es inaccesible a la gente común y; 2) están implícitas en la idiosincrasia y subjetividad de actores que pueden desvelar/encubrir los efectos de la vena indigenista y clientelar del Estado y las aspiraciones directas de sus participantes, bajo el signo de una identidad indígena que parece ser y no ser para todos al mismo tiempo. Esto

sería producto de que la autoridad discursiva desplegada en torno a la indigeneidad yoreme, rebase los mismos criterios antropológicos, políticos o culturales que ayudaron a establecerla y cimentaron parte de sus bases.

Cobra sentido la metáfora de Axel Lazzari (2010: 120) de que “La duda o la sospecha, por otra parte, son entendibles como componentes intrínsecos de la política de la identidad en tanto que ésta se centra en lo que metafóricamente llamaríamos el acto de *vestirse con la propia piel*. ¿Quiénes y bajo qué condiciones pueden llevar adelante el proyecto de ser otros como sí mismos (alter egos) evitando la acusación de *travestido* y la denuncia y exposición de su piel-vestido sólo como *vestimenta*?” El indigenismo podría verse también como un administrador de sospechas, de incertidumbres, más que de certezas, porque es lo que hace que las personas se vistan con su propia piel.

Sin embargo, ¿a dónde nos conducen estos elementos en los performances de Joaquín Valenzuela y Martín Velasquez? ¿Cómo circulan fuera de ellos mismos, entre las audiencias que conviven con ellos? Es decir, formarían los marcos de indigeneidad yoreme, que en el sentido de Goffman (2006), se entenderían como esquemas interpretativos que se activan en la interacción y que conforman la manera de ver el mundo. Un marco es un límite imaginario [pero que opera en lo real y lo latente] que colocamos inconscientemente en torno a un conjunto de sucesos, personas y lugares, para centrar en ellos la atención. En el siguiente capítulo me centraré en cómo estos circulan entre los públicos.

## Capítulo VI. Los yoris locos. Audiencias y marcos de indigeneidad yoreme

### 6.1 Introducción al capítulo

En este capítulo me centraré en las audiencias y su apreciación de los eventos donde la indigeneidad yoreme es presentada e invocada: las pajkom en los centros ceremoniales, eventos culturales y un curso de lengua yoreme. En diversas escalas identificaré otros actores que no necesariamente invocan una identidad indígena, pero están alrededor de ella. Más bien deambulan dentro de un imaginario popular –y popularizado- sobre los yoremes, recreado en interacciones cotidianas. He sido espectador en varios lugares y estoy expuesto a los juicios sobre lo que se ve y se escucha en torno a lo que es o no es una práctica yoreme.

En este sentido, lo que interesa no son los devaneos de las personas por una autenticidad yoreme, sino su capacidad y creatividad con la cual se apropian de criterios que consideran propios o representativos de lo indígena y lo incorporan en diversas facetas de su vida; ya sea por medio de creencias o sentido común, juegos o el simple gusto y curiosidad por conocer lo diferente. Ante esta diversidad, lo que subyace es justamente cómo estos actores, descritos y analizados en anteriores capítulos, influyen en nuestras apreciaciones y nos incitan a una imagen específica de la indigeneidad yoreme mimetizada en ellos.<sup>118</sup> Pero ¿cómo lograremos ver más allá de estos perfiles? ¿Qué otros factores y elementos existen en este contexto y abonan a la autoridad discursiva?

Considero pertinente explorar los matices sobre una autenticidad de lo yoreme “–en tanto que vivencia de los actores– no se bifurca entre la imposibilidad de alcanzar lo que es propio, original y originario, y el pulso del propio deseo” (Lazzari, 2010: 3). La primera intención es ver las interacciones en otros espacios que no son precisamente las pajkom ni el centro ceremonial, y que no representan una “disputa por la tradición yoreme” ni las coyunturas del contexto político; sino esas formas cotidianas donde este binomio complejo y performativo yori-yoreme se manifiesta, o bien, la indigeneidad yoreme aparece como un

---

<sup>118</sup> Esto sería similar a la famosa frase de Luis XIV: “El Estado soy yo”, donde refleja su poder y autoimagen; la cual parodio en “El Yoreme soy yo”.

aspecto contextual en la vida de las personas. Es decir, la dicotomía se diluye y lo realmente importante es la identificación –no la identidad- de un sentido común sobre un conjunto de prácticas propias y afines entre sí. Presentaré algunas situaciones dispares, pero conectadas entre sí, al formar parte de una región con características similares.

En la segunda parte del capítulo, analizo el papel y la presencia de las audiencias. Me centro en la manera como se apropian y construyen una representación de la indigeneidad yoreme con base en otras fuentes y referencias sobre otros grupos indígenas. Esto sería como una especie de indigeneidad general que se traspone a cualquier grupo. Se compone de características que se asumen como inherentes a cualquier contexto, las cuales guardan una relación profunda con la ritualidad, entendida ésta también de manera general. Por ejemplo: tener un origen puro o descendencia de algún grupo indígena, hablar alguna lengua indígena, practicar un ritual o tener creencias ligadas a la ancestralidad y conocer una cosmovisión prehispánica, sólo por mencionar algunas.

En este caso, no importa de qué grupos provengan dichas características, sino que estén presentes en las prácticas que realizan algunas personas. Hemos en esta tesis como los personajes tratan de integrar estas características en sus performances y las presentan a las audiencias como parte de la indigeneidad yoreme. Aunque a veces utilicen otros grupos y lugares como referencia para indicar que los yoremes también las contienen. En este capítulo mostraré como las audiencias anteponen diversos elementos para recrear una imagen de la indigeneidad yoreme.

En aras de captar los deslices performativos donde estas categorías se hacen presentes y observar cómo se trasponen en diferentes situaciones, presentare varios ejemplos etnográficos y utilizaré el concepto de marcos de indigeneidad para hablar de esquemas interpretativos, de delimitación y exceso semiótico al mismo tiempo y con límites imaginarios sobre la indigeneidad y más allá de lo yoreme

Por último, diré que los marcos de indigeneidad crean significados indexicales dentro de lo que Silverstein llama un nuevo orden indexical; él desarrolló este concepto para explicar cómo los contextos microinteraccionales remiten a marcos macrosociales. Analizando a Silverstein, Laura Graham (2002: 190) muestra que:

“los lenguajes pueden tomarse como ‘emblemas’ [...] El uso de una lengua que ocurre como primer señal de membresía a un grupo indígena (primer

orden de indexicalidad) se convierte en un ‘índice naturalizado’ desplegable de una ‘esencia indígena’ (segundo orden de indexicalidad) como una función de un performance emergente y expectativas de las audiencias sobre la ‘indianidad’ (indianess)” [traducción propia].

Graham también retoma las categorías peirceanas, pero resultaría incompleto hablar de los presentadores sin su audiencia como un mecanismo de intermediación, que desde esta misma lógica sería el desarrollo vital de los signos: la terceridad. Esto queda manifiesto en el acercamiento a los públicos y las audiencias.

## **6.2 Un patrimonio común. La indigeneidad yoreme en las relaciones sociales**

Una tarde cualquiera en Mochicahui, mientras la gente salía de misa y una vendedora de frituras ofrecía sus productos afuera del templo, un grupo de niños se acerca a un espacio público, una especie de tarima de cemento, en medio de la primaria y la plazuela. Iniciaron una corretiza y algunos de ellos, con cajas de cartón y bolsas de plástico imitaban las máscaras de los judíos durante la Semana Santa, gritaban y de manera exagerada se movían en una danza grotesca. Otros trajeron botes con piedras e improvisaron unas maracas, similares a los ayales que utilizan los venados en la enramada durante la pajko. Es un juego, y ahí no interesa quien es mejor o más parecido con alguien; resalta la diversión y el gusto de emular estos personajes rituales.

Una noche, también en Mochicahui, unos vecinos en estado de ebriedad bailaban pascola y venado, uno de ellos sacó una máscara de judío de genuina piel de chivo, elaborada por un conocido artesano del pueblo y la presumió a sus compañeros. Al ritmo de música de banda y especialmente de Los Cedreños, el grupo norteño donde toca Omar Castro, amigo de Bernardo Esquer; bailaron durante toda la noche y la gente comentaba y se entretenía con lo que miraba.

Esto lo presencié en dos ocasiones: la primera vez en Culiacán, en un Festival Yoreme y un Viernes Santo en San Miguel Zapotitlán, ambos en la madrugada. En Culiacán, un comando armado se detiene, descende un tipo con pasamontañas y pregunta por el “jefe de esos compas”, alguien que les diga que desean sus servicios como danzantes. Llegaron de manera fortuita y despertaron a los participantes que ya dormían en una tienda de campaña, y aunque recibieron una buena gratificación de dinero y alcohol, es más

probable que aceptaran más por miedo que por el pago. Sólo se escucharon los pasos y los ayales resonar y a lo lejos, se miraban las máscaras moverse. En San Miguel, uno de los judíos parecía ser amigo de los sicarios e instó a sus compañeros a subir a la camioneta. Según un señor, estos judíos no eran devotos de la tradición, nada más querían diversión y dinero, se fueron a la orilla del río y ahí bebieron toda la noche, con una exhibición ritual incluida. Esto es muestra de lo populares que son los símbolos y personajes rituales, también como signo de entretenimiento y espectacularidad.

Otro día, estaba en casa del conocido yoreme, Francisco Valenzuela, cuando llegaron unos niños, sus vecinos, y le preguntaron por las jirukiam (raspadores) y las masso Kobbam (cabezas de venado), artefactos rituales para ensayar. Francisco es cantador de venado y enseña su oficio en la UAIM en Mochicahui. Asimismo, muchas madres se sienten orgullosas de sus hijos cuando manifiestan interés por la tradición yoreme, o por la pajko. Es común que entre las charlas, expresen su satisfacción de que los niños se acerquen a las tradiciones, porque implica respeto y amor a lo propio, representan un sentido de pertenencia.

Por otro lado, hay una carga moral y hasta pedagógica, de educar en los valores, implícitos en la ritualidad de los yoremes. Como me lo dijo una señora en San Miguel, era bueno que los niños se acerquen a estas prácticas: “porque es bonito y los vuelve mejores personas.” En Juan José Ríos, unos señores llevaron a su nieta vestida de venado y bailó ante la imagen de San Isidro. Ese mismo día, unas gemelas acudieron también arropadas con el ajuar de venado, caminaron de rodillas, desde la entrada del centro ceremonial, hasta el altar del santo. Una de las hermanas improvisó una coreografía y agradeció un favor porque padecía de cáncer y el tratamiento al que se sometió le había dado buenos resultados.

Esto implica que el traslape sea no solamente entre la ritualidad yoreme y los valores axiológicos y morales, sino con las creencias religiosas y la apreciación estética de la simbología y parafernalia ritual. Noté un tipo de competencia entre la gente, por saber quién viste mejor y acorde al conocimiento que tienen sobre la pajko. Esto era visible en los comentarios sobre el aspecto de los niños y las personas, que desembocaban en chismes. Evalúan los adornos y cuidados a la vestimenta, o bien, de acuerdo con lo que dicta la tradición, basados en lo que el abuelo, cualquier familiar o un vecino yoreme dijese sobre la

manera correcta de hacerlo. Más allá de que esto sea falso o verdadero, es lo que siempre se invoca en tales asuntos, lo cual evidencia, una vez más, las relaciones estrechas entre indígenas y no indígenas, ya sea por parentesco o vecindad y lo borroso y situado de la distinción entre ambos, y también entre lo que es falso y verdadero sobre la vestimenta y parafernalia ritual.

En las etnografías clásicas sobre los yoremes, uno encuentra más elementos para comprender estas interacciones. Por ejemplo, en los años setentas Ross Crumrine (1974) identificaba las cruces en las casas de los yoremes, como criterio de diferenciación identitaria, pero encontró más complejidad en su binomio clasificatorio. Las cruces en los patios de las viviendas estaban muy presentes, al igual que en Mochicahui, San Miguel Zapotitlán, Juan José Ríos y las comunidades aledañas de estos centros ceremoniales.

Hay familias que sólo colocan una cruz durante la Cuaresma y esperan que los judíos entren a su casa. Esto lo consideran como una bendición, algunos niños corren asustados, a otros les gusta ir a las pajkom del centro ceremonial y seguir las procesiones de los judíos, como una oportunidad de emborracharse y divertirse. De nuevo aparece el asunto de la diversión y el espectáculo en la tradición yoreme.



Imagen 12. Semana Santa en Juan José Ríos. Fuente: Archivo personal.

Otros improvisan momentáneamente una cruz, durante alguna festividad, el día del santo del pueblo o algún periodo de crisis por la que alguien atraviese. Otras casas, tienen

imágenes de santos y la Virgen de Guadalupe, pero hay algunas diferencias entre una localidad y otra. En San Miguel, hay dos templos: el de los yoris y el de los yoremes; en el primero se celebran las liturgias católicas; en el segundo, se resguarda el libro de oraciones y las imágenes religiosas, y se realizan las ceremonias cuaresmales, los funerales de algún oficio, judío, fiestero o cualquiera que lo desee. En ocasiones, los niños bautizados por el sacerdote católico, son llevados con el maxtialero (maestro rezador), para que reciban la bendición del Señor.

En Juan José Ríos, además de la iglesia católica se encuentra el templo del centro ceremonial con San Isidro como patrón y la capilla de los toreños. Esta última fue fundada por las familias que migraron del antiguo pueblo de Toro en el municipio de Choix. La capilla solo tiene actividad durante la Semana Santa, cuando aparecen los judíos toreños, personajes rituales que se diferencian de los judíos yoremes (o judíos reales, como los llama la gente de ahí). Ellos hacen su propia procesión y se diferencian con pequeños detalles en la vestimenta de los judíos yoremes, consiguen recursos y hacen una fiesta popular con música de banda. Para algunos, la celebración de los toreños resulta interesante, para otros es inauténtica y poco tradicional, pero ambas son tomadas como una costumbre local. De nuevo se repite la manifestación local entre lo indígena y no indígena, lo auténtico y su copia difusa.



Imagen 13. Iglesia de Toro en Juan José Ríos. Fuente: Archivo personal

En San Miguel Zapotitlán y Juan José Ríos, los agricultores y ganaderos adinerados hacen grandes donaciones en especie y dinero para los centros ceremoniales, sobre todo en la celebración de Semana Santa, que es la más popular y la más esperada por todos.

Recuerdo cuando una señora me dijo que la religión era más bonita con tradición, por ello iba a misa y después al centro ceremonial. Sin embargo, la Semana Santa es la festividad que más arraigo tiene en el norte de Sinaloa, y la que registra mayor número de asistentes y participantes.

El resto del calendario ritual de los yoremes no es tan concurrido, sólo algunos interesados y curiosos se acercan a “ver bailar pascola y venado”, los más allegados a los fiesteros, los que guardan una promesa al santo o mantienen parentesco o compadrazgo con ellos, o bien, buscan algún interés económico, político, afectivo y cualquier otra índole. También están los que simplemente son aficionados a los rituales, disfrutan ver a los judíos, pascolas, venados y demás oficios en acción, mientras ellos se emborrachan y conviven en la pajko.

Existe una cultura musical que ensalza e idealiza la vida en los centros ceremoniales y los personajes de la ritualidad yoreme a través de canciones que mezclan el yorem nokki con el español: cumbias, sones de pascola mezclados con los géneros sierrero y norteño. Estas canciones circulan masivamente y son del agrado, principalmente de los jóvenes de las localidades y la ciudad.

Su temática gira en una invitación a la pajko, como algo propio de la región y una práctica divertida. Si bien, para otros representa una acción de mal gusto que profana el sentido y los significados profundos del ritual, en tanto mediatiza y seculariza su circulación; no deja de ser un atractivo importante y una razón para acercarse a lo yoreme. Esto va aparejado a la fabricación de artesanías: tallado de madera, máscaras de judío y pascola, artefactos rituales, que encuentran un mercado local y son utilizados como elementos decorativos.

Diré que la ritualidad yoreme es el acceso más viable a la interacción entre las personas en las comunidades, sin obviar la coexistencia de espacios y lugares de trabajo. En este caso, cobraría importancia esa reapropiación de símbolos y creencias que trascienden lo indígena. Lejos de establecer una distinción de prácticas e identidades, lo asumo como la manifestación directa de lo que bien podría percibirse como un patrimonio contestado, algo propio con lo que la gente se siente identificada, pero que siempre está en disputa. Es decir, puede ser atractivo hacerle modificaciones al tiempo que es considerado inauténtico por las autoridades discursivas.

No es trivial que en la entrada de San Miguel haya un arco que diga: “Bienvenidos a la tierra del pascola y el venado” y sea el centro ceremonial más visitado durante la Semana Santa y la principal referencia como una comunidad indígena, para los que no son del norte de Sinaloa. De acuerdo con Lomnitz (1995: 35) “¿Estaríamos apuntando a una conciencia colectiva o pretendemos analizar el repertorio cultural pleno (y plenamente heterogéneo) de una región?”

Aunque estas prácticas tengan una etiqueta de “indígena”, representarían una identificación entre personas de una determinada región y están sometidas a las mismas dinámicas más amplias de poder. Un ejemplo palpable ocurre cuando en alguna campaña política, uno de los candidatos muestra una línea discursiva que asume a los yoremes como las principales víctimas de la marginación y encauza su poder de convencimiento por esa ruta; lo cual provoca el descontento de muchos, que sienten injusta esta directriz y se sienten, aparentemente excluidos. Hay una identificación de algunos con la indigeneidad yoreme como clase, con el razonamiento de que los yoris pobres entran en la misma categoría que los indígenas. Por tal razón, se sienten excluidos al compartir el mismo contexto y situación económica, pero no ser considerados como portadores de una identidad.

En Juan José Ríos hubo un problema entre los vecinos, cuando una diputada implementó un programa de vivienda para los indígenas, y tomaron como referencia los que asistieran al centro ceremonial, o tuvieran cualquier injerencia ahí. Rápidamente surgieron los interesados y armaron una lista de posibles beneficiarios, entre los cuales yo estaba incluido, por mis buenas relaciones con el kobanaro y su comitiva, pero después fui excluido por mi condición de soltero e invulnerable.

La mayoría de los posibles beneficiarios compartían relaciones de parentesco y afinidad con los dirigentes del programa. De inmediato surgieron discusiones sobre la indigeneidad y no indigeneidad de todos. Algunas de las narrativas eran: “tú no hablas la lengua”, “no te arrimas al centro ceremonial”, “no vas ni a la Semana Santa”, “son blancos y no hablas la lengua”; y por último, las más repetidas: “aquí todos somos pobres y jodidos y necesitamos ayuda” y “tú y fulanito no son yoremes”. Arguyo que esta lista de rasgos de lo indígena tiene un paralelismo con los criterios de las instituciones indigenistas, cuyo trasfondo son los estrechos vínculos familiares y de amistad, que provoca la inestabilidad

de las autoridades locales. Dichas autoridades con frecuencia se legitiman con pequeños grupos o con la ayuda de algún funcionario, rara vez con el consentimiento de la mayoría.

