

INTRODUCCIÓN

Los autores de estas líneas, recopiladores del cuerpo narrativo que hoy se publica, presentamos a la comunidad antropológica y al lector no especializado, relatos que resultan del diálogo con especialistas rituales y miembros de diversos poblados *yoremes* o *mayos*¹ del sur de Sonora.

Los mitantes —es decir, quienes emiten el mito— fueron entrevistados en el contexto de nuestros respectivos trabajos de campo en la zona, a la cual regresamos, casi todos los años, desde nuestros inicios en 2002 y 2014, respectivamente, y a la fecha.

Los textos aquí presentados fueron obtenidos del cúmulo de actividades realizadas con propósitos de investigación de diversa índole y a la luz de algún objetivo particular (es decir, ajenos a la mera recopilación de narrativa mítica). Sin embargo, su autenticidad ha sido verificada con base en trabajos que nos anteceden, así como en nuestro conocimiento y experiencia etnográfica; en lo particular, a partir de la observación directa de procesos rituales de diversas comunidades *mayos* en las que el relato mítico verbal establece relaciones de oposición y de identificación a niveles explícitos e implícitos,² y del contacto

1. *Mayo* fue el vocablo empleado por los primeros misioneros para designar a los habitantes nativos del río que tienen el mismo nombre. Éste proviene de la lengua vernácula y su traducción al español es “término”. Según el jesuita Pérez de Ribas (1576-1655), los naturales del río Mayo estarían confinados a sus límites debido a las guerras habidas con sus vecinos, quienes no los dejaban “salir” de esta zona (Pérez de Ribas, 1992: 236). A su vez, *yoreme* es traducción de “hombre”, “persona” o “gente”, pero que pasó a usarse como etnónimo, transformándose su significado a “indio”. En este trabajo empleamos algunas denominaciones vernáculas como sinónimo de sus equivalentes en español o que han sido mejor conocidas en este ámbito; por ejemplo, *yori* o *doori* o “mestizo”, y *yoreme* o *mayo*; a su vez, *yori* es el gentilicio usado por los *mayos* y sus vecinos nativos para denominar al invasor y, por extensión, a la población nacional no indígena. La forma plural de la lengua vernácula se indica con el sufijo /im/ si el singular termina en consonante, y /m/ si acaba en vocal (Collard y Scott, 1962: 201). Ciertas palabras se han españolizado, como *yoris* (*doorim*, *yorim*) y *yoremes* (*yoremem*). Las expresiones “indio” y *yori* son de uso frecuente entre *mayos* y mestizos, y sólo llegan a presentar connotaciones negativas de acuerdo con el contexto sociolingüístico, casi siempre cuando la primera es expresada por un mestizo hacia un nativo y, la segunda, cuando la usa un nativo hacia otro nativo.

2. Se recordará que, para Lévi-Strauss (1976), la mitología se expresa a través de dos modos de existencia y a niveles explícitos e implícitos. Mientras que una recurre al lenguaje articulado, otra se localiza en fragmentos del discurso ligados a gestos simbólicos y a fases del propio ritual, entre otros medios con los que se apela a un sistema de representación mítica no verbalizado. Por sus características, este trabajo privilegia la palabra y por ello es necesario precisar una segunda acotación: además de la narrativa mítica verbal explícita, otra se expresa mediante la palabra a niveles implícitos, ya que “toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas [...] permitirá completar el mito o alumbrarlo, pese a que no constituye [...] un acompañamiento ‘obligado’ de él” (Lévi-Strauss, 1968: 14). En este sentido, el universo narrativo sagrado al que aludimos en el título de este trabajo no sólo incluye relatos de hechos tenidos como verídicos y ocurridos en tiempos inmemoriales, también contiene expresiones de mitología implícita de diversa índole: relatos de experiencia, discursos, chistes, entre otros.

estrecho mantenido con algunos de nuestros interlocutores, a quienes solicitamos ampliar el ámbito discursivo de ciertos pasajes narrados que nos parecieron confusos.

Aclaremos que pocos relatos fueron conseguidos en entrevistas informales con personas con las que, desafortunadamente, sostuvimos un solo encuentro. La familiaridad con nuestros interlocutores benefició la fidelidad del registro, al permitirnos utilizar aparatos electrónicos mnemotécnicos durante las entrevistas. Así, la autorización del uso académico de los relatos queda implícita a la luz de la confianza que depositaron en nosotros y en nuestros desempeños profesionales, dos aspectos ampliamente discutidos con varios de ellos durante nuestras primeras entrevistas y cada vez que fue necesario.

Por otro lado, previo a las consideraciones generales sobre historia de los mayos, del estado de la cuestión y del contenido mítico del cuerpo narrativo recopilado, precisamos la coexistencia de dos tipos de escritura que podrían demandar al lector ciertas atenciones particulares. Mientras que la transcripción de las narrativas se presenta en un español vernáculo —pues de manera intencional hemos pretendido mostrar las expresiones verbales usadas por los interlocutores—, también consideramos poner en contexto la relevancia etnológica de la presente publicación.³ Así, un tipo de escritura está elaborada en tono académico y otra, por su propia virtud, transcrita del habla popular. Si bien lo anterior podría implicar una brecha entre los lectores, creemos que, por el contrario, afianza nuestro propósito principal relacionado con la difusión y la promoción del estudio sobre la narrativa mítica verbal de los *yoremes* del río Mayo. En este sentido, las consultas que de esta recopilación se realicen, ya sea como materia de análisis, ya sea con fines de difusión a cargo de colegas, literatos, ilustradores y público en general —acaso miembros de la misma comunidad *yoreme*—, esperamos que hallen lugar.