De la misma manera, cuando se habla de la gestión de un recurso para los yoris, aparecen quienes invocan una identidad yoreme con el pretexto de que han sido excluidos. No obstante, cuando sucede algo en el centro ceremonial, o se conoce de alguna disputa o conflicto entre los fiesteros, muchas personas lo ven como “cosas de ellos”, “asuntos de los indios” y culpan de la situación a la política y a los kobanaros.

Aquí se establecen las diferencias entre yoris y yoremes, cuando acusan a alguien de solamente participar en la ritualidad para conseguir un beneficio individual. De acuerdo con lo anterior, esto sería parte de la performatividad de lo yoreme, no de forma escindida, sino como parte de la vida cotidiana en el norte de Sinaloa. Reflejaría las situaciones donde la indigeneidad yoreme emerge como centro o criterio de alguna dinámica particular y pasa al plano de las creencias religiosas, los valores morales y la identificación con símbolos y elementos de la ritualidad, que las personas interiorizan y asumen como parte de su conducta.

Es decir, existiría una cultura regional de la cual la ritualidad yoreme es un engranaje importante, en tanto aparece como lo más visible para cualquier persona de las localidades mencionadas. Tal como plantea Lomnitz (1995: 39): “Una cultura regional es aquella cultura internamente diferenciada y segmentada que se produce a través de las interacciones humanas en una economía política regional.”

Este concepto no solamente sirve para abordar las relaciones de poder que subyacen en este contexto, sino que permite entender cuáles son los elementos más populares y atractivos para las audiencias que se forman sobre la indigeneidad yoreme, y sobre todo, alrededor de la autoridad discursiva de sus representantes. Nos sirve para ver el marco espaciotemporal más amplio en el que ocurren estas interacciones.

Dentro de esta cultura regional surgen y se recrean estos imaginarios, relacionados con la posición que los actores ocupen y los significados y signos circulantes. Es popular la manera en la cual la ritualidad circunda dentro de la vida cotidiana y es el aspecto que trasciende por encima de los demás. Es lo que genera más identificación y facilita la formación de audiencias. En una ocasión, en la ciudad de Culiacán, miré un anuncio

espectacular con la frase: “La cultura yoreme para todos”, patrocinada por el Instituto Sinaloense de Cultura (ISIC).

Cuando pregunté su opinión a algunas personas en Juan José Ríos y Mochicahui y les enseñé una fotografía del anuncio, varios respondieron que eso era una ofensa para los indígenas, porque no respetaba lo que era de ellos, lo identificaron como una apropiación por parte de los yoris. Obviamente, esto fue tomado como una bandera de defensa por parte de los que detentan la autoridad discursiva más auténtica sobre lo yoreme.

Aunque sería una estrategia de política pública para atraer audiencias, en este caso, no interesa la frase en sí misma, sino donde se enmarca ¿Qué se entiende por cultura yoreme? ¿Se refiere implícitamente a la ritualidad como motivo de orgullo? Me parece que alude a esa idea de patrimonio compartido que está presente entre los habitantes de los centros ceremoniales, que contextualizan y recontextualizan símbolos y prácticas en la cotidianidad; pero en este caso se refiere a una extensión y formación de audiencias más allá del norte de Sinaloa. Dicho patrimonio es parte de la dinámica particular en las localidades, pero también una iniciativa de una institución estatal y ambas convergen en la idea de una cultura compartida, algo que forma parte de una región específica.

Esto abona a la popularización de la ritualidad yoreme (bajo el sesgo de la cultura) y también nos habla del marco en el que se posiciona, nos arrojaría pistas para saber el tipo de cosas que enganchan a las audiencias, se reproducen en la práctica y en la autoridad discursiva de los actores ya mencionados. Todas estas creencias personales, reinterpretación de símbolos, valores y cualidades estéticas configuran lo que Lomnitz (1995) define como cultura íntima y cultura de relaciones sociales. La primera se entendería como la cultura de clase en un ambiente regional específico (Lomnitz, 1995: 46) y la segunda representa la interacción de las culturas íntimas de acuerdo con la variación del espacio regional. “La cultura de relaciones sociales es el campo simbólico en el que se establecen objetivamente las relaciones de poder entre culturas íntimas” (ídem).

Una cultura íntima, aunque no se limita a una unidad o espacio social, podría ser una familia o un núcleo donde los miembros del grupo conviven de manera estrecha y en su dinámica interna, resignifican elementos asociados con lo yoreme. La resignificación, se relaciona con las posiciones donde se ubican las personas en la organización regional político-económica. Lo que interesa son estos marcos de interacción que se presentan en la

cultura de relaciones sociales, lo que implica que la indigeneidad yoreme no es la determinante de los comportamientos y las prácticas personales, sino es lo que enmarca, lo que está alrededor de tales acciones y la autoridad discursiva de los sujetos.

A diferencia de Lomnitz, no parto de que existan grupos totalmente identificables (mestizos e indígenas), situo estos marcos en un nivel individual, entre la subjetividad y la interacción con el poder económico y político. Entiendo los marcos desde la perspectiva de Goffman (2006), como esos límites imaginarios que colocamos inconscientemente en torno a un conjunto de sucesos, personas y lugares, para centrar en ellos la atención. Son todo el conjunto de cosas que están presentes en el contexto y lo delimitan.

Para este caso, hablo de marcos como una interacción cotidiana, donde lo yoreme está dentro de una religiosidad popular, los valores morales de la región, el gusto y la estética por las figuras rituales de la pajko, el contacto diario en diversos espacios, la escuela, el trabajo, el templo y traducido en prácticas como el juego, la confección de trajes y apoyo económico para las pajkom.

La coincidencia entre Lomnitz y Goffman es que ambos privilegian las interacciones dentro de espacios particulares y diferencian los niveles de discurso de la noción bourdieana de hábitos. Al privilegiar la dinámica de las relaciones sociales, más allá de sus estructuras instituidas, ambos muestran cómo las categorías de clasificación son nítidas y movibles aun dentro de grupos que en apariencia son homogéneos. Considero que la principal divergencia entre ambos, es que las categorías de Lomnitz privilegian una distribución contextual de las interacciones y los análisis de Goffman explicitan y teorizan sus matices y su génesis.

Podría hablarse de una religiosidad popular aunada a la praxis del Estado en el norte de Sinaloa, con base en el apoyo de recursos y bienes materiales que el INPI y los ayuntamientos municipales aportan a los centros ceremoniales, y la política de promoción cultural del ISIC y el gobierno estatal. Existen los promotores culturales, aquellos que se erigen como autoridades discursivas sobre lo yoreme, especialmente de su ritualidad (que es lo de mayor peso) y transponen sus signos a diferentes contextos y lugares, a través de performances y festivales artísticos. Son gestores de proyectos que obtienen parafernalia y medios materiales para los rituales, con lo cual reciben la libertad de realizarlo según sus criterios y habilidades para administrar sus recursos.

La kobanaro de Mochicahui se quejó en alguna ocasión de un señor que obtuvo un violín por medio de un programa estatal de financiamiento y jamás lo utilizaba en alguna fiesta, tampoco era músico, sino en ocasiones se los rentaba para la pajko a algún músico que no tuviese violín. Algo similar ocurrió cuando un joven de San Miguel Zapotitlán consiguió el dinero por medio de un programa cultural y adquirió la indumentaria de pascola y venado; no era oficio ni conocía tanto sobre la ritualidad, pero iba al centro ceremonial e intentaba ser oficio. Nadie se quejaba sobre el uso que hacía de los instrumentos, porque se los prestaba a otras personas.

Esto muestra cómo la indigeneidad yoreme, potencia algunas relaciones y esgrime desigualdades en cuanto al acceso a bienes y recursos en la región. Tal como lo expresó una señora de Juan José Ríos: “muchos de nosotros apenas sabemos leer y no conocemos nada para bajar apoyos, otros se aprovechan, o tienen palancas y familiares en la CDI o el ISIC allá en Culiacán.” ¿No son estas acciones lo que está implícito en las categorías situacionales de yorem go’i, yori loko y demás? Como ocurre con el yori loko, que como he plasmado en el capítulo tres, se define como alguien que imita los comportamientos del yoreme (de la ritualidad, entendidos como los personajes rituales), pero se convierte en una parodia de una supuesta identidad auténtica.

Desde esta lógica, el hecho de que alguien cuente con los medios materiales no significa que tenga conocimiento para representar cualquier rol ritual, se le considera un farsante al que nadie toma en serio; pero también sería un yorem go’i, un yoreme que se aprovechó de las circunstancias y con su habilidad obtuvo los beneficios esperados, es alguien que sólo piensa en su beneficio personal.<sup>119</sup>

Tales categorías involucran prácticas de poder que se toman libertades dentro de estos marcos de interacción y lo que idealmente es aceptable dentro de la indigeneidad yoreme. Crean sujetos in-identificables (para sí y para los otros) debido al hecho de que instauran, por obra de sus actos, una zona de litigio (Lazzari, 2010). Además, estas categorías en este espacio regional nos explican lo inmediato y contradictorio de la indigeneidad yoreme como acto en cuestión, antes de explicarlas en función de la organización social de la diferencia cultural.

---

<sup>119</sup> Hay un paralelismo del yorem go’i con el ladino (véase Lomnitz, 1999), que describe a un indígena bilingüe astuto y hábil para captar la atención del poder en turno.

Es probable que este contacto cotidiano favorezca la formación de audiencias cada vez más complejas, desde aquellos que nada más se acercan a la pajko y al centro ceremonial, otros fervientes creyentes de la ritualidad y parte de la cosmovisión yoreme, hasta los que pretenden apropiarse e incorporar símbolos y prácticas a su modo de vida. Empero, esto se volvería problemático cuando se entrecruza con las valoraciones que cada persona hace sobre el Estado; es decir, cuando ponderan la originalidad cultural de lo yoreme, de acuerdo con el acercamiento/alejamiento de las instancias gubernamentales.

Hay ejemplos claros, cuando alguien decide vestirse de judío en la Semana Santa, utilizando una máscara de cuero, en lugar de una tallada en madera, no traer calzado ni imágenes de santos en la vestimenta, porque según estos elementos, son los correctos, los que separan a los verdaderos judíos que valoran la fe y su promesa, de los yori lokos “farsantes” que sólo quieren verse bien estéticamente.

Los farsantes se mueven por diversión, o por agradar a alguien que les patrocina el ajuar. Existen también los que no asisten a la pajko porque no están de acuerdo con los fiesteros, porque los consideran parte de una corriente política que prioriza el poder y no la ritualidad. Esto ha provocado que algunos de los asistentes de los centros ceremoniales, sean considerados espías de algún partido, que busca atraer electores y clientelas.

Otros más, gestionan recursos de la CDI para un proyecto de rescate gastronómico o musical, sobre el argumento de rescatar lo ancestral y lo que se ha perdido por culpa de los yoris y el Estado. Justo estas culturas íntimas están presentes en las audiencias y estas categorías situacionales “supone prestar atención a las subjetividades no reconocidas a priori en el sistema de identidades categoriales, ellas mismas emergentes de identificaciones fetichistas, es decir, de concretos deseos auténticos” (Lazzari, 2010: 4).

Si bien, las nociones de cultura íntima y cultura de relaciones sociales nos permiten explicar el movimiento de estos marcos de interacción, estarían limitados solamente a un espacio definido dentro de lugares específicos y los centros ceremoniales ¿Cómo coexisten estas culturas íntimas con otros entornos y concepciones más generales sobre la indigeneidad?

Esto implica que las audiencias se interrelacionen con públicos más amplios, que en este caso englobarían lo yoreme dentro de un campo semántico mayor: la indigeneidad en el país. Para Michael Warner (2008) el público es una forma cultural –o ficción práctica en

cuanto adquieren relacionalidad con lo desconocido. Esto significa que basta la identificación con alguna persona o actividad para formar un público con otros miembros que no se conocen entre sí, pero admiran algo que probablemente está fuera de su círculo de acción.

No obstante, establezco una diferencia entre audiencia y público con base en un criterio espacial: las audiencias implican una interacción entre el performer y los que en ese momento lo observan, son aquellos que interactúan en una situación o evento concreto de cualquier índole. Los públicos son entidades dispersas que no necesariamente coexisten en un lugar y tiempo propio. Si bien los términos pueden funcionar como sinónimos cuando se habla de la gente que se presenta en un espectáculo teatral, el primero suele usarse con respecto a un grupo de personas en particular, como ser las que han asistido a una obra en una fecha definida, mientras que el segundo puede servir para hacer referencia a los todos seguidores de un artista.

### **6.3 Los marcos de indigeneidad entre las audiencias**

En el número seis de *Culturas Indígenas*, el Boletín de la Dirección General de Investigación y Patrimonio Cultural de la CDI de 2011, hay una entrevista a Bernardo Esquer publicada por Xilonen Luna y Amparo Sevilla, dos investigadoras que trabajan para la CDI y el INAH respectivamente. En realidad, es una conversación telefónica informal transcrita por las autoras, las preguntas de Luna son parte de esa interacción virtual y situacional que esta tesis pretende problematizar. Tras un saludo de cortesía inician la entrevista. Bernardo dice que se encuentra en su casa en Guasave y recientemente había regresado de un festival artístico en Berlín.

Luego hablan de sus experiencias en Europa y de lo bello que es la música en los rituales y las comunidades indígenas. Bernardo le describe de qué manera se socializan los jóvenes en la música yoreme y da algunos detalles a cuentagotas sobre la notación y los sonidos que elaboran. El texto parece una obra musical que va in crescendo, desde las primeras estrofas hasta el coro. Bernardo se expresa con la voz de un experto y alude a detalles obvios para los sinaloenses, pero desconocidos para las entrevistadoras, da la impresión que sabe cómo serán las reacciones de sus oyentes. Es notable cómo estetiza la interacción, de hecho es una tendencia en los expertos culturales con los que he trabajado,

constantemente hacen cambios de voces o utilizan palabras del argot antropológico y literario para describir y embellecer sus relatos.

Hago una pausa en este relato, para introducir una acotación: antes de revisar este archivo. Al parecer, alguien estaba en casa de Bernardo cuando ocurrió la entrevista, y describió la vehemencia con la cual respondía a las interrogantes de las “investigadoras chilangas”. Evidenciaba su desinterés, pero aprovechaba la oportunidad que se le presentaba de sobresalir (Diario de campo, 2018).

Entre ellas y el masso güero hay una relación consolidada; se conocen desde hace tiempo en los andares y giras de festivales y eventos culturales por el país. Bernardo ha seguido el trabajo de varios antropólogos y etnomusicólogos que estudian a los yaquis y a varios grupos indígenas del país, conoce los intereses de cada uno. Por lo tanto, adivinaría que ya tenía preparadas las respuestas a los cuestionamientos de Luna y Sevilla. Bien podríamos considerar al multicitado Bernardo como un etnólogo experimentado, puesto que conoce y participa de las discusiones en torno a la ritualidad, aspectos culturales de los grupos indígenas y el indigenismo en México.

Los presentes en la casa de Bernardo sonrieron cuando éste con teléfono en mano respondía muy socarrón y nuevamente me traslado al texto, pero invito al lector a imaginar cómo se dio la situación. Bernardo les dice a las investigadoras que la voz humana no es afinada, pero los sonidos de la naturaleza y los animales sí lo son, pues cantó un gallo que merodeaba por ahí y se cruzó en la línea telefónica:

**BE:** Mira, los humanos tenemos el problema de que tenemos voz desentonada, porque no todos los humanos que vivimos en la tierra sabemos cantar. Entonces los animales por regla natural eh ¿no sé si oíste un gallo que está cantando?

**XL:** Si, jajaja

**BE:** ¡Ah bueno!, aquí lo tengo enfrente de la casa. Ese gallo está entonado porque todos los gallos del mundo cantan igual que él. El no está desentonado, está desentonado cuando tiene catarro o cuando está enfermo, entonces no le alcanza a salir la voz.

Entonces las afinaciones de los músicos de violín y arpa están basadas en los cantos que había en las épocas prehispánicas dedicadas a los animales, estaban entonados sin la afinación europea. Por ejemplo, un canto prehispánico que se haya venido arrastrando desde entonces, está entonado, porque está hecho de un animal; por ejemplo, yo le voy a cantar al ceniztle no pos' el ceniztle canta en muchos tonos, el ceniztle de aquí canta como en 12 tonos tiene 12 variaciones. Entonces, lo voy a tomar como referencia, entonces agarro una melodía como afina el ceniztle y le voy a ir metiendo

todos los cambios que él hace entonados, él no se equivoca. (Luna y Sevilla, 2011: 3)

Bernardo continúa su explicación y los signos de admiración resaltan la sorpresa y el entusiasmo de las entrevistadoras por tal información. No indagaré si conocen el contexto de poder en el que se mueve Bernardo, o si como etnomusicólogas les atrae esta naturalización de una tradición musical como herencia de un pasado prehispánico y esto es lo que afianza la charla entre la investigadora y el entrevistado.

El canto del gallo es retomado en la comunicación, una casualidad, un suceso no planeado que Bernardo incorpora y adereza su narrativa. Es decir, el gallo enmarca ese fragmento de texto y operaría como un enlace entre las creencias sobre la música indígena y el hecho contingente. Esto detona una suerte de procesos, de creación-mantenimiento-transformación de esquemas interpretativos, no tanto sobre Bernardo, sino la indigeneidad en general, como cualidad propia de sujetos y la música.

El artículo aparece en la revista de una institución indigenista, lo cual ya nos arroja un cúmulo de representaciones comunes sobre los posibles conocimientos típicos (y tipificados) de los grupos indígenas. Por otro lado, está la investidura de Bernardo que impone respeto y veracidad a lo dicho y promovido en estas instancias, y el gallo que se entromete en la escena ayuda a configurar todo el discurso amplio y el marco superior en el que se inserta ese fragmento. ¿Por qué el asunto de la afinación natural de los animales adquiere relevancia? ¿Por qué lo percibe un sujeto indígena? O más bien ¿a qué nos remite esta relación naturaleza-indigeneidad?

Probablemente se trata de la idea de una esencial cultural singular, encajonada dentro de la política indigenista y no a una fabricación de Bernardo. Lo que desde el punto de vista de Goffman se refiere al “esfuerzo intencional de uno o más individuos por manejar una actividad de manera tal que uno o más otros puedan ser inducidos a tener una falsa creencia [*false belief*] sobre lo que está pasando.” (2006: 84)

El canto del gallo resulta en una casualidad que favorece la fabricación; aunque en este caso, no podemos decir que le sirve a Bernardo para engañar, más bien favorece su discurso y su cara ante representantes de la CDI. Resulta interesante cómo esta acción extemporánea, únicamente situacional, es eficaz para activar todo un conjunto de representaciones e imaginarios sobre la indigeneidad, a lo que Paula López Caballero

(2017: 176) denomina efecto de alterización, para referirse a esos juegos de significaciones y mitificaciones sobre otro idealizado.

En este ejemplo, hay una tendencia a reducir el arte indígena a la mimesis de los animales. A su vez, este efecto de alterización está ligado a un régimen nacional de alteridad, que se entendería como: “un localismo, una singularidad, fundado, paradójicamente, sobre los principios ideológicos de la retórica nacional” (López, 2017: 135). Esta adaptación del relato nacional a las problemáticas y contextos locales está fundada en una historia de legitimidad política en el país y de proyectos complejos de administración de la diferencia cultural.

Sin duda alguna, esta fabricación de Bernardo detona imaginarios que oscilan dentro de este régimen, pero también afianzan vínculos colaborativos entre un actor comunitario y un funcionario del Estado. Aquí hay elementos para inferir la formación de públicos amplios, cuyo desiderátum es la percepción de cualidades esenciales en cualquier grupo considerado como otro, expresado en variados binomios y categorías: naturaleza-cultura, pureza-mestizaje, ancestralidad, herencia prehispánica, culturas indígenas, conocimientos tradicionales, solo por mencionar algunas.

No interesa que lo plasmado en la entrevista sea falso o verdadero, lo destacable es su verosimilitud, dentro de un imaginario común que se recrea con los lectores de tal artículo y que se activa/desactiva con las interacciones. Asimismo, es un ejemplo claro de cómo se inserta la indigeneidad yoreme en una escala de mayor alcance en torno a la alteridad y otros grupos indígenas en el país.

Este ejemplo se complementa con otros que ya he presentado, en los cuales se subvierten y se transforman situaciones y objetos para mostrarlos a espectadores con otro significado. Si bien lo que circula entre los públicos tiene un trasfondo tras bambalinas ¿Qué tan conveniente es pensar que todo es una estrategia montada? ¿Podríamos hablar de que este imaginario público está compuesto de la voluntad de creer entre los diversos actores y sus interacciones? Habrá que situarnos en otros niveles.

#### **6.4 La tumba de Felipe Bachomo**

El 24 de octubre de 2017 me invitaron a un responso en Los Mochis, por el aniversario luctuoso del General Felipe Bachomo, el último de los revolucionarios indígenas fusilado

en 1916. La información me llegó como rumor, porque días antes entrevisté a un funcionario de la CDI, quien me aclaró que este ritual sería organizado por otras personas y no por la Coordinación de Gobernadores Indígenas del municipio de Ahome –quizás por eso la invitación no fue formal-.

Al parecer, los kobanarom tenían programado otro responso -¿el oficial?- un día después, pero este sería presidido por Joaquín Valenzuela, pues era costumbre que cada año él realizara ese ritual, en el mismo sitio de siempre: el Boulevard Rosendo G. Castro, cerca de la vieja locomotora que anteriormente era propiedad del ingenio azucarero y ahora funge como especie de efigie urbana. Ahí se supone que fusilaron y sepultaron al General, clavaron una cruz que ha sido restaurada conforme la modernización de la ciudad.

Si este funcionario me avisó sobre el evento a manera de chisme, ya el lector entiende que es porque probablemente había un dejo de duda quizás no sobre el responso, sino de sus organizadores y participantes. Viéndolo en términos oficiales, Joaquín no ostentaba en ese entonces cargo alguno, pero esto no opacaba su poder de convocatoria y seguramente me encontraría con varios conocidos, aunque no fuesen empleados de la CDI.

Entonces, ¿el responso organizado por Joaquín Valenzuela era el oficial? Quizás, más que el oficial, era el legítimo y original responso porque no sería mediado por una institución del Estado. Agradecí a mi amigo de la CDI por el dato y salí de la oficina, pasé por el sitio donde estaban los restos de Bachomo y miré que ya estaban preparando el lugar, armando una pequeña enramada, ahí estaría el altar.

A la mañana siguiente todo estaba listo, había un grupo de congregados poco numeroso, vestían de blanco, Joaquín estaba con su típico ajuar también blanco y su pañuelo rojo. Un grupo de paseantes se acercaron, Joaquín me saludo y me presentó con sus compañeros, eran los miembros de la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis (COMHISCU), un grupo de cronistas y aficionados a la historia regional que escriben monografías y realizan actividades de difusión cultural. Recuerdo que me dijo: “qué bueno que viniste para que veas como se hace un responso yoreme,” se fue presuroso y ya no volví a conversar con él durante todo el responso.

Conversé con algunos integrantes de la COMHISCU, que mostraron (o así me lo plantearon) interés por posicionar la figura de Bachomo en un lugar importante de la

historiografía local, me llevaron con un señor que se llamaba José Antonio Aquí Soto, que se declaraba descendiente del General.<sup>120</sup>

Me dijeron que era un señor con un discurso sumamente radical y comprometido con “sus hermanos de raza.” José y yo conversamos un momento, pero antes de eso, él había dicho unas palabras ante las cámaras de la COMHISCU y también hablaron algunos dirigentes de asociaciones civiles que trabajan en las localidades yoremes. Era innegable el tinte político del evento, donde articularon un discurso de denuncia social, enmarcado en el incremento presupuestal a los ayuntamientos municipales y la CDI.

José me preguntó: ¿Cómo me viste? Es decir, quería mi evaluación sobre su disertación, como una manera de decirme como quería ser visto. Se limitó a hablarme mal del gobernador de Sinaloa y de un expresidente municipal que les negó apoyo económico para el responso hacía varios años. Nos incorporamos al altar, para dar inicio a la ceremonia, donde una maestra de educación indígena ya jubilada sería la rezadora y encargada de guiar el responso, que fue muy corto e improvisado. Los miembros de la COMHISCU traían bastones de mando y escuchaban con atención las indicaciones de Joaquín, que les explicaba los significados del altar: el pañuelo rojo, la sangre de cristo, y el techo de la enramada simboliza el cielo donde se encuentra el Señor Jesucristo.

Entendí que yo era el espectador, y los de la COMHISCU, a la que Joaquín pertenece, eran los organizadores. Joaquín era esa voz indígena autorizada que guiaría las acciones, al que tenían que seguir, pero todos los presentes interrumpían y decían los significados de cada símbolo, buscaban la aprobación de su compañero; se notaba un genuino interés por el orden de la ceremonia. Unos niños bailaron venado y pascola, eso quería decir que no había dinero para enganchar a oficios. Lo más solemne fueron unas palabras de Joaquín Valenzuela sobre la memoria de Bachomo, dieron cuatro vueltas alrededor del altar y terminaron el ritual.

---

<sup>120</sup> El segundo apellido de Felipe Bachomo era Aki, que significa pitahaya, castellanizado como Aquí. Hay testimonios que dicen que éste era su apellido paterno y por una separación familiar se modificó el orden de sus apellidos.



Imagen 14. Responso a Felipe Bachomo en la ciudad de Los Mochis, Sinaloa, 2017. Fuente: Archivo personal

Ahora se irían a la comunidad de El Carricito y posteriormente a Buyya Kussi, cerca de Mochicahui, donde Bachomo nació, según la versión de Ochoa Zazueta (2010) que Joaquín Valenzuela retomó dentro de su autoridad discursiva. Citaba su trabajo constantemente, recitaba de memoria fragmentos enteros de la obra de Ochoa sobre Bachomo.

Abordamos unas camionetas y nos fuimos a continuar con el ritual allá. Existen versiones entre los yoremes, de que los restos de Bachomo fueron sacados de su primera tumba y fueron esparcidos en Jahuara –donde está el predio de Buyya Kussi, hoy llamado El Parnaso. Esta era la versión de la COMHISCU y en el camino descubrí que después del ritual regresaríamos a Los Mochis, a la inauguración de la Academia de la Lengua Yoreme en la Casa de La Cultura Conrado Espinosa.

Dicha academia fue iniciativa de unos maestros de educación indígena, el finado Romualdo Velásquez, que en ese entonces era el representante de la Comisión Estatal para la Atención de las Comunidades Indígenas en el norte de Sinaloa y Joaquín Valenzuela, que también tiene injerencia ahí. La idea era tener una asociación que trabajara por la normalización de la lengua de acuerdo con los criterios del Instituto Nacional de Lenguas

Indígenas (INALI). Uno de los acompañantes nos dijo que a su esposa le ofrecieron trabajo como maestra de lengua yoreme y por eso él les hacía el favor de participar en el responso; de esta manera crean vínculos y comprometen a las personas a participar en sus acciones.

Llegamos a El Carricito, Joaquín Valenzuela me dio las banderas y algunas cosas para que las cargara, con el pretexto de que “el que quiere aprender tiene que cargar con todo.” Hicimos un círculo alrededor de una cruz, donde estaba Bachomo, José Aquí pronunció un discurso en yorem nokki en el cual destacaba la figura del General yoreme como un personaje a imitar. Cada uno de nosotros externó unas palabras, coincidimos en lo especial y majestuoso que resultaba para nosotros participar de ese momento y destacamos nuestra solidaridad para con “nuestro hermanos indígenas.” Dimos cuatro vueltas alrededor de la cruz, no supe lo que el acto significa, pero lo hicimos porque Joaquín nos lo pidió.

En Buyya Kussi, el acto fue más solemne, Joaquín narró la muerte de Bachomo, levantamos unas banderas ceremoniales, un músico tocó un son con flauta y tambor, mientras nosotros permanecimos en silencio. El lugar era un cementerio muy sencillo y antiguo, la tumba era un conjunto de piedras amontonadas, con una cruz sin ningún epitafio, nada alusivo a la investidura de un personaje como Bachomo. Cesó la música, José pronunció otro discurso, pero ahora se refería a la validez de la Constitución para defender los derechos de los pueblos indígenas y a la corrupción que impide su cumplimiento. Todo lo dijo en español, pero sin tintes de vehemencia, fue simple y apelaba a la contundencia de sus palabras.

Uno de los miembros de la COMHISCU secundó a José Aquí, con el argumento de que “no todos los yoris somos malos”..., “hay yoris que sí estamos de acuerdo con su lucha y los apoyamos y apreciamos su cultura.” Resaltó el trabajo que ellos han hecho para valorar la historia de los yoremes. Sonó de nuevo el son con la flauta y el tambor y dimos las mismas cuatro vueltas a la cruz, mientras Joaquín ondeaba una bandera roja, que jamás he visto en ningún centro ceremonial ni asociada con algún santo. Después supe que era la bandera que hicieron para Bachomo. Concluimos con la última parte del responso y cuando nos retirábamos, me alcanzaron Joaquín y su inseparable ayudante Mayté Sañudo y me pidieron la opinión sobre el evento. Me limité a decirles que me había encantado y que cada día me sorprendía lo interesante de la “cultura yoreme”. Al final, replicó Joaquín con su inigualable picardía: “y te falta ver más de todo lo que los yoremes hacemos.”



Imagen 15. Responso a Felipe Bachomo. Joaquín Valenzuela en Buyya Kussi porta la bandera y encabeza la ceremonia. Fuente: Archivo personal.

Minutos después de llegar a El Carricito, me percaté de nos seguía una camioneta con las siglas de la CDI; era una conocida reportera de la Radiodifusora Indígena La Voz de los Tres Ríos, en Sonora. El responso fue transmitido en vivo, nuestras voces resonaron más allá de ese sitio y recordé lo que un día anterior me comentara el funcionario sobre la oficialidad del evento ¿Acaso la presencia de la radiodifusora no le confería suficiente validez al ritual?

No era la ocurrencia de Joaquín Valenzuela y la COMHISCU que este responso se incluiría dentro de las celebraciones de los yoremes de Sinaloa en la programación radiofónica. Sin embargo, el responso del día siguiente por los kobanarom, también tuvo su cuota de oficialidad, aunque ésta se basaba más en la investidura y el peso político de la organización indígena, y no en la difusión masiva del responso. Desde esta perspectiva, ambos fueron eventos oficiales desde su propia lógica, y considero que más que dudar de su validez, es meritorio discutir lo que subyace de ellos.



Imagen 16. Tumba de Felipe Bachomo en Buyya Kussi. Fuente: Archivo personal

Todos los presentes éramos una audiencia, que en ese momento apreciaba y participaba en el evento. Fuimos mediados directamente por la imagen que sobre lo yoreme creaban Joaquín Valenzuela y la COMHISCU, éramos los primeros destinatarios y sin duda alguna, con quienes ellos se sentían más comprometidos. No obstante, su difusión masiva en la radio se inserta en un campo más amplio: el de las indigeneidades en el país.

Este campo no está ligado ni a una temporalidad o espacio específico, sino al paralelismo de prácticas culturales entre diversos grupos indígenas. La audiencia puede percibir varias atmósferas e inferir el carácter popular y político del evento, mientras que los públicos lo relacionan con otros hechos, aunque sean desconocidos. Lo que interesa en estos últimos no es que perciban los matices, sino que sean seguidores de formas culturales.

Lo interesante es precisamente estos detalles: la presencia de la radiodifusora, la incorporación a la agenda de trabajo de la COMHISCU, la vestimenta y disposición de sus miembros para el responso, la imbricación con la inauguración de la Academia de la Lengua Yoreme y esta incitación sutil de Joaquín sobre la importancia del responso. Estos elementos contribuyen a una retórica de la autenticidad no sólo entre la audiencia que estuvimos presentes, sino en un público mayor de radioescuchas que lo asocian con las ritualidades de otros grupos indígenas. Me sorprendió como algunos miembros de la COMHISCU identificaban este ritual dentro de una especie de cosmovisión indígena más

general, que retoma elementos de cada grupo indígena del país y consideraban su participación como una retribución respetuosa a los yoremes.

Dicho acto encaja muy bien en lo que llamaré metacosmovisión, un acto discursivo que describe una cosmovisión indígena sin referirse específicamente a un grupo particular, sino de manera general a un sistema de creencias y conocimientos con etiqueta étnica o indígena. Lo que interesa es cualquier práctica y el sustrato cosmológico que existe alrededor de ella, pero que cuadre con ese campo discursivo más amplio en cualquiera de sus vertientes: rituales, discursos políticos, oraciones, creencias religiosas. En este caso, el responso yoreme sirve para hablar de un culto a los muertos Indígena u Originario relacionado a cualquier otra cosmovisión: maya, azteca, purépecha, etc. En términos simples, se usa una cosmovisión para hablar de la Cosmovisión.

Comimos en casa de un hermano de Joaquín y de nuevo, José Aquí me preguntó una vez más, que me pareció su discurso y respondí que excelente y contestatario. Después supe que este señor era hijo de Rufino Aquí, uno de los primeros promotores culturales durante la formación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, líder indígena avalado por la CNC y el priismo de la época. Aunque José no hablaba de partidos políticos, era evidente que retomaba o –quería que lo viéramos- como un dirigente yoreme.

Me explicó que pasaba la mayor parte de su tiempo en las distintas oficinas del ayuntamiento municipal, la CDI y asociaciones civiles, so pretexto de gestionar recursos económicos para “su gente.” Para él, estar en el responso implicaba afianzar el compromiso como gestor, mientras que para los integrantes de la COMHISCU significaba la inclusión de “los hermanos indígenas” a la historia regional, con una idea de salvaguardar los conocimientos ancestrales y respetar las luchas históricas por los derechos y el territorio.

Varios de ellos escriben crónicas y trabajos de corte antropológico que narran la historia y cultura de los yoremes, que en su mayoría incluyen el testimonio de Joaquín Valenzuela. No obstante, la idea de indigeneidad que permea en su literatura es la de un grupo particular del norte de Sinaloa, que comparte una esencia e identidad comunes con otros grupos indígenas del país. Impera una visión paternalista que los concibe como vulnerables y es necesario solidarizarse y apoyarlos en sus demandas. Con todo lo anterior, consideran un deber moral involucrarse en su ritualidad y visibilizar su historia, como un acercamiento a sus dinámicas internas, a su mundo.

Jamás vi a ninguno de los cronistas en una pajko de un centro ceremonial, casi siempre los saludaba en festivales culturales, en la Fiesta de la Radio en Etchojoa, en los performances de Joaquín Valenzuela e inclusive en una pajko en su casa, con la cual recibieron a un contingente de turistas griegos. En el responso a Felipe Bachomo, no solamente son espectadores, ostentan un cargo ritual, que Joaquín les confirió y que se sienten obligados a cumplir. Más allá de juzgar estas acciones, destaco el sentido que les otorgan y el compromiso con el que asumen sus roles como fiesteros, en el cual cobra relevancia “el sentirse parte de una comunidad y de entrar al ritual”.

Asimismo, están presentes las narrativas sobre la pureza de la pajko y apearse a los criterios originales de la tradición yoreme; consideran también que la política ha menguado las costumbres de los yoremes he impactado negativamente su vida. Es decir, no se diluye el paternalismo y me parece que bien podría hablarse de una cajanegrización de la indigeneidad yoreme, en tanto ignoran las dinámicas internas y el movimiento cotidiano de las localidades indígenas, y se centran en las entradas y salidas de procesos y actores, así como los beneficios que esto pueda generar. Esto significaría, que entre más compleja sea la autoridad discursiva en torno a lo yoreme, más opaca se vuelve e incita a cualquier acercamiento con ese imaginario de la indigeneidad.

He sido muy insistente a lo largo de este documento, sobre la importancia que tiene la ritualidad yoreme en los diversos planos de las relaciones sociales en el norte de Sinaloa y como cuasi totalidad de lo que para los actores implica asumirse como indígena. Es el elemento sobre el que se entreteje gran parte de la autoridad discursiva y lo más visible dentro de la caja negra, lo que permite su entrada y salida más allá de los centros ceremoniales.

Sitúa a las audiencias en la perspectiva de que a mayor conocimiento del *juyya annia* y las categorías cosmológicas representadas en la pajko, formarán parte de los yoremes y mayor será su comprensión de los mismos ¿Es la ritualidad o la indigeneidad lo que se disputa? Considero que ambas son una dimensión performativa, junto con la de subjetividad-identidad, el sentido de pertenencia y la sensación de ser alguien o algo.

Desde los primeros ejemplos en este capítulo he mostrado este traslape entre la subjetividad cotidiana de la gente y lo indígena, donde a veces un aspecto cobra más peso sobre lo otro. Pareciera que una es más falsa o auténtica y se influyen mutuamente. Por

ejemplo, ese ir y venir entre alguien que es mentiroso y ambicioso cuya conducta influye la pureza de lo indígena, con aquel que al ser indígena puede matizar una identidad sexual, visibilizándola u ocultándola en los elementos de la ritualidad yoreme. Podríamos continuar la cadena de relaciones, pero aun así los ejemplos mostrados no se liberan de la opacidad del Estado y la ritualidad, para llegar a la indigeneidad más ordinaria.