Esta recopilación es también un homenaje a la tradición oral de los mayos sonorenses, por lo que la dedicamos de manera especial a la memoria de dos connotados interlocutores *yoremes*, excelentes narradores y personas admirables que nos transmitieron parte de la herencia cultural de sus antepasados a través de su palabra y más allá de ésta. A Luciano Espinoza Medina (1964-2017) y a Facunda Gocobachi López (1957-2018), de las comunidades rituales de El Júpare, Huatabampo, y Pueblo Viejo, Navojoa, respectivamente.

Breves apuntes sobre la historia de los mayos

Los mayos, de Sonora y de Sinaloa, y los yaquis, son los únicos grupos autóctonos que persisten de poco menos de una decena de “naciones” ahora extintas —la zuaque, la tehueca, la sinaloa y la conicari entre ellas—, afiliadas cultural y lingüísticamente entre sí, denominadas en la época colonial

3. Aclaremos que, debido a los objetivos de este trabajo, prescindimos de la elaboración de un análisis antropológico de los textos. Sin embargo, remitimos al lector a nuestras investigaciones sobre distintas temáticas de orden mitológico (cfr. Camacho, 2017, 2019; Ballesteros, 2019).

como “cahítas” (Lionnet, 1977: 7).⁴ Éste fue el gentilicio genérico empleado por los jesuitas durante los primeros contactos con los grupos nativos para ubicar una pluralidad de poblaciones políticamente diferenciadas —pero en estrecho contacto en términos de alianza y de guerra— que habitaban esta región en torno a varios afluentes principales “paralelos”.

La distribución territorial histórica evidente de estos grupos comprende el área delimitada en sus extremos norte y sur por los ríos Yaqui (Sonora) y Mocorito (Sinaloa) (Buelna, 1989: vii; Beals, 2011: 198), cuya extensión sureña podría ampliarse hasta el sur de Sinaloa y el oriente de Durango si se incluye un tercer grupo de variantes dialectales conformado por el comanito, el mocorito, el tahue y el acaxee (Moctezuma, 1991: 128). Otras veces, de entre estos últimos, sólo el tahue es integrado a los cahítas, reduciéndose su ocupación hasta Sinaloa (López Aceves, Harriss y Moctezuma, 2010: 189). Opinión distinta es la de Beals (2011: 198), quien precisamente excluye a los tahues de los cahítas debido a una “tajante ruptura cultural”. Asimismo, por lo que respecta al acaxee, siendo: “[...] una forma aberrante del cahita [...] nos hace pensar que la mayor diferencia dialectal era entre los mayos y sus vecinos, con el acaxee, precisamente porque al parecer había un *continuum* dialectal (en donde los extremos presentaban diferencias muy marcadas)” (Moctezuma, 1991: 128).

En el área del río Mayo domina la vegetación propia del bosque espinoso, aunque el paisaje se matiza con el del matorral xerófilo conforme se avanza hacia el Valle del Yaqui y las partes altas de la zona. Los poblados mayos se extienden por una subárea del noroeste mexicano entre los límites de los actuales estados de Sonora y Sinaloa. Sus referentes geográficos extremos de oriente a poniente los constituyen el pie de la Sierra Madre Occidental y la Llanura Costera del Pacífico. Desde lo alto de la sierra descienden los ríos Mayo y Fuerte —afluentes próximos situados cada uno en un estado— que desembocan en el océano y cuyos contornos definieron la sustentabilidad, movilidad y patrón de asentamiento históricos de los grupos de la zona hasta la llegada de los misioneros en las primeras décadas de 1600, pero, sobre todo, hasta la implementación del programa desarrollista del Estado mexicano en los intersticios de los siglos *xix* y *xx* (Moctezuma, 2001: 49-52).

En el Valle del Fuerte hubo cambios importantes entre la población nativa, desde época temprana, que propiciaron su incorporación con pobladores que emigraron desde el Valle del Mayo, dando lugar a los hoy denominados mayos de Sinaloa: “los hablantes de mayo que se movieron hacia Sinaloa fueron influenciados por los tehuecos, sinaloas y zuaques antes de que estos últimos fueran absorbidos [sic] por los nuevos migrantes” (Moctezuma y López, 1993: 279). Con todo, las comunidades mayos más afamadas —antiguos pueblos de misión jesuita—, continúan vigentes en términos rituales en los márgenes de ambos ríos y algunas más en la parte serrana.

4. En el *Arte de la lengua cahita...* la palabra *caita* (*káita*) significa “nada”, “ninguna cosa” (Buelna, 1989: 175), pues así respondían los nativos a los europeos cuando éstos preguntaban cómo denominaban