### **6.5 El responso a Daniel Montaña**

Daniel Montaña era hijo de Felipe Montaña, kobanaro del centro ceremonial de Ohuira. Su madre era una yaqui de Esperanza, Sonora, por lo que el chico hablaba fluidamente el yorem nokki y conocía a profundidad la tradición y la pajko. Siempre se caracterizó por ser un chico respetuoso de la tradición y un excelente violinista. Fue justamente su habilidad con el instrumento, lo que favoreció su peregrinar por casi todos los centros ceremoniales de Sinaloa y Sonora. También viajó con Yeu Matchuk a Berlín y a Estados Unidos, a diferentes festivales artísticos y culturales. Lo que caracterizaba a Danone, como lo llamaban sus amigos y conocidos, era su sencillez y humildad con sólidos principios morales y una fuerte compromiso religioso con los santos, el *juyya annia* y todo el mundo de la pajko.

En septiembre de 2016 a Danone lo apuñalaron arteralmente en una fiesta popular de su comunidad, por una afrenta de su hermano, de la cual su muerte serviría como venganza. El chico de 21 años perdió la vida y la mala noticia recorrió las comunidades de Sonora y Sinaloa. Mucha gente acompañó a la familia, hasta consiguieron camiones particulares con tal de asistir al velorio del joven músico; además, a su corta edad se había hecho de relaciones valiosas en cada lugar a donde se presentaba. Su talento musical ha sido descrito como particular e inigualable, aun cuando hay personas con más edad y experiencia que ejercen como músicos. No hay duda de lo que significó este deceso a nivel local y dentro de la ritualidad yoreme.

En septiembre de 2017, tras su primer aniversario luctuoso y como es costumbre entre los yoremes cuando es “el cabo de año” de un difunto, se les hace el responso (responso) correspondiente. Aunque hay músicos, venados, pascolas y símbolos rituales parecidos, no es una pajko; los respuestas tienen un carácter solemne y lúgubre, los presentes están serios y casi siempre son las personas más allegadas a los deudos. Sin

embargo, el responso de Daniel se perfilaba como un ritual público y con presencia de diversos actores de Sinaloa y Sonora, además de los yaquis, parientes suyos y de su mamá.

La noticia cundió varias semanas antes, muchos conocidos ya se preparaban para asistir y contribuir con una ofrenda: leña, carne, harina, cualquier cosa que sirviera para la comida y recibir a los presentes. El responso también era una oportunidad de reencontrarse con los amigos, de conocer a otros y crear nuevos vínculos. Por eso se rumoraba que vendrían “camiones y camiones de yoremes”.



Imagen 17. Responso a Daniel Montaña. Fuente: Archivo personal

Luis Hernández y yo llegamos temprano a la casa de Felipe Montaña, le entregamos una pequeña ofrenda de leña y harina y ayudamos a acomodar algunas sillas. A esa hora las mujeres preparaban la comida y Bernardo Esquer, que sería el rezador (maxtialero) conversaba con los oficios que se aproximaban, deseosos de empezar el ciclo; venían de limosna, no fueron enganchados ni nada, todos lo hacían por honrar la memoria de Daniel. Nos sentamos en torno a una mesa, junto al fogón y ahí conversamos y bromeamos por un buen rato mientras llegaban más personas.

Servando Bojórquez, funcionario de la CDI y amigo de Felipe Montaña como me reconoció enseguida y me saludó con suma cordialidad. Servando mantenía buenas relaciones con muchos habitantes de las comunidades yoremes, lo reconocían por su imparcialidad y rara vez se metía en problemas e intervenía en las discusiones y disputas políticas de los kobanarom, más bien era mediador.

Reconocí también a Rafael Bojórquez, quien pronto llegaría y se sentaría en medio de la enramada, a un lado de Bernardo Esquer y Omar Castro. Me mantuve por largo rato sentado en la entrada de la casa y en efecto, era considerable la cantidad de gente que se aproximaba al responso, desde los vecinos de la familia hasta camiones provenientes de otros centros ceremoniales de Sinaloa y Sonora. Este distintivo convertía un ritual mortuario en un acontecimiento importante, una especie de homenaje público que jamás he visto desde mi trabajo de campo, ni siquiera cuando falleció Saturnino Valenzuela, otro gran músico y pilar importante por muchos años de la ritualidad yoreme, Yeu Matchuk, los performances de la CDI y DIFOCUR.

Era un responso distinto y con muchas aristas, eso lo entendería cuando en el umbral de la puerta los miré llegar a ellos. Eran una pareja singular, que hacía poco tiempo arribaron a Sinaloa con una oferta de trabajo en la UAIM, que posteriormente no se concretaría. Ella recientemente había terminado su licenciatura en antropología con una tesis sobre los pescadores de Ohuira; él era un videasta con amplia trayectoria en el norte del país y con un interés muy marcado hacia la ritualidad de los grupos indígenas.

Unos meses antes del responso, impartieron un curso y charlas sobre visualidad y manejo de tecnologías cinematográficas a estudiantes universitarios. Esa vez llegaron con su equipo de grabación, su tripié, cámara y grabadora de voz; pensé que los vería sólo como espectadores y no como realizadores.

Luis Hernández y Felipe Montaña me habían dicho que no les gustaría que nadie grabara, porque eso no era una pajko, sino el luto y dolor de la familia y solicitaban el respeto debido. Sin embargo, antes de que cayera la noche, en casa de los Montaña tenían una pantalla con videos e imágenes de Daniel, muchos de ellos filmados por la CDI e instituciones culturales. Resaltaban la figura del finado y cualquiera podía ver parte de su trayectoria como actor comunitario y dentro de la estructura política y de promoción

cultural; no olvidemos que su padre era el kobanaro de Ohuira y eso nos aporta un panorama sobre la importancia e implicaciones del poder local en la ritualidad.

Si bien Danone nunca mostró otro interés distinto a la música, me dio la impresión que era un actor con potencial político y autoridad discursiva. Estuvo en el ojo de las instituciones, el chico representaba los valores morales más elevados de una ritualidad auténtica. Su padre tenía buena imagen con el resto de los kobanaros y el centro ceremonial de Ohuira. Fue formado en las huestes priistas, pero al parecer no profesaba ninguna militancia partidista; al igual que su hijo, encarnaba una conducta decente y sólidamente coherente con las expectativas de un líder. Lejos de que esto los alejara de un contexto falso o sucio como la política, los convertía en sus posibles purificadores y en ejemplos a seguir que no pueden obviarse y atraen a los públicos.

El videasta no grabaría por casualidad, iba con la intención de hacerlo, de hacer masivo ese evento que en un principio se pensó como íntimo. Entró y saludó a Luis Hernández, le preguntó por la figura e importancia de Daniel Montaña, Luis respondió amablemente y lo interpeló con otra pregunta: “¿Cuál es la esencia y el núcleo duro del ritual?” Luis se queda serio y responde muy simple que la idea del responso es recordar y allanar el camino que el difunto transita hacia el más allá. El videasta realizó otras preguntas referentes a los símbolos y su significado, y por último, pidió autorización para grabar. Otra vez Luis guardó silencio por un momento y al final le respondió que sí, que grabara sin estorbar a los oficios en medio de la enramada.

Resultaba curioso que el videasta solicitara permiso a Luis Hernández y no a Felipe Montaña, padre del difunto y dueño de la casa ¿Esto significa que le concedía más peso a la autoridad discursiva de Luis y no a la autoridad moral y familiar de los padres de Daniel? De inmediato instaló su equipo y junto con su mujer iniciaron la filmación. Me les acerqué e iniciamos una conversación; rápidamente me refirieron sus inicios y su pasión por el cine y los grupos indígenas. Enfatizaron el respeto que profesan a “la cultura de los pueblos originarios” y los elementos que siempre resaltan: los símbolos, rituales y tradiciones que muestran la pureza y naturaleza de cada grupo indígena, los elementos que no han sido influidos por los no indígenas y los embates del Estado.

Me preguntaron por mi investigación y presencia entre los yoremes y a pesar de que traté de simplificar una explicación de mi proyecto doctoral, noté en sus rostros una

parquedad como signo de desentendimiento. Asintieron con la cabeza y sólo respondieron que les parecía interesante mi trabajo. Ella me habló de su tesis de licenciatura sobre los pescadores yoremes de la bahía de Ohuira y cometí la imprudencia de decirle que Servando Bojórquez, el funcionario de CDI me la había mostrado días antes en su oficina:

-¿Servando te la enseñó? Le regalamos a él un ejemplar, pero le dijimos que fuera discreto, que no la viera nadie porque con esas cosas hay que tener cuidado y no queremos que se haga mal uso.

Traté de salvar mi cara, pero mis palabras titubeantes me hundieron más:

-Nada más me enseñó el documento, pero no me permitió leerlo, me habló bien de ustedes y su trabajo.

-Nosotros confiamos en él.

Continuaron hablando del trabajo de ella, me decían que era una investigación valiosa porque era el resultado de seis años de trabajo de campo y un estrecho contacto con gran parte de la comunidad. La molestia era evidente y comprendí que ya no podía hacer nada por mejorar la conversación ¿Por qué se enojaban si un colega conocía ese trabajo? Creo que las mejores preguntas eran ¿quiénes les interesaban que no leyeran esa tesis? ¿Detrás de esa pureza cultural y ritual, había relaciones concretas y deseos de afianzar más contactos estratégicos?

Distribuyeron ejemplares con personas que ostentan alguna posición en el tinglado estatal, pareciera que su investigación escondía un secreto que no querían que otros conocieran. El videasta afirmó que él hacía antropología visual y al decirle mi idea de una antropología visual empeoré de nuevo la situación. Es probable que sintieran amenazada su imagen, o yo fuera el irrespetuoso que no entendía que trataban de aportar su saber y trabajo a las comunidades y no solamente beneficiarse de la amabilidad de la gente, una perspectiva que definieron como “dar en vez de quitar”. Esta era la supuesta razón por la cual guardaban celosamente esa tesis, por lo sagrado de la información que obtuvieron entre los pescadores de Ohuira.

Me retiré de donde estaban, porque armaron el tapanco, el altar donde colocan la foto del difunto y la ofrenda, que consiste por lo general de fruta y los alimentos que le gustaban al difunto. Se arma también una especie de ataúd, de varilla soldada forrado con papel china o picado, también podría tener forma de cuna, donde se coloca un envoltorio

con una fotografía del difunto o con una imagen de Jesucristo. Otras veces es un crucifijo grande el que está en el ataúd.



Imagen 18. Altar del responso. Ohuira, Sinaloa, 2017. Fuente: Archivo personal.



Imagen 19. Responso. Los participantes rezan por el alma de Daniel Montaña, Ohuira, Sinaloa, 2017. Fuente: Archivo personal.

Lo importante es que el alma se materialice ante los presentes. Después de eso, cuatro hombres lo pasean y le dan una vuelta entre los presentes, mientras el rezador hace una triste oración, en yorem nokki y latín. La procesión dio tres vueltas y los rezos fueron más melancólicos, los venados, pascolas y músicos se unieron y todos los presentes guardamos silencio, realmente el ambiente era realmente fúnebre.

El videasta se movió unos metros de su cámara y sacaba fotografías con su celular, en primer plano, no perdía ningún instante para registrar el momento. Aunque esto podría ser una falta de respeto según las reglas de la familia, trataban de captar la solemnidad del ritual. Los destaco como una audiencia que transponía esta ritualidad con elementos de otros grupos indígenas que documentaron anteriormente; justo porque ellos me platicaron que les interesaba destacar los aspectos más tradicionales de cada grupo, lo que nos heredaron nuestros antepasados.

En estas narrativas se nota una tendencia que destaca lo tradicional como sinónimo de pureza y el uso de “nuestros antepasados” de forma impersonal, como si se refiriera a todos los mexicanos. En este caso, lo que interesaba era el resultado de ese trabajo, lo que lograran captar en ese responso. Rafael Bojórquez también filmaba con su celular y hacía una transmisión en vivo del acontecimiento por redes sociales. En el mismo acto encontramos a Omar Castro, ambos enfocados en los movimientos y los rezos de Bernardo.

Al fondo, Iris Villalpando miraba la escena desde su cámara. No se colocó tan cerca para no ser irrespetuosa, o que no se notara tanto su presencia, también pretendía guardar testimonio digital. Iris es una joven citadina, pero de padres yoremes en la comunidad de Jahuara II, cuya fama se extendía por el norte de Sinaloa. Tomó unas clases de cine y realizó el documental *Yolem Jammut* (mujer yoreme), sobre los oficios a los que se dedican las mujeres yoremes, que tuvo buena recepción entre la audiencia local y le valió a su autora el título de Comunicadora Indígena Independiente. Iris viajó a diversos lugares del país a presentar su trabajo, casi siempre con patrocinios de la CDI y el ISIC.

Su ascendente popularidad la llevó a que ella aprendiera el yorem nokki y se acercara a un entorno que ahora reivindica, pero anteriormente le era lejano, pues se casó muy joven con un yori y se fue a vivir a Los Mochis. Pareciera que Iris se *reindigeneizó* con su entrada triunfal al cine y al mismo tiempo se acercó a la retórica del INPI y otras instituciones como INALI, el ISIC y la Secretaría de Cultura (SC). Es decir, resalta una identidad yoreme de acuerdo con su historia familiar, pero mediada por la perspectiva de rescate cultural del aparato estatal.

Cuando Iris me platicó parte de su experiencia y de acuerdo a lo que otros decían sobre ella, me pareció un ejemplo interesante de una identidad performativa. Justo porque ella se reindigeniza a partir de la representación que sobre la indigeneidad han hecho otras

personas. Es notable que a partir de su conocimiento sobre cine indígena, la capacitación recibida por la entonces CDI y su afición por los documentales de corte etnográfico es cuando Iris se adscribe a una identidad yoreme, que al parecer ya había dejado atrás. Esto la sitúa en una cadena discursiva donde a partir de la experiencia de otros, que quizás también se reindigenizaron con su participación en eventos cinematográficos, ella traslapa su afición con sus antecedentes familiares.

Tal como Gabriela Zamorano argumenta en su trabajo sobre la comunicación indígena en Bolivia: es innegable la influencia de los medios indígenas para las reivindicaciones políticas y formación de movimientos sociales (Zamorano, 2017), diré que también abona a la creación de públicos e identificaciones personales de actores que encuentran en ese tipo de arte una relación directa con su historia de vida y sus aspiraciones.

Iris difunde información en redes sociales sobre la importancia del patrimonio cultural y las faltas de respeto de los yoris hacia los yoremes, la importancia de enseñar la lengua y los valores culturales de todos los indígenas en el país. En sus presentaciones públicas, manifiesta que es una mujer sencilla que sólo visibiliza el trabajo y la imagen de las mujeres yoremes y propone discusiones alusivas el feminismo, la perspectiva de género y el respeto al patrimonio cultural. Este es el performance y su manera de interactuar con la audiencia que he observado en cada una de sus presentaciones a las que asistí.

He seguido a Iris por varios años y esa noche del responso su fama aún no era ni la mitad de lo que es actualmente, donde ya ha discutido con los intelectuales y académicos locales, generando polémica en ocasiones, por sus planteamientos sobre el uso de la ritualidad yoreme entre los yoris.

Mi planteamiento sobre cultura regional puesto líneas arriba, sería la antítesis de la mirada de Iris, que se refiere principalmente a la apropiación cultural de los yoris sobre los yoremes y no a un intercambio y resignificación de símbolos y prácticas. De ambas perspectivas, interesa y destaca cual es más sensible o llamativa; o bien, cuál se articula dentro de una cadena discursiva que tiene sentido dentro de la política estatal y ante públicos más amplios.



Imagen 20. Conferencia Iris Villalpando. Fiesta de la Radio Indígena, Sonora, 2016. Fuente: Archivo personal

Más tarde, a ese responso llegaría Abel Ramírez, político yoreme de Sonora y amigo de Felipe Montaña. Abel también es figura pública y alguien muy reconocido en su lugar de origen. Sin duda alguna, la popularidad de ese responso fue tanta que por muchos días no se hablaba de otra cosa en la región. Las opiniones de oficios y asistentes reflejaban satisfacción, pues, a excepción de Semana Santa, pocas veces un ritual yoreme tiene tanta audiencia.

La presencia de figuras como el videasta, la antropóloga, Iris Villalpando y Abel Ramírez, favoreció esta proyección de la ritualidad yoreme como la cuasi totalidad de una identidad indígena. Sus intereses se intercalan con narrativas de continuidad cultural, tradicionalismo, rescate lingüístico y preservación cultural, situadas entre sus inquietudes personales y las directrices del Estado.

Aunque ellos fueron audiencias, demostraron la capacidad de articular otras audiencias locales y públicos con mayor amplitud. Creo que en aras de defender su posicionamiento, ellos se insertan en esos regímenes de alteridad, donde la indigeneidad yoreme se traslapa con una imagen nacional de los grupos indígenas.

Aún con sus diferencias, ambos destacaron la ritualidad como punto nodal para proyectar la “cultura de los yoremes” y aludir a la creencia de un patrimonio común que es motivo de orgullo y debiera defenderse ¿Por qué resaltaron los instantes sublimes del responso y los antepusieron con una lógica culturalista y esencial? ¿Cómo vemos esta transposición de las narrativas que recrean los públicos de la indigeneidad en una escala más pequeña?

Una posible respuesta son las implicaciones de estos actores con su propia experiencia; por ejemplo, el videasta ha trabajado con diversas personas indígenas en el país y asume la existencia de un patrón común, al estilo de López Austin (1996: 18), de una cosmovisión como “un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo.” López Austin, no se refiere propiamente a un grupo en específico, sino a un patrón mesoamericano, una especie de núcleo duro común que atraviesa a una región del país y diferentes grupos.

Iris, pese a su incipiente trayectoria, también entraría en ese campo semántico de una cosmovisión general, pero en este caso, desde su presencia como mujer indígena yoreme. ¿No es esto una muestra de equilibrio móvil? A pesar de las diferentes trayectorias de estos actores, podrían tener diferencias particulares, pero convergen en una idea general. Yo mismo estoy implicado en esta visión, aunque sea para criticarla y deconstruirla. Es innegable que también soy atraído por los detalles que destacan signos de autenticidad y pureza dentro de la indigeneidad yoreme.

Esta idea general de la cosmovisión indígena es la difundida ante las audiencias. Es la que favorece su contacto con el INPI y las instituciones culturales locales, pues no es casual que llamaran la atención de la delegación estatal de la entonces CDI. Apelan a la legitimidad de un discurso histórico y antropológico para permear la vida de sus propios sujetos y sitúa a los yoremes en el conjunto de la literatura sobre cosmovisiones indígenas (López, 1973; Montemayor, 2000; Florescano, 2004). Empero, aunque esta sea una retórica poderosa, y encaje en un régimen nacional de alteridad, es preciso revisar los límites y alcances de su utilización, que tanto los actores se mueven estrictamente dentro de él y en qué medida consideran que su praxis desafía los planteamientos estatales.

Tampoco puede afirmarse si los actores legitiman o critican totalmente las políticas indigenistas del Estado; por el contrario, se posicionan de forma ambigua en torno a ellas. Por momentos pareciera que enarbolan una bandera de crítica radical, separación tajante y búsqueda de una autenticidad identitaria no lacerada por un Estado corruptor; por otro lado, participan de sus directrices, en aras de rescatar una esencia cultural perdida o trastocada.

Ambos lados desembocarían en una creencia esencialista y en una relación directa y patrones de vida común entre todos los grupos del país, una especie de cultura indígena nacional presente entre los públicos. A lo largo de este trabajo hemos visto cómo los sujetos de la autoridad discursiva se apropian de elementos e ideas sobre la ritualidad que no necesariamente corresponden a un contexto yoreme, pero favorecen sus aspiraciones de autenticidad identitaria.

Considero que el concepto de régimen nacional de alteridad encuentra sus límites al enfatizar una explicación en la en función de la organización social de la diferencia cultural y no se detiene en el valor inmediato o contradictorio de la indigeneidad como cosa o acto. Propongo, para el último punto al que me referí, la categoría analítica de marcos de indigeneidad, para referirme a esquemas interpretativos, de delimitación y exceso semiótico al mismo tiempo y con límites imaginarios sobre la indigeneidad y más allá de lo yoreme.

No antepongo a ambas categorías, considero que se complementan. Un régimen nacional de alteridad sería como esa estructura producto de una historia y sus avatares, que explica una relación directa entre el Estado y los ciudadanos, pero ¿cómo vemos los matices de este binomio? ¿Podríamos entenderlo como un asunto de habitus?

Un marco de indigeneidad capta y proyecta lo refractario en el entrecruce de la subjetividad y las políticas estatales, activa la interacción y la performatividad de las relaciones sociales. Asimismo, refleja lo incierto no sólo de las identidades, también de las decisiones y deseos de autenticidad de diversos sujetos indígenas y no indígenas.

En el caso de Iris Villalpando y el videasta vemos a dos personas con identidades distintas, pero afines en cuanto a la mirada cinematográfica y a su concepción de la indigeneidad yoreme, manifiesta en la ritualidad y sus símbolos. Son capaces también de insertarse dentro de los públicos que siguen los rituales indígenas. El videasta recrea una idea del otro, más allá de su arte y apela a interacciones donde el muestre respeto por lo diferente, y de cierta manera vulnerable ante el aparato político.

Se mueve en esa lógica de apoyo y solidaridad por los efectos negativos del Estado a los indígenas, sin discutir sus implicaciones de estar dentro o fuera de dicha entidad, sino su voluntad y compromiso individual; actualmente trabaja en la Secretaría de Cultura (SC) en la Ciudad de México. Iris tiene una imagen de lo diferente en cuanto se piensa a ella misma, casi nunca habla del Estado, sino su discurso se enfoca en los yoris, a los que acusa de profanadores de la ritualidad yoreme. Sin embargo, ensalza a los yoris que ayudan o participan activamente en las localidades yoremes, independientemente de su injerencia en el Estado.

Iris logró crear relaciones importantes en poco tiempo, favorecida por ser una mujer yoreme cuando sobresale la figura de los hombres dentro de la ritualidad.<sup>121</sup> En una ocasión posteó en su perfil de Facebook su tristeza ante la imposibilidad de asistir a la exhibición de su trabajo en la cineteca nacional, por falta de recursos. De inmediato recibió comentarios de apoyo, le ofrecían hospedaje y dinero para su pasaje y estancia.

En las presentaciones a las que asistí, pese a que ella se nota como una persona sencilla: con su rebozo y sus vestidos hechos a máquina, sus huaraches y sus trenzas amarradas con listones de colores, acompañada de su inseparable hijo Lucio; lograba entablar discusiones profundas entre las audiencias, sobre autenticidad cultural, rescate de las tradiciones y la importancia de visibilizar el trabajo de las mujeres yoremes.

Es notorio que estas narrativas sobre la indigeneidad yoreme y general, son apropiadas y reproducidas más allá de un binomio indígenas- Estado ¿Cómo es que Iris y el videasta encuentran avales a su discurso? ¿Es solamente por repetir sus posicionamientos o la oficialidad estatal?

El concepto de marco de indigeneidad abona a una visión profunda y permite una explicación detallada sobre la formación e identificación de las audiencias con los actores y su ventaja es que nos permite entender el proceso desde varias escalas y desmenuzar con detalle los patrones de la interacción. Es decir, aunque algún miembro del auditorio dudase de la identidad u originalidad del que está en escena, no escapa de los criterios que son parte de ese contacto; los elementos que no los convencen también operan dentro de ese marco, justo por la eficacia del contacto y la personificación.

---

<sup>121</sup> Me baso en los comentarios que le hacen en su perfil de Facebook y en las presentaciones de su documental. También conozco y tengo contacto con algunas de las amistades de Iris Villalpando y son mujeres sobresalientes en la región, que apoyan y empatizan con sus proyectos.

Es preciso ver más detalles sobre estos marcos de indigeneidad, pues la autoridad discursiva dista bastante de ser una reproducción vertical entre una instancia y un sujeto, funciona justo porque otros lo invocan y lo acreditan/desacreditan. A continuación presento un ejemplo y posterior análisis que nos ayudaría a entender mejor este concepto y su diferencia con los regímenes de alteridad.

### **6.6 El taller de yorem nokki en Mochicahui**

La Academia de la Lengua Yoreme organizó talleres de lengua en varios centros ceremoniales. Me tocó asistir al de Mochicahui, todos los sábados por la mañana, desde principios de abril a finales de julio de 2018. Después de una emotiva inauguración en la enramada de la UAIM, el lugar elegido para las clases, pasamos a nuestras respectivas presentaciones.

Ya el lector tiene un panorama sobre los orígenes de la Academia y entiende su contexto político, los actores involucrados y las razones que justificaron su fundación. En la inauguración nos explicaron la dinámica de las clases y el programa de estudios, que consistía mayormente en el uso de un vocabulario cotidiano, los saludos y la presentación personal de cada uno; aspectos muy básicos que ayudaran en la interacción de yoris y yoremes.

Entramos a una sala de la universidad y ahí conocí a mis compañeros, un grupo heterogéneo compuesto en su mayoría por profesores de educación indígena que residen en las localidades indígenas y Los Mochis, otros eran oficinistas y empresarios, que mostraban interés de aprender la lengua indígena. De inmediato sobresalió un personaje que le decíamos El Licenciado. Uno de los profesores empezó a llamarlo así porque siempre se levantaba y hablaba con muchas gestualidades y formalidad, sus opiniones por lo general eran floridos discursos. Lo interesante es que pese a que dijeron ser oriundos de un entorno indígena, tener amigos, familiares y convivir de cerca con la ritualidad yoreme, ninguno se asumía como indígena.

Todos compartíamos la característica de ser curiosos, aficionados atraídos por aprender una lengua diferente. Sonaría que el calificativo de diferente alude a lo exótico. En aras de ser respetuoso con la opinión de mis interlocutores, agregó que en este caso “lo diferente” podría tener una implicación de distancia cultural. La mayoría de ellos aludieron

a que eran asistentes asiduos a los rituales yoremes, pero no comprendían su sentido, pese a residir en una comunidad indígena y convivir con personas involucradas en la pajko; como si se sintieran al mismo tiempo cercanos y lejanos a esas prácticas.

A simple vista así parecía, pero en el transcurso del curso establecimos acaloradas discusiones donde se desvelaron las intenciones de cada uno. Por ejemplo, la mía era conocer a otras personas, dialogar con ellas e indagar sobre sus experiencias, también estar cerca de los profesores y observar sus relaciones directas entre ellos y con posibles políticos locales.<sup>122</sup>

Otro de los compañeros compartió su idea de formar parte del grupo de fiesteros en el centro ceremonial de San Miguel, pero se sentía excluido por no ser hablante de yorem nokki; unos chavos pretendían realizar su examen de ingreso a la Dirección General de Educación Indígena y obtener una plaza como profesores. Había también estudiantes universitarios que asistían como requisito de evaluación de sus cursos; otros eran jefes de familia que disponían de tiempo libre para aprender algo nuevo durante los fines de semana.

Nuestro maestro era jubilado de educación indígena y oriundo de El Pochotal, cerca de Mochicahui, un señor accesible y entusiasta de la pedagogía que siempre se mostró satisfecho con nuestra afición por lo yoreme y el yorem nokki. Según nos dijeron, ese curso era un plan piloto para institucionalizarlo al interior de la UAIM y de ser posible, dentro de algún programa de gestión cultural por medio de los ayuntamientos municipales. Tenían planes de editar un diccionario y oficializar el uso de la lengua. También pretendían vigilar y salvaguardar su vigencia y respeto por parte de los yoris; una especie de patrimonialización y estructuración lingüística que resaltaría la presencia y figura de algunos de sus promotores.

En este momento no me centraré en el trasfondo político del que ya tenemos suficiente para inferir el presente y su posible futuro, haré hincapié en las particularidades de la audiencia. Éramos diversos, pero afines en cuanto a que la mayoría perseguíamos un fin específico y funcional más allá del aprendizaje del yorem nokki. Cabe resaltar que también hay una intencionalidad de la Academia cuando pretenden acercar a las audiencias

---

<sup>122</sup> Este último aspecto no lo expresé a mis compañeros, sólo mencioné de manera sutil que soy antropólogo y que quería aprender la lengua yoreme para fines de investigación.

a los valores y virtudes de los yoremes, en aras de sensibilizar a las personas sobre las percepciones y la valorización de la indigeneidad.

Esto nos proporciona el contexto para captar el sentido de las prácticas y nuestras respuestas como asistentes al curso. Sentí la impresión que los destinatarios principales éramos precisamente los yoris, los que se supone que conocemos a los yoremes desde afuera y aquí ya tenemos una muestra de que esta interacción de las audiencias con los actores no es inocente.

¿Dentro de esta lógica de revitalización y salvaguarda de la lengua yoreme se construye una matriz? Me refiero a los tipos de conocimientos que se consideran necesarios o propios de transmitir a los alumnos; por ejemplo: aspectos de la ritualidad, la gastronomía, formas cotidianas de pensamiento y términos de parentesco, los cuales recrean una idea general de “cultura yoreme” entre nosotros.

Todo esto, permite ponderar en un nivel heurístico estas objetivaciones con nuestras actitudes y deseos. La formalidad del curso y su retórica de “revitalización” nos da una pista para clasificar e identificar este universo de actitudes hacia la indigeneidad yoreme, en múltiples discursos de subjetividad y aspiraciones sociales de los participantes.

Apenas en la segunda sesión del curso se notaron los compañeros destacados: Guadalupe, mejor conocido como Mufa entre las localidades yoremes, es un joven pascola participativo y entusiasta de la ritualidad yoreme; El Médico, un señor que tiene un centro terapéutico en Los Mochis, casado con una yaqui de Arizona y con mucha trayectoria en asuntos de medicina tradicional y contacto con prácticas curativas indígenas; Maribel, una profesora universitaria con contactos amplios en asociaciones civiles de los trabajadores agrícolas y migrantes en el centro del estado y El Licenciado, a quien ya hemos conocido.

Mufa se mostraba interesado cuando las discusiones se volcaban hacia temas de la tradición yoreme. Maribel, recordaba su experiencia como profesora de la UAIM y acompañante del antropólogo Ochoa Zazueta en sus exploraciones etnográficas por Mochicahui. El médico era callado y no entraba en polémica, a excepción de cuando compartían datos de las comunidades que le parecían interesantes. El Licenciado asumía un papel de mediador cuando sentía que los debates eran álgidos, daba explicaciones generales sobre cualquier asunto y así se imponía como individuo sabio y con experiencia. Con estos

personajes se ve que la clase social sería un micro-escenario para probar la autoridad discursiva.

En una ocasión, una chica se exaltó cuando estudiábamos las categorías de parentesco y le parecieron machistas en cuanto consideraban una línea patrilineal para nombrar a los familiares, ya no regresaría jamás al taller. Mufa puso en tensión al grupo cuando se expresó en contra de que las mujeres ejerzan como venados y pascolas en la pajko. Argumentaba que eso iba contra la tradición y el sentido del ritual, y la suya no era una posición contra las mujeres, sino una petición de respeto hacia las reglas transmitidas de generación en generación.

El Licenciado se levanta de su asiento, toma la palabra y afirma que cuando un individuo se introduce a profundidad en un ritual, una canción o una danza, las diferencias se borran, no importa el género sino la acción y su sentido. Nos miramos entre todos, nadie dijo nada pero se notaba que no estaban de acuerdo con su comentario, lo que impactó fue su elocuencia y manera de decirlo.

Con el tiempo, supimos que El Licenciado era director de una asociación civil ambientalista en el municipio de Ahome, que pugnaba contra el uso de agroquímicos y contaminantes al Río Fuerte. Manifestó que su interés era aprender el yorem nokki para ayudar a la gente de las comunidades afectadas por la contaminación. Su experiencia desembocaba en intereses que oscilan entre un aparente altruismo y la militancia política, lo cual implica la articulación de narrativas que describen a los indígenas como sujetos que tienen un patrimonio a proteger, han sido víctimas de los designios del Estado y necesitan ayuda.

Me parece que su investidura de abogado era determinante, por lo que siempre le concedían la palabra y los profesores decían: “Va a hablar El Licenciado”. Una vez dio una explicación muy amplia sobre las construcciones arquitectónicas de los aztecas y su problemática lacustre, que serviría de ejemplo para una reingeniería hidráulica en las localidades yoremes; aludió también a los conocimientos de ordenamiento territorial que los indígenas poseen de manera natural, heredados de un pasado prehispánico y que es necesario considerar.

¿Qué consecuencias tienen estos talleres para las audiencias y su manera de acercarse a lo yoreme, en relación a la producción de subjetividades en un contexto de

interacciones regionales y los criterios estatales de clasificación identitaria? Podría reflexionarse desde los matices que adquieren los creadores de la Academia y el curso, con su idea de difundir los valores yoremes a nivel local, y nuestras creencias sobre una idiosincrasia y modo de vida indígena.

Por ejemplo, fueron muchos los comentarios, tanto de hombres y mujeres, sobre el posicionamiento de Mufa. Se preguntaron sorprendidos cómo era posible que entre los indígenas existiera el machismo y la discriminación. Dieron ejemplos de mujeres que bailaban y que no por ello debían ser tildadas de prostitutas y otros calificativos peyorativos. Mufa explicó que él como yori únicamente pedía respeto a lo que su suegro yoreme le enseñaba: las mujeres no pueden ser ni pascolas ni venados porque su cuerpo no soporta el trajín del ritual y además hay juego sexual e impropio para ellas.

Los demás ponían en una perspectiva más amplia las palabras de nuestro compañero. Representaban un desafío a la igualdad de género y a la imagen de que entre los yoremes no podrían existir esas cosas negativas; otros decían que los indígenas deberían de evolucionar moralmente y no tendrían que permitir esos actos de discriminación. Mufa se retiró ofuscado y aunque defendió su planteamiento durante todo el curso, por momentos fue mesurado y hasta parco al hablar.

En una ocasión, cuando salimos del curso, conversamos en la plazuela me preguntó acerca de mis concepciones de cultura: ¿se le puede llamar cultura a alguien que baila venado en el templo y no en la enramada, que no respeta las corridas de los judíos? Le respondí estratégicamente que sí, que no olvidara esa parte intrínseca y espiritual que invocaba cada individuo. Mufa sonrió y expresó su sorpresa ante mi “criterio tan abierto.”

Se nota como Mufa representa performativamente una identificación con sus suegros yoremes y su oficio de pascola, opuesto a la formación mestiza que la mayoría de los asistentes ostentábamos. Era sorprendente cómo relacionaban la perspectiva de género con la pureza y la moral de una identidad indígena.

En otra de las sesiones, nos explicaron elementos de la cosmovisión y la ritualidad presentes en el yorem nokki y esto provocó la emoción de dos de nuestros compañeros: “era el momento que más esperaban, querían conocer el ritual y las palabras que utilizaban en la época prehispánica.” Uno de los profesores explicó que probablemente la lengua

había sufrido variaciones con el contacto cultural y que había palabras que era probable que cayeran en desuso.

Ellos replicaron la opinión de que seguramente había palabras que no estaban contaminadas y esto sería la causa de que la esencia de la ritualidad y la cultura prevaleciera; Mufa, quien siempre se sentaba al lado mío, me miró con una risa irónica. El profesor explicó nuevamente sobre las categorías rituales y los compañeros respondieron que deseaban conocer palabras antiguas y era necesario rescatar categorías lingüísticas antiguas, que los yoris no entendieran y así respetarían la cosmovisión yoreme.

Después, preguntaron sobre la posibilidad de que abrieran un curso o diplomado con validez oficial o una licenciatura en cultura yoreme. Mufa me susurraba al oído lo que pensaba de los compañeros, y se burlaba de ellos. El profesor les respondió que ese punto apenas lo votarían en la Academia.

Los chavos se mostraron interesados en matricularse dentro de un curso más institucionalizado, porque destaca su deseo de especializarse en un tipo de conocimiento propiamente indígena, como si se tratase de un área profesional. Aderezaron la discusión cuando uno dijo: “si ustedes (los yoremes) estuvieran unidos serían una etnia, el problema que tienen es que la política los tiene divididos.

El profesor guardó silencio, sabía que la situación resultaba incómoda, justo cuando se incorporaron otros profesores a la sesión. El Licenciado intervino, mencionó sus lecturas sobre los secretos de los pueblos indígenas y de los aztecas en particular que jamás se conocieron y que nadie entendería; relacionó a los yoremes con los olmecas y su pasado arqueológico, y la burla de Mufa se transformó en ira.

El Licenciado ahora cambió de tema, habló de la forma de gobierno de la época prehispánica y de las antiguas civilizaciones europeas, de cómo los rituales servían para evitar las guerras entre clanes y su estilo de orador impresionó a los presentes.

Argumentaba que sería pertinente recuperar las primeras formas de poder, que se equilibraran con el Estado, pero basado en “saberes tradicionales” que los políticos no puedan traspasar. Los profesores se engancharon y empezó un acalorado debate; El Médico sugirió que se pusieran de acuerdo sobre las funciones de los kobanarom y un asistente narró una historia sobre cómo el Estado corrompió a los yoremes y a sus figuras de autoridad. Estaban presentes las suposiciones de victimización y su relación con una

grandeza pasada no únicamente de los yoremes, sino de la indigeneidad como una condición general.

Para la clausura del curso planeamos un evento en El Fuerte, y una de las chicas se ofreció para bailar venado, lo cual hizo que la discusión detonara de nuevo, pero Mufa ya no dijo nada. El Licenciado hizo varias sugerencias y El Médico lo secundó. Acordamos un número en conjunto, una presentación final con una frase de despedida que cada uno recitaría, para demostrar lo aprendido, y mostrar una buena imagen de la cotidianidad de los yoremes -¿Y tal vez de la Academia?-.

Era el fin de la primera generación de ese curso de yorem nokki que sirvió como un registro que excedía el movimiento político y se enmarca dentro de la reconfiguración de subjetividades y narrativas sobre la indigeneidad en el país. Es aquí donde intervienen los marcos de indigeneidad.

### **6.7 La presencia de los marcos de indigeneidad**

Hemos visto en el apartado anterior como se articula una variedad de discusiones y usos de la indigeneidad que algunos actores relacionan con una pérdida y mal uso de la cosmovisión yoreme y su ritualidad. Pareciera que la autoridad discursiva encubre la subjetividad de los autores y sus motivos personales en el velo de una identidad indígena, esto es lo que aparece en los marcos de indigeneidad.

En el curso de yorem nokki se negociaron estas diversas posiciones y perspectivas que sitúan a los yoremes dentro de un imaginario público más amplio sobre la indigeneidad, su relación con los aztecas, los olmecas y la época prehispánica en general. Asimismo, entre los marcos de indigeneidad, resaltan estas narrativas generales sobre los indígenas como depositarios de saberes secretos, poseedores de una ritualidad particular y poco favorecidos por el aparato estatal, pero a la vez como ese modo de vida y una cosmovisión que son necesarias conservar.

Considero que estos marcos de indigeneidad trascienden la lógica y disputa del ser o no ser yoreme ¿Qué nos dice el enojo de Mufa y el garbo presuntuoso e ilustrador de El Licenciado? Quizás porque estos marcos sirven como transposiciones de claves, lo cual “supone una transformación sistemática a través de un material que ya posee sentido de

acuerdo a un esquema de interpretación, y sin el cual la transposición de claves no tendría sentido” (Goffman, 2006: 46).

Con la transposición de claves destaco el hecho de que una clase de lengua se convertiría en una especie de foro de discusión donde se exponen creencias personales, o bien, un repositorio de expectativas políticas, de clase, educativas o profesionales. Reflejarían valores no asociados exactamente a lo yoreme, sino a la indigeneidad como una condición y rasgo compartido con otros grupos e individuos.

Este último aspecto circula más allá de nuestro salón de clases y forma parte de esas narrativas reproducidas en otros actores como Iris Villalpando y El Videasta, en nuestra audiencia y en los públicos. Los marcos de indigeneidad aportarían el performance justo de dichas narrativas, creencias e ideas preconcebidas sobre los grupos indígenas, de manera sutil o incluso involuntaria.

Tenemos como muestra a las chicas que se molestan con los razonamientos de Mufa sobre el rol de las mujeres en la ritualidad. Se sitúan en el debate de equidad de género y se sorprenden de que entre los yoremes existan grados de discriminación, y por otro lado, le atribuyen la ofensa a Mufa y no a los yoremes ni su ritualidad. La actitud de El Licenciado que legitima su figura al demostrar su sabiduría sobre civilizaciones antiguas; el interés de los chavos en una especialización formal en “cultura yoreme” y el enojo de Mufa al sentir que se transgrede el sentido original de la pajko. Encarnan tales narrativas: “lo bello de la cultura”, “superioridad moral de los indígenas”, “ideas conservacionistas y tradicionalistas sobre la ritualidad”, y apelación a un patrimonio cultural”.

¿Qué reflejan/expresan estos marcos de indigeneidad? Esto puede analizarse desde varias escalas, según el tipo de relaciones e interacciones que encuadren:

1) el binomio identidad indígena-idiosincrasia donde la ambigüedad aparece cuando no se puede determinar si la voz del actor viene desde un sentido de pertenencia a un grupo indígena o una ocurrencia e imposición personal. Esto ha sido el caso de Mufa en el curso de yorem nokki, y quizás el de El Licenciado. Aunque no se declara yoreme, pugna por una empatía hacia sus otros, desde su mirada a los elementos que considera propios de una indigeneidad, pero también operaría su búsqueda de reconocimiento personal y metas políticas y;

2) el traslape entre ser un actor comunitario y funcionario estatal, como ocurre con los profesores de la Academia y demás personajes que hemos analizado antes: Iris Villalpando, Servio Castellanos, Martín Velásquez y compañía. Aunque no ocupen escaños en alguna institución, su quehacer y su discurso encuentran los límites, pero también su razón de ser dentro del argot estatal. Sus interacciones se tornan entre la informalidad del individuo común que platica sus experiencias y la formalidad del funcionario estatal que presenta su agenda, cumple con sus responsabilidades de trabajo y sigue los lineamientos institucionales.

El tropo presente en estos marcos de indigeneidad es la fascinación por una “cultura yoreme” entendida como parte de un campo más amplio: “una cultura indígena”. Esta última categoría resulta indeterminada, puesto que no representa a un grupo particular, pero alude a características esenciales propias de los yoremes y una indigeneidad de facto. Estas categorías eran frecuentes en el glosario de mis interlocutores y compañeros del curso, y las usaban indistintamente para referirse a un conjunto de prácticas y aspectos relacionados con valores morales y autenticidad identitaria.

Aclaro que los marcos de indigeneidad de los que he hablado no definen sujetos yoris o yoremes, sino reflejan y enmarcan intereses y decisiones que podrían ser subjetivas o políticas, pero la indigeneidad yoreme está explícita o implícitamente involucrada; en este caso dentro de una “cultura indígena” y los valores de la ritualidad.

Cobra sentido la clasificación que Guillermo Salas (2020: 9) elabora con respecto a la indigeneidad implícita y explícita. La primera se refiere a aquello que invoca nociones y valores indígenas sin que se declare propiamente una identidad de ese tipo. La segunda es una declaración abierta y clara de una identidad indígena como tal. Aunque esta clasificación sea emergente en el tipo de prácticas que describo, hay que analizarla con cuidado, porque podrían conducirnos a una interpretación ontológica y no relacional-performativa de la indigeneidad ¿Dónde encontramos estrictamente lo implícito y lo explícito? ¿Cómo definimos lo uno en relación a lo otro? Lo sobresaliente de su postura es su mención a Peirce, en la cual las palabras son símbolos relacionados con sus objetos –su significado referencial- y también son índices en relación con el contexto pragmático en el que se utilizan. El lenguaje, entonación o acento dan información–indexical-sobre el hablante y su audiencia (Ibíd.).

En mi caso, esa clasificación entre lo implícito y lo explícito no es tan nítida. Lo más claro es la circulación de una indigeneidad masiva, basada en criterios que rebasan las interacciones regionales y concatenadas con preconcepciones generales, pero finalmente activan y desactivan la noción general de una identidad indígena, lo cual se encuentra latente en las relaciones sociales. Es decir, la autoridad discursiva en torno a lo yoreme se complementa y habilita con la formación de públicos más amplios.

En la anécdota de Bernardo se nota lo fácil que resulta creer o situar estas historias dentro de un imaginario común que pareciera convertirse en un patrón sobre la indigeneidad. Anteriormente, mostré la cotidianidad y dinámicas locales que conforman a la indigeneidad yoreme como marco de interrelaciones estrechas entre diversos actores y la importancia que tiene en el norte de Sinaloa.

En el curso de yorem nokki encontré un grado de performatividad más amplio con el ejemplo de El Licenciado. Para acercarse a espacios de los yoremes, invoca sus saberes sobre los aztecas y demás civilizaciones antiguas. También aparecen estos chavos que desean especializarse en un área de estudios yoremes, atraídos por la ritualidad y su idealización en un pasado prehispánico.

Los marcos de indigeneidad también abarcan los intereses y deseos de los miembros de la Academia por difundir y promover una especie de apropiación de la lengua a las audiencias, desde sus singulares directrices, algo así como un proyecto de autenticación vigilado por ellos mismos. De acuerdo con Lazzari (2010): “Si bien la visibilización tiene sus costos -ser examinado, ser reconocido y correr el riesgo de no serlo como lo que uno cree que es- ésta ofrece algunos pliegues en los que acecha la parodia y la ironía hacia los reconocedores,” independientemente de su identidad. En este sentido, los marcos de indigeneidad conectan estas acciones interactivas con otro tipo de autenticidad más allá de un reconocimiento identitario, sino de praxis de poder y posiciones de sujeto.

Con esto último quiero decir que el juego no se limita a categorizar a los organizadores y profesores del curso, sino también que ellos creen –o dicen creer- en los planteamientos propios de los alumnos (la audiencia), en la veracidad de lo que se dice y hace al momento de la interacción ¿Acaso Mufa, El Licenciado y los otros chavos no pretenden que les creen? ¿Resulta casualidad que el curso solamente atraiga a aficionados y curiosos por una lengua indígena? Identificar los marcos de indigeneidad nos muestra el

tipo de actores que se forman dentro de la esfera pública de la indigeneidad y que no necesariamente están asociados a la autodeterminación identitaria.

Regina Bendix (citada por Penny, 2006: 190) afirma que la cuestión central no es ¿qué es la autenticidad? sino ¿qué necesita la autenticidad y por qué? Y ¿cómo ha sido usada? (Traducción propia). Por su parte, Glenn Penny (Ídem) añade: ¿Cuándo la autenticidad pierde su importancia y qué ocurre cuando los clichés se anteponen al resto? Más adelante profundiza con su concepto de indigeneidad sustituta (surrogate indigeneity) para describir cómo el deseo de los aficionados (hobbyists) alemanes por los nativos americanos adquiere más peso y originalidad que la misma identidad de sus objetos de culto. En el contexto de mi trabajo hablamos de aficionados a los yoremes, que también son aficionados a un ethos indígena en su totalidad.

Por los datos etnográficos de esta tesis tendríamos las bases para profundizar posteriormente en el estudio más acotado de los públicos, audiencias y esfera pública en torno a la “indigeneidad nacional.” Hay también elementos suficientes para discutir cómo el público de las representaciones indígenas opera dentro de marcos interactivos en los cuales la indigeneidad se traslapa con la autenticidad u originalidad de los efectos de subjetivación. Es decir, no buscar a las personas o actores que se declaren o se nieguen como yoremes, sino justamente cómo sus imaginarios cargados de creencias religiosas, concepciones rituales y de ancestralidad desembocan en una apelación a la identidad yoreme.

## Conclusiones

Nuestro objeto de estudio es de por sí, muy difícil de captar y abstraer, dada su naturaleza contingente y liminal para nuestra capacidad de observación. Estoy lejos de concluir, pero me aventuro a enumerar los primeros atisbos de este acercamiento etnográfico:

La presencia del indigenismo en Sinaloa es un asunto complejo y prácticamente desconocido que quiero abordar en estudios posteriores. Sin embargo, hemos logrado un análisis incipiente, pero iluminador de la autoridad discursiva en torno a la indigeneidad yoreme. Por indigenismo he entendido esa política del Estado para atender a los indígenas en Sinaloa y que inicia con la llegada del INI en 1974.

Este hecho coincidió con la coyuntura del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y la formación de los Concejos Supremos en cada estado. Es hasta ese momento que en Sinaloa se introduce este término oficialmente en el glosario político y en las localidades indígenas. Antes de su institucionalización, no tengo evidencia de que existiera algún adjetivo “indigenista” en las agendas de gobierno o círculos de intelectuales. Tampoco encontré discusiones sobre el lugar de Sinaloa dentro de las fases del indigenismo mexicano, ni siquiera una categoría definida de lo indígena.

Los proyectos de desarrollo y modernización agrícola eran enfocados a una población en general, sin distinciones étnicas o culturales. Esto refleja el lugar que Sinaloa ocupaba en el proyecto nacional como un detonador económico y no como polo cultural. La no existencia de una maquinaria que se denominara indigenista es un dato interesante, pues lo que se amalgamó con las condiciones sociales del norte de Sinaloa en ese entonces, fue un discurso de progreso e instauración capitalista entre las élites rurales y los pujantes empresarios locales.

Aunado a los proyectos educativos de las misiones culturales y posteriormente por el régimen cardenista, junto al interés de algunos intelectuales locales y miembros de una naciente burguesía política; surgiría una sensibilización por la situación de los obreros y jornaleros agrícolas. Su intención era el mejoramiento de los niveles de vida de las clases trabajadoras. Entre sus actividades incluyeron la promoción cultural y el rescate de las tradiciones locales, en las cuales, la ritualidad de los yoremes estaba presente, pero no bajo

una etiqueta de lo “étnico” o lo “indígena”, sino dentro de lo popular, como categoría opuesta a los intereses de los grupos de poder.

Este movimiento y su discurso podrían ser un antecedente o un tipo de indigenismo en Sinaloa, porque si bien permeaban la conciencia social de los líderes no indígenas. Era innegable la influencia del Estado, principalmente con la educación socialista durante el cardenismo y los ideales de hacer cumplir los designios de la Revolución y formación nacional. Sin embargo, la clase política que se adueñaría del poder enarbolaría una bandera similar e incorporaría miembros de las comunidades indígenas a sus asociaciones. Los sindicatos de obreros y organizaciones campesinas hicieron lo mismo y así reclutaron personas que se identificaban con sus demandas. Las tres instancias se asumían como reivindicadoras del “pueblo”.

El debate existente en Sinaloa no era sobre un problema indígena, ni de incorporar a los yoremes a una identidad nacional, sino cómo distribuir de mejor manera los beneficios de los proyectos desarrollistas. La estructura corporativista que en ese entonces se afiliaba al naciente Partido Nacional Revolucionario (PNR) buscaba la integración de varios sectores: los yoremes no representaban una facción propia que defendiera sus intereses, sólo miembros distribuidos entre las organizaciones.

Estos son las primeras audiencias sobre la indigeneidad yoreme y la emergencia de actores externos en las localidades, pues los yoremes carecían de liderazgos y una sólida organización política sólida. Estaban inmersos en la ritualidad que bajo el influjo de la reforma agraria y la dinámica migratoria de las localidades se convertía en un elemento común más allá de la autoadscripción identitaria.

Más que hablar de indigenismo en un primer momento; podría decirse que se gestó un discurso concatenado con la presencia corporativista y desarrollista del Estado, el cual se mimetizó con las perspectivas culturales de los intelectuales locales. Al mismo tiempo que surgieron estas narrativas, en las localidades indígenas se amalgamaban procesos de resignificación ritual, reubicación agraria y algunos movimientos mesiánicos. La entrada de nuevos actores a la tradición yoreme y los centros ceremoniales trajo consigo una mediatización de la ritualidad y la idea de que ésta representaba el único elemento de diferenciación entre yoris y yoremes. Fuera de ese rubro, eran incluidos en el mismo campo semántico: como clases populares, obreros, ejidatarios y jornaleros agrícolas.

El discurso público sobre los yoremes, por parte de los intelectuales de la época, era romántico e idealista. Las evidencias de esta tesis señalan que esta retórica no se sustraía del desiderátum estatal y el cumplimiento de los ideales revolucionarios, pero su relación con las discusiones sobre “la cuestión indígena” y la aculturación de los indios era incipiente. Los juicios eran desde un punto de vista general y no desde un conocimiento especializado de los yoremes y su situación, tampoco de las discusiones antropológicas de la época.

Los primeros actores que saltaron a escena y representaron públicamente la indigeneidad yoreme, como fue el caso del Ballet Folklórico de Amalia Hernández y los maestros rurales, lo hicieron desde una postura artística, estética y política. Tampoco existían suficientes investigaciones etnológicas al respecto. Este periodo abarca desde los años veinte hasta los cincuenta, una época de muchos cambios en el norte de Sinaloa y el país, pero no hay una fuerte presencia de liderazgos indígenas que trascendieran la esfera comunitaria. Esta es una veta a explorar en investigaciones futuras, que esclarecerían los efectos del indigenismo en Sinaloa, sus diversas etapas y la influencia en la autoridad discursiva de los representantes de la indigeneidad yoreme.

La instalación tardía del indigenismo en Sinaloa desarrolló una forma más híbrida, mediatizada e inestable o insegura de expresión que había en los estados con indigenismos más institucionales, lo cual ha tenido fuertes retroalimentaciones con la cultura popular. Este sería el marco oficial que influiría en las relaciones políticas, pero fue traslapado a la cotidianidad, donde las clasificaciones y descalificaciones identitarias son constantes entre los miembros de los centros ceremoniales.

De acuerdo con este punto, el indigenismo presente en Sinaloa resultó en una entextualización de discursos y prácticas despectivas o al menos irónicas y ambiguas/ambivalentes sobre identidades sexuales y étnicas híbridas--o sea, su función normativa en torno al mestizaje (en su sentido lomnitziano de desestabilización)--para posicionar actores. Este indigenismo no sigue una sola línea, es producto de las habilidades de los actores para entextualizar y descontextualizar discursos de diferentes fuentes. No niego el poder y la influencia del Estado, pero esta tesis ha aportado elementos suficientes para ver como en ocasiones su presencia se diluye y no es totalmente definitiva en los performances de los personajes analizados.

Otra característica del indigenismo sinaloense es su ambigüedad como espacio de maniobra, pues no hay una frontera nítida entre los funcionarios que son o aparentan ser indígenas y viceversa. La exploración de esta zona gris es uno de los aportes principales de esta tesis, pues la indigeneidad en Sinaloa no es sólo para indígenas, ni tampoco se reduce a lo estratégico. Está anclada/desanclada en la personalidad, los devaneos de los actores y sus performances, en la interacción con distintas instancias y escenarios. Hay una performatividad que tiende a la desestabilización de identidades fijas y a la ambivalencia de sujetos que en apariencia se contraponen, pero al mismo tiempo son un símil uno del otro.

No hay una fuente definitiva de esta performatividad. Por momentos los personajes de la indigeneidad yoreme, asumen sus nexos con el Estado como los motivos principales de su representación, otras veces se posicionan como sus víctimas y críticos mordaces. Tampoco los actores mantienen una posición clara ni se sabe exactamente si representan una identidad o una personalidad falsa o compleja. Las constantes evaluaciones entre ellos mismos los presentan como farsantes o continuadores de una tradición cultural, pero lejos de autenticar o descalificar sus orígenes he mostrado sus habilidades para improvisar su propio perfil, según el escenario en el que se encuentren.

Considero que lo anterior arroja nuevas luces sobre un fenómeno poco estudiado: la última frontera del indigenismo en el noroeste mexicano, su entronque con la cultura pública y discursos sobre las identidades sexuales en particular, algo que ha sido tabú, pero que es una pieza clave de las categorías evaluativas en las que los actores siempre se sitúan. Las categorías analizadas podrían ser conectores de distintos puntos entre las aspiraciones de los actores y el Estado, muestran las trayectorias y como la performatividad caricaturiza las situaciones. Me atrevería a decir que expresan también la creatividad y facilidad con la cual los actores conectan planos que en apariencia no podrían ser conectados, como la identidad sexual y la representación cultural y política; expresan ironías que habilitan/deshabilitan la autoridad discursiva.

Constantemente me enfrenté al dilema de mis interlocutores acerca de que el Estado “ensució la cultura”, entendida como un conjunto de símbolos preestablecidos en la sociedad yoreme que garantizan su continuidad, pero sobre todo su esencia prístina, interrumpida por un gran aparato. Por otro lado, le daban la responsabilidad al Estado de rescatar una “identidad” que se estaba perdiendo, regresar a lo que anteriormente existía,

pero en el presente. Considero este asunto no como una disyuntiva, sino como un doble vínculo que entreteje las relaciones sociales y diría que esta sería otra particularidad del indigenismo sinaloense.

Sin embargo, no veo su presencia de manera causal, ese doble vínculo ayudaría a crear contextos de performatividad, otorgaría libertad a los actores para enarbolar su autoridad discursiva, de hecho es un elemento presente en la configuración de sus roles y posiciones de autenticidad, sin ser totalmente determinante, sino traslapada con la subjetividad. En este sentido, también podría hablarse de una especie de indigenismo íntimo, formado por las aspiraciones personales de los actores, su ambición de reconocimiento y ese doble vínculo de la presencia del Estado. Asimismo, dentro de ese campo relaciones, la vida privada de los actores adquiere relevancia como centro de las disputas y discusiones sobre la indigeneidad yoreme.

Es decir, se trata de algo semiprivatizado con relación a la institucionalidad de antaño y acapara la atención de las audiencias por encima de esas colectividades yoremes de baja escala, que no están admitidas o siquiera reconocidas como tal en la esfera pública. En este sentido, resulta más revelador el estudio sobre el proceso complejo en el cual los individuos construyen una identificación étnica en nombre de los demás, pero no necesariamente con un fin colectivo. Esto sería notorio en las categorías de yori loko, yorem go'i, yori tori, torokoyori y yori chü, cuya performatividad muestra los movimientos por encima de una identidad, implican la ambigüedad y ambivalencia de los ocultamientos y revelaciones de las personas sobre su papel en la ritualidad yoreme.

Por otro lado, el análisis de las autoridades discursivas nos ha permitido entrever que la amalgama entre la política local, el indigenismo, la ritualidad y la personalidad de los actores, posibilitan la creación de múltiples audiencias y no únicamente de identidades. El acercamiento a las audiencias es otra veta a explotar en aras de una discusión que también problematice la presencia de la(s) indigeneidad(es) por encima de su significado. Me refiero a los marcos de indigeneidad que se activan en la interacción y aportan al performance de narrativas, creencias e ideas preconcebidas sobre los grupos indígenas, de manera sutil o incluso involuntaria.

Proyectan la fascinación por una “cultura yoreme” entendida como parte de un campo más amplio: “una cultura indígena”. En este sentido, la indigeneidad yoreme y el

Estado serían traslapes y dominios por donde pasan distintas aspiraciones, caracteres personales, deseos de poder, afición por la ritualidad indígena, pasiones artísticas o cualquier otro aspecto de la subjetividad, que probablemente se dirijan a otros derroteros por encima de la alteridad. El rastreo de las audiencias sobre la indigeneidad yoreme ha permitido ver cómo se construye y negocia la autoridad discursiva, con base en lo que los seguidores de estos personajes avalan como “verdadero.” El seguimiento a las audiencias no siempre desemboca en una búsqueda de identidades, sino en una atracción por prácticas que podrían resultarnos desconocidas; en este caso la ritualidad.

A través de los marcos de indigeneidad hemos visto las percepciones de aquellos sujetos inmersos en este campo de ambigüedad y ambivalencia, pero no necesariamente se adscriben a una identidad yoreme. Asimismo, influyen en la autoridad discursiva de los personajes y recrean tiempos y espacios dispares, que no se adhieren específicamente a una continuidad sociocultural lineal. Otro punto sería una tendencia de las audiencias a descontextualizar lo yoreme dentro de una indigeneidad general que no se refiere específicamente a un grupo particular, sino a la idea de un sujeto indígena común con características similares, por encima de su filiación étnica.

Al enfocarme en las audiencias de la indigeneidad yoreme he notado que en ocasiones, la autoridad discursiva de personajes como el masso güero, el jittéberi o el venado es su primera referencia sobre los yoremes. Esto significa que los sujetos se sienten identificados con estas figuras y sus narrativas y no necesariamente con la retórica estatal o la dinámica de los centros ceremoniales. La interacción entre las audiencias y la autoridad discursiva hacen que la indigeneidad yoreme aparezca como un patrimonio local y a la vez como una característica lejana al resto de la población.

Con el examen a los géneros discursivos como el chisme, el rumor las parodias que los personajes hacen entre ellos y sus autorrepresentaciones, arguyo que conforman una farándula indigenista sobre lo yoreme. Su presencia se articula en torno a la ritualidad y la política local y es sumamente imponente que opaca otras dinámicas y actores de los centros ceremoniales. Un joven yoreme me dijo una vez: “ustedes los investigadores no buscan al yoreme que anda en su parcela, no le ayudan a trabajar ni duermen en su casa; no se acercan a los ancianos que conocen la tradición ni van al centro ceremonial a ayudar a los fiesteros” (Diario de campo, Mochicahui, 2017).

Con el tiempo entendí que eso era una queja sobre estos personajes y como su performance capta la atención de los investigadores. Tal farándula excluye a las personas que tal vez manifiestan una indigeneidad yoreme que no necesariamente se ciñe a la práctica de la ritualidad. En los centros ceremoniales también hay iglesias protestantes y hay yoremes que asisten a ellas y configuran otras creencias. Existen quienes no participan en la elección del kobanaro ni son tomados en cuenta por las instituciones indigenistas ¿Qué sucede con estas personas?

Lo dicho por el chavo, evidencia la influencia de esta farándula en el discurso público de la indigeneidad yoreme y las disyuntivas de los personajes al interior de los centros ceremoniales. Los efectos concretos de esta farándula y su búsqueda de autoridad discursiva destacan la ritualidad por encima de otros aspectos, la vuelven espectacular y a veces pareciera una especie de “realidad aparte.” Por tanto, los yoremes que comparten otras creencias y no participan de la pajko, son menos populares-por no decir invisibles-para las audiencias y las instituciones indigenistas.

Estos deslices performativos de los personajes sobre su autenticidad cultural y su destreza ritual equiparan la ritualidad con la indigeneidad yoreme. Esto significa que sobresalen aquellos que muestran pericia sobre la ritualidad y conocimiento –aunque sea mínimo- del yorem nokki; por encima de los “yoremes simples”, quienes no participan en la pajko ni se inmiscuyen en el centro ceremonial. Lo que interesa es que los actores muestren los elementos legítimos que avalan su “identidad.”

No obstante, esta farándula sostiene su discurso y polemiza sobre los criterios oficiales de la indigeneidad yoreme a través de los chismes y parodias de sus representantes. Los perfiles de estos actores: su intimidad, relaciones, afinidades políticas, identidades sexuales y presencia en las instituciones y centros ceremoniales; captan la atención de las audiencias en el mismo nivel de la ritualidad y sus manifestaciones. Pareciera que el indigenismo sinaloense se traduciría en espectáculo, y programas gubernamentales de diversa índole; que las discusiones sobre la indigeneidad yoreme, podrían traducirse en la identidad e idiosincrasia compleja de sus representantes.

La presencia de esta farándula sería una evidencia concreta de la influencia indigenista, su simbiosis con la lógica desarrollista, la política local y los movimientos mesiánicos. Quedará como asunto pendiente determinar la existencia de públicos de la

indigeneidad yoreme antes de los años setentas. No obstante, su discurso no sigue un guion cronológico del indigenismo, las políticas culturales y el clientelismo. Retoma ideas de diferentes fuentes y épocas y las entextualiza, es por ello que las posturas más arcaicas sobre la ritualidad yoreme, son también contemporáneas y no están arraigadas a un sitio particular, sino al performance de los actores.

Por último, esta tesis ha puesto de manifiesto como las audiencias de la indigeneidad yoreme son tan complejas como las identidades. Opacan esas voces que deliberadamente han evitado la publicidad por motivos que hasta este momento todavía no se han explorado. Recrean la creencia y percepción de que existe una ritualidad prístina y auténtica, pero también proyecta el lado perverso de sus personajes y sus habilidades para encarnar una indigeneidad que a veces pareciera ser una ocurrencia individual, que se traslapa en ese contexto ambiguo y ambivalente.

## Referencias bibliográficas

Abercrombie, Thomas (1991), "To Be Indian, To Be Bolivian: Ambivalence and Ambiguity in the Construction of Ethnic and National Identities in Bolivia". En J. Sherzer, & G. Urban (Eds.), *Nation-States and Indians in Latin America* (pp. 95-130). University of Texas Press.

\_\_\_\_\_ (1998) [2006], *Caminos de la memoria y el poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institut français d'études andines. Generado el 31 octubre 2016, en <http://books.openedition.org/ifea/5247>

Agha, Asif, (2005), Voice, Footing, Enregisterment. *Journal of Linguistic Anthropology*, 15(1), 38-59.

\_\_\_\_\_ (2015), "Chronotopic Formulations and Kinship Behaviors in Social History" en *Anthropological Quarterly* 88(2): 401-415.

Aguilar Ros, Alejandra (2008), "Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la semana santa en San Andrés Cohamiata" en Argyriadis, Kali et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco; México DF: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines. Guadalajara: CIESAS Occidente, ITESO.

\_\_\_\_\_ (2016), "Strategies for Resistance and the Negotiation of Cultural Goods in Wixaritari Shamanism: Processes of Articulation" en De la Torre Castellanos, Ángela Renée, Gutiérrez Zúñiga, María Cristina del Refugio y Juárez-Huet, Nahayeilli (Coords.), *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*, Brill, Boston, pp. 127-150.

Aguilar Soto, César (1998), *Política Agraria y empresarios agrícolas en Sinaloa, 1940-1958*. Tesis de maestría en historia. Universidad Autónoma de Sinaloa.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953) [1991], *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*. Ciudad de México: Gobierno del Estado, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista (INI).

Alonso Bolaños, Marina (2008), *La "invención" de la música indígena de México: antropología e historia de las políticas culturales del Siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sb.

Alzate, Rubelia (1977), "El desenvolvimiento de la estructura del poder en una comunidad agraria." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 23(88), 53-80

Anaya Muñoz, Alejandro (2003), "La política del reconocimiento en Oaxaca: la preservación de una gobernabilidad priísta y el desarrollo del proyecto de autonomía

indígena en el Estado” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* vol. XXIV, N° 96: 267-304.

Araiza Hernández, Elizabeth (2016), *El arte de actuar identidades y rituales. Antropología del teatro indígena en México*, Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán.

Artaud, Antonin (2001), *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa.

Austin, John (1996), *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Bajtín Mijail (1981), “Discourse in the Novel” en *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Michael Holquist, ed. Caryl Emerson y Michael Holquist, trad. Pp. 259–422. Austin: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_ (1984), *Problems of Dostoevsky’s Poetics*. Caryl Emerson, ed. y trad. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barth, Fredrick (1968/1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.

Bateson, Gregory (1972) [1998], *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Argentina: Ed. Lohlé Lumen.

Baudrillard, Jean (2005), *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairos.

Bauman, Richard y Charles Briggs (1990), “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”, en *Annual Review of Anthropology*. Vol.19, Pp. 59–88

Beals, Ralph (1930) [2016], *Etnografía del noroeste de México, volumen 2*. México: Siglo XXI Editores, El Colegio de Sinaloa y el INAH

\_\_\_\_\_ (1932), “Aboriginal Survivals in Mayo Culture.” *American Anthropologist*, 34(1), 28-39.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972), El concepto de indio en América, una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. Vol. 9, Pp. 105-124.

\_\_\_\_\_ (1981) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

Boas Franz (1889), “On alternating sounds.” *American Anthropologist* 2 (1), 47-54.

Briggs, Charles (1993), Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal American Folklor*, 106(422), 387-434.

\_\_\_\_\_ (1996), “The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition’” en *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 4.

Briones, Claudia (Comp.) (2005), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

\_\_\_\_\_ (2007), “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 55-83: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia.

\_\_\_\_\_ (2015) “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘Nacional y Popular’ de la última década” en *Antípoda*. Núm. 21, 21-47.

Butler, Judith (1995), *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*. London: Routledge.

Calderón, Alfonso G. (1976), *Informe de Gobierno*. Documento de trabajo. Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa (AHGS).

Calderón Mólgora, Marco. (2006), “Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940.” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(106), 17-56.

Camacho, Fidel (2011), “La pajko y la Semana Santa: música, ritualidad y mitología entre los mayos de Sonora.” *Antropología. Boletín del INAH*, Num. 95, 59-68.

Cancian, Frank (1976). *Economía y prestigio en una comunidad Maya*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.

Canessa, Andrew (2007), “Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity and Claims to Justice in Contemporary Bolivia” en *Urban Anthropology*, Vol. 36, núm. 6.

Carton de Grammont, Hebert (1986), “La presencia norteamericana en el agro sinaloense en la primera mitad del siglo XX.” *Estudios Fronterizos*, 4(10), 43-61.

Caso, Alfonso (1948), “Definición del indio y lo indio.” *América Indígena* vol. VIII.

Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCTI) (1977, 1982, 1983), *Documentos de trabajo*. Chihuahua: EAHNM.

Ceppek, Michael L. (2009), “The Miyth of Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Inmediacy” en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol.16, núm. 2.

\_\_\_\_\_ (2012), *A Future for Amazonia: Randy Borman and Environmental Politics*. Austin: University of Texas Press.

Comaroff, John L. y Jean (2011), *Etnicidad S. A.* Buenos Aires, Madrid: Katz Editores

Comas, Juan (1953), “Razón de ser del movimiento indigenista” en *América Indígena* vol. XIII.

Crumrine, Ross (1974), *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México: Instituto Nacional Indigenista.

\_\_\_\_\_ (1977), *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to Die*. Tucson: University of Arizona Press.

Cueva Tazzer, Lourdes (2001), *La Educación Socialista en Sinaloa (1934-1940)*. Sinaloa, México: Universidad de Occidente.

Das, Veena (2008), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia.

De la Cadena, Marisol (2009), *Formaciones de Indianidad*. Perú: Envión.

De la Cadena, Marisol y Orin Starn (eds) (2010), *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.

De la Peña, Guillermo (1995), "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo." *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 6, 116-140.

\_\_\_\_\_ (1999), "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada." *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Núm. 1, 1-16.

De la Torre, Renée (2008), "La estetización y los usos culturales de la danza conchera azteca", en Argyriadis, Kali et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco; México DF: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines. Guadalajara: CIESAS Occidente, ITESO.

Delgado, Alfredo (1937), *Informe de Gobierno*. Documento de Trabajo. AHGS.

Delgado Shorter, David (2003), "Binary Thinking and the Study of Yoeme Indian 'Lutu'uria/'Truth.'" *Anthropological Forum*, 13(2), 195-203.

\_\_\_\_\_ (2009), *We Will Dance Our Truth. Yaqui History in Yoeme Performances*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Deleuze, Giles & Guattari, Felix. (2004), *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.

Deloria, Philip. (1998), *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.

Deloria, Vine (1969), *Custer Died for your sins. An Indian Manifesto*. New York: Macmillan.

Derrida, Jacques (1967) [1998] *De la Gramatología*. Siglo XXI, México.

\_\_\_\_\_ (1998), *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

\_\_\_\_\_ (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta.

\_\_\_\_\_ (1989), *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2003), *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.

Díaz, Rodrigo (1993), “Experiencias de la identidad” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 2, Madrid.

Díaz, Marcial & Iturbide, Galdino (1985), *Los pescadores de Nayarit y Sinaloa*. México: CIESAS.

Douglas, Mary (1968), “The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception.” *Man*, 3(3), 361-376.

Erasmus, Charles J. (1952), “The Leader vs. Tradition: A Case Study”, en *American Anthropologist*. Vol. 54, No. 2, Part 1.

Escalona, José Luis (2013), “¿Por qué la antropología sigue atrapada en el tema de la identidad ‘étnica’? Hacia una antropología de la producción de la diferencia.” En *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, de Jorge Uzeta (ed.), 135-160. Zamora: El Colegio de Michoacán.

\_\_\_\_\_ (2016), “Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional.” *Interdisciplina* Vol 4, n° 9, 71-91.

Espósito, Guillermina (2009), “Memorias sobre la entrega de tierras y conformación de una comunidad aborigen en Jujuy”. *VI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas*.

\_\_\_\_\_ (2017), *La polis Colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*. Argentina: Editorial Prometeo.

Fabila, Alfonso (1945), *Las tribus yaquis de Sonora*. Departamento de Asuntos Indígenas.

Figuroa, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos*. México: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.

Florescano, Enrique (2004), *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México: Taurus.

Forster, C., y Chomsky, A. (2006), “Who Is Indigenous? Who is Afro-Colombian? Who Decides?” en *Cultural Survival Quarterly*, vol. 30, núm. 4.

Forte, Maximilian (ed) (2013), *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto: University of Toronto Press

Foucault, Michel (1997), *El Pensamiento del Afuera*. Traducido por Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos.

Friedlander, Judith (1977), *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*. México, FCE.

Friedrich, Paul (1986), *The Princes of Naranja. An Essay in Anthro-historical Method*. Austin: University of Texas Press.

Frye, David (1996), *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town*. Austin: University of Texas Press,

Gabbert, Wolfgang (2004), *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatán Since 1500*. University of Arizona Press.

Galinier, Jacques (2006), "L'anthropologie hors des limites de la simple raison: Actualité de la dispute entre Kant et Herder." *L'Homme*, 179, 141-164.  
<https://doi.org/10.4000/lhomme.24055>

\_\_\_\_\_ (2013), *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya Yala.

\_\_\_\_\_ (2016), *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Gamio, Manuel (1982/1930), *Forjando patria*. México: Porrúa.

Gilbert, Joseph. & Nugent, David (1994), *Aspectos cotidianos de la Formación del Estado*. México: Ediciones Era.

Gill, Mario (1957), *La conquista del Valle del Fuerte*. México: Editorial de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

Giraud, Laura (2006), "El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)", *América Indígena*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano. Vol 52, Núm 3. Pp 6-34.

\_\_\_\_\_ (2011), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

\_\_\_\_\_ (2016), "'Soy indígena e indigenista': repensando el indigenismo desde la participación de algunos, no tan pocos, indígenas." En María Cristina Dos Santos y Guilherme Galhegos Felipe (Coords.). *Protagonismo amerindio de ontem e hoje...* Rio de Janeiro: Paco Editorial.

Gleizer, Daniela y López Caballero Paula (2015), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Ediciones Educación y Cultura.

Goffman, E. (1964). The Neglected Situation. *American Anthropologist*, 66(6, part 2), 133-136.

\_\_\_\_\_ (1979). *Relaciones en Público*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (1970) *Rituales de Interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

\_\_\_\_\_ (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Argentina: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (2006) [1974], *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Gonzales, Christian (2010), “‘Their Souls Are Equally Precious’: Edward Harvey Davis, Benevolence, Race, and the Colonization of Indigeneity.” *Journal of San Diego History*, 60(3), 181-206.

Goodman, Nelson (1978), *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.

Goodwin, Charles (2000), “Action and embodiment within situated human interaction”. *Journal of Pragmatics*, 32: 1489-1522

Gordillo, Gastón (2009), “La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas.” *Revista Española De Antropología Americana*, 39(2), 247 - 262.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (2011), “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la argentina” en *Movilizaciones en disputa e identidades en disputa en la Argentina*. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (coords). Argentina: FLACSO y Ed. La Crujía.

Graham, Laura R. (2002), “How Should an Indian Speak? Brazilian Indian and Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere.” *Indigenous Movements, Self-Representation and State in Latin America*, Jean Jackson y Kay Warren (eds) Pp 181-228. Austin: University of Texas Press.

Graham, Laura y Penny H. Glenn [eds] (2016), *Performing Indigeneity*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Greenberg, James B. (1981), “Social Change and Fiesta Systems in Mexican Indian Communities”. *Latin America Digest*, 15(2), 1-5.

Greene, Shane. (2009), *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

Gregory, Michael (1988), "Generic situation and Register: A functional view of communication". En: J. D. Benson, M. J. Cummings, y W. S. Greaves (eds.), *Linguistics in a Systemic Perspective*, págs. 301-330. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins,

Gregory, Michael y Carroll, Susanne (1981), *Language and Situation. Language Varieties and their Social Contexts*. London: Routledge & Kegan Paul

Griffith, James (1967), "Mochicahui Judio Masks: A Type of Mayo Fariseo Mask from Northern Sinaloa, Mexico", en *Kiva*, vol. 32, núm. 4.

Grisaffi, Thomas (2010), "We are originarios... We just aren't from here: Coca leaf and identity politics in Chapare, Bolivia." *Bulletin of Latin American Research* 29 (4) pp 425-439.

Gumperz J. (1975), *Conversational Analysis of Social Meaning* (with E. Herasimchuk). En M. Sanches & B. Blount (Eds.), *Sociocultural Dimensions Of Language Use*, New York: Academic Press.

\_\_\_\_\_ (1982), *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1982). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1996), *Rethinking Linguistic Relativity* (edited with Stephen C. Levinson) Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1999), "On interactional sociolinguistic method". En: C. Roberts y S. Sarangi (eds.), *Talk, Work and Institutional Order. Discourse in Medical, Mediation and Management Settings*. Berlin: Mouton de Gruyter, págs. 453-471

Gumperz, J. y Hernández-Chaves (1975), "Cognitive aspects of bilingual communication", en Hernández-Chavez-E. y otros (eds.) *El lenguaje de los Chicanos*, págs. 154-64. Arlington: Center for Applied Linguistics.

Hall, Stuart (1984), "Notas sobre la deconstrucción de la cultura popular." En Samuel, Ralph (Ed.). *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93-110). Barcelona: Crítica.

Halliday, Michael A.K, Macintosh Angus y Strevens, Peter (1964), *The linguistic Sciences and Language Teaching*. London: Longmans.

Halliday, Michael A.K. (1978), *Language as a Social Semiotic. The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.

Halliday, Michael A.K. y Hasan, Ruqaiya (1976), (12ª impresión: 1993). *Cohesion in English*. London, New York: Longman.

Halliday, Michael A.K. y Hasan, Ruqaiya 1985 (1998), *Language Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Greelong, Victoria: Deakin University Press.

Harris-Clare, Claudia Jean (2012), *“Hasta aquí son todas las palabras. Ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del Alto Mayo: México: Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura.*

Hill, Jane (1995), “The Voices of Don Gabriel: Responsibility and Self in a Modern Mexicano.” *Narrative in the Dialogic Emergence of Culture*. Dennis Tedlock and Bruce Mannheim (eds) Pp. 97–147. Urbana: University of Illinois Press.

Hodgson, Dorothy (2011), *Being Massai, Becoming Indigenous in Africa: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*. Bloomington: Indiana University Press.

Hymes, Dell H. (1984), “Sociolinguistics: stability and consolidation”, *International Journal of the Sociology of Language*, 45: 39-45.

\_\_\_\_\_ (1986) “Models of the interaction of language and social life”. En: John J. Gumper y Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*. Oxford: Basil Blackwell, págs. 35-71.

Ivy, Marilyn (1995), *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan. Chicago and London*, Chicago: University of Chicago Press.

Jackson, Jean (1989), “Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?” en *Dialectical Anthropology*, vol. 4, núm. 2.

James, William (1897) [2009], *La Voluntad de Creer*. Barcelona: Marbot Ediciones.

Knight, Allan (1990) [2004], *Racismo, Revolución e Indigenismo: México 1910-1940*. [Traducción del inglés, María Teresa Rodríguez López]. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Kockelman, Paul (2004), “Stance and Subjectivity.” *Journal of Linguistic Anthropology*, 14(2), 127-150.

\_\_\_\_\_ (2007), “Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge.” *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 3 375-401

\_\_\_\_\_ (2012), “The Ground, The Ground, The Ground: Why Archaeology is so ‘Hard.’” *Yearbook of Comparative Literature*, 58, 176-183.

\_\_\_\_\_ (2013), “The Anthropology of an Equation: Sieves, spam filters, algorithms and ontologies of transformation.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 33-61.

\_\_\_\_\_ (2016), “Grading, Gradients, Degradation, and Grace: Part 1, Intensity and Causality.” *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. Vol 6, No 2.

\_\_\_\_\_ (2016), “Phenomenology, Materiality and Cosmology: Part 2 of Grading, Gradients, Degradation, and Grace.” *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. Vol 6, No 2

\_\_\_\_\_ (2019), “Being multiversed in the multiverse. Comment on Rees, Tobias.” *Journal of Ethnographic Theory* 9 (1): 200–204

Kroeber, Alfred (1925), *Handbook of the Indians of California*. Government Documents and Publications. 8. [https://digitalcommons.csumb.edu/hornbeck\\_ind\\_1/8](https://digitalcommons.csumb.edu/hornbeck_ind_1/8)

Labov, William. (1983) [1972], *Modelos sociolingüísticos*. Madrid, España: Cátedra.

Lazzari, Axel (2010), “Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa.” *Luchas indígenas e identidades en disputa en Argentina: historias de invisibilización y emergencia*. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (coords). Buenos Aires: La Crujía.

\_\_\_\_\_ (2018), “Domesticar, conquistar, reparar. Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena.” *Etnografías contemporáneas*. 63–80. Argentina: Universidad Nacional de San Martín.

\_\_\_\_\_ (2019), “‘The Indian’ and ‘Politics’: Transgressive Indigeneities in Political Activism before and after State Terrorism in Argentina.” *Journal of Intercultural Studies*. Vol. 40 p. 681 – 699.

Lewis, Oscar y E. E. Maes (1945), “Bases para una nueva definición práctica del indio” en *América Indígena* vol. 5.

Liffman, Paul (2007), “Museums and Mexican Indigenous Territoriality,” en *Museum Anthropology*, vol. 30, Núm 2, pp 141-160

Lomnitz, Claudio (1995), *Las Salidas del Laberinto*. México: Editorial Planeta.

\_\_\_\_\_ (1999), *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Planeta.

López Aceves, Hugo (2007), “Los mayos de Sinaloa. Esbozo etnográfico regional.” *Cuicuilco*, 14(39), 11-33.

López Austin, Alfredo (1973), *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.

López Austin, Alfredo y López Lujan, Leonardo (1996), *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2009), *Monte Sagrado, Templo Mayor*. México: INAH, UNAM, CONAULTA.

López Caballero, Paula (2016), “Pistas para pensar la indigeneidad en México”, en *Revista Interdisciplina*. Vol 4, núm. 9 mayo-agosto 2016.

\_\_\_\_\_ (2017), *Indígenas de la Nación: etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

López Caballero, Paula & Acevedo Rodrigo, Ariadna (2018), *Beyond Alterity: Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

\_\_\_\_\_ (2021), “Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity” en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26(61).

López Morales, Humberto (1989), *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.

López, Rick A. (2001), *Crafting Mexico: Intellectuals, Artisans, and the State after the Revolution*. Ph. D. Dissertation. Yale University.

López, Velasco, Vicente Paulino (1989), *Y surgió la unión: génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*. Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.

Loyo, Engracia (1996), “La empresa redentora. La casa del estudiante indígena.” *Historia Mexicana*, 46(1), 99-131.

Lucero, José Antonio y María Elena García (2007), “Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo” en *Formaciones de indianidad*. Marisol de la Cadena (ed) Perú: Editorial Envién.

Lumholtz Carl (1903) [2011], *México desconocido*. España: Nabu Press.

Luna, Xilonen y Amparo Sevilla (2011), “Entrevista a Bernardo Esquer López”, *Culturas Indígenas*, boletín de la Dirección General de Investigación y Patrimonio Cultural, vol, 3, núm. 6, pp.8-13.

Macías, Pablo (1945), *Informe de Gobierno*. Documento de Trabajo. AGHS.

Marcus, George (2001), “Etnografía en/del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal.” *Revista Alteridades*, 11(22), 111–127.

Marín, Fausto (1949), “Sentido y alma de Sinaloa.” *Letras de Sinaloa*. Núm 12.

Martinez Novo, Carmen (2006), *Who Defines Indigenous? Identities, Development Intellectuals and the State in the Northern Mexico*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

Martínez Sánchez, Francisco (1999), "El primer partido político indígena en México" en William Assies et.al. (eds) *El reto a la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán

Medina, Andrés (1973), "El proceso de cambio político en un pueblo tzeltal." *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Núm. 51, 5-20.

\_\_\_\_\_ (1979), "Indigenismo, lucha de clases y partidos políticos, reseña de una mesa redonda." *Antropología y Marxismo*, Núm. 1, 45-60.

Medina Melgarejo, Patricia [coord.] (2007), *Nuestros Calendarios y Mapas cuentan Nuestras Historias*. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Mejía Piñeros, María Consuelo & Sarmiento Silva, Sergio (1991) *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.

Meintjes, Louis (2017), *Dust of the Zulu: Ngoma Aesthetics after Apartheid*. Durham: Duke University Press.

Metz, Brent (2012), "El Laberinto de la Indigenidad: cómo se determina quien es indígena maya ch'orti' en Guatemala y El Salvador" en *Reflexiones*, vol. 91, núm. 1.

Millán Elena (1949), "Los Mayos de Sinaloa." *Letras de Sinaloa*. Núm 12.

\_\_\_\_\_ (2004), *El tambor sagrado*. Culiacán: Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa.

Moctezuma, José Luis (2015), *Huyya Annia: la matriz del mundo*. México: INAH.

Montemayor, Carlos (2000), "La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales." *Desacatos*. núm. 5, pp 95-106.

Muehlmann, Shaylih (2013), *Where the Rivers Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Duke University Press.

Munoz, María L. O. (2016), *Stand up and Fight: Participatory Indigenismo, Populism, and Mobilization in Mexico, 1970–1984*. University of Arizona Press.

Myers, Fred (1994), "[Culture-Making: Performing Aboriginality in the Asia Society Gallery](#)", en *American Ethnologist* 21(4) pp 679-699.

Ocampo, Estela (2011), *El fetiche en el museo: aproximación al arte primitivo*. Madrid, Alianza Editorial.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998), *Los mayos. Alma y arraigo*. Los Mochis: Universidad de Occidente/Centro de Estudios Etnográficos y Desarrollo Comunitario A.C.

O'Connor, Mary (1989), "The Virgin of Guadalupe and the Economics of Symbolic Behavior", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 28, No. 2.

Padilla Ramos, Raquel (1995), *Yucatán, fin del sueño yaqui, El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Page, Ross L. (s/f), *Memorias*.

Paine, Robert (1967), "What Is Gossip About? An alternative Hypothesis." *Man, New Series*, 2(2), 278-285.

Paz, Alejandro (2009), "The Circulation of Chisme and Rumor: Evidentiality and Authority in the Perspective of Latino Labor Migrants in Israel." *Linguistic Anthropology*, 19(1), 117-143.

Peirce, Charles (1997), *Escritos filosóficos*, vol. I. Fernando Carlos Vevia Romero (trad.). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Perley, Bernard (2011), *Defying Maliseet Language Death: Emergent Vitalities of Language. Culture and Identity in Eastern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Pratt, Mary Louise (2010), "Epílogo: la indigeneidad hoy" en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.

Puig Cassauranc, (1927), "Una visión del México Nuevo" en: *La cosecha y la siembra*, s/pi.

\_\_\_\_\_ (1927), "El problema de la Educación de la Raza Indígena", "Cómo son y por qué son así nuestras Escuelas Rurales" en *La cosecha y la siembra*, s/pi, 237-272.

Quevedo Castro, Rosario (1996), *La lucha por la tierra en Sinaloa 1970-1976*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma de Sinaloa.

Quintero, Filiberto Leandro (2007), *Historia Integral de la Región del Río Fuerte*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Ramírez, Rafael (1932), *Curso de Educación Rural*. México: DAPP.

Ramos, Alcida (1998), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Rappaport, Joanne (1990), *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reid, Ian [ed.] (1987), *The Place of Genre in Learning*. Geelong, Victoria: Deakin University Press

Reid, T. B. W. (1956), "Linguistics, structuralism and philology", *Archivum Linguisticum*, Vol 8, Núm 28.

Rees, Tobias (2018), *After Ethnos*. Durham: Duke University Press.

Robertson, Thomas (2003), *Utopía en Sinaloa*. México: Siglo XXI

Rodríguez, Mariela (2016), "'Invisible Indians,' 'degenerate descendants'. Idiosyncrasies of mestizaje in Southern Patagonia." *Rethinking Race in Modern Argentina*. Paulina Alberto y Eduardo Elena (coords). Cambridge: Cambridge University Press.

Rozat Dupeyron, Guy (2002), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Jalapa: Universidad Veracruzana.

Rubio, Baldemar (1978), *Las invasiones de tierra en Sinaloa*. Culiacán: Ed. UAS.

Rus, Jan (1995), "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869". En Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: UNAM/CIESAS

Sáenz, Moisés (1933) [19882], *México íntegro*. México, Secretaría de Educación Pública-Dirección General de Publicaciones y Bibliotecas,

Saldívar, Emiko (2008), *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Plaza y Valdés.

Sánchez Pichardo, Pablo C. (2011), *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*. México: El Colegio de Michoacán.

Santos Cenobio, Rafael (2015), "El Estado mexicano y el proceso de evangelización educativa en el norte de Sinaloa, 1930-1940." *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Vol 17, Núm 25, pp 139-161.

Sarmiento Silva, S. (1985), "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista." *Revista Mexicana de Sociología*, 47(3), 197-215.

Schechner, Richard (1985), *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

\_\_\_\_\_ (1988), "From the ritual to theater and back" en *Performance Theory*. Routledge: New York.

\_\_\_\_\_ (2000), *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas-UBA.

Schobert, Blanca L. (1987), *Historia de la SICAE "Emancipación proletaria" de RS*. Tesis de maestría en historia. Universidad Autónoma Metropolitana. México, D.F.

Silva Corvalán, Carmen (1989). *Sociolingüística: teoría y análisis*. Madrid: Alhambra.

Soto Carballo, Paulina (2011), *Movimientos campesinos por la tierra en el norte de Sinaloa 1968-1976 (Estudio de caso del Ejido Campo El Tajito)*. Tesis de maestría en historia regional. Universidad Autónoma de Sinaloa.

Spicer, Edward H. (1965), "La danza yaquí del venado." *América Indígena*, 25(1), 117-39.

Taggart James M. (2013), "Humanizando a los mesoamericanos." En José Mercado (Coord.), *La tercera realidad. La Huasteca como espejo cultural*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Tarde, Gabriel (1898/2011), *Las leyes sociales*. Athenea Digital, 11(1), 255-272. Disponible:

<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/848>

Taussig, Michael (1993), *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Editorial Nueva Imagen.

\_\_\_\_\_ (1997), *The Magic of State*. London: Editorial Routledge.

\_\_\_\_\_ (2010), "What do Drawings Want?" *Culture Theory and Critique*, Fall, 263-274.

Taylor, Analisa (2009), *Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination: Thresholds of Belonging*. Tucson: University of Arizona Press.

Tsing, Anna (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Turner, Victor (1985), "Prólogo." *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ure, Jean (1982), "Introduction: Approaches to the Study of Register Range". *International Journal of Sociology of Language*, Vol 35, pp 5-24

Vanderwood, Paul J. (2003), *Del púlpito a la trinchera. El levantamiento religioso de Tomóchic*. México: Taurus.

Vaughan, Mary Kay (2001), *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930 – 1940*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez León, Luis (1992), *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA.

\_\_\_\_\_ (2010), *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2012), “Las texturas del pasado. Una historia del pensamiento arqueológico en Chihuahua, Francisco Mendiola Galván”. *Alteridades*, Vol 22, Núm 43.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004), *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol 2, Núm 1.

Warman, Arturo (1978), “Indios y naciones del indigenismo”, en *Revista nexos*, núm 2. México.

Warner, Michael (2008), *Públicos y Contrapúblicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Warren, Kay y Jean Jackson (eds) (2002), *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Weidman, Amanda (2014), “Anthropology and Voice.” *Annual Review of Anthropology*. Vol. 43:37-51

Wolf, Eric (2001), *Figurar el poder*. México: CIESAS

Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Editorial Gedisa: Barcelona

Zamorano, Gabriela (2017), *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Nebraska: Lincoln: University of Nebraska Press.

Zazueta Manjarrez, Carlos (1980), *Estructura y mecanismos de control interno en una Federación de Comunidades Indígenas en el norte de Sinaloa*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. ENAH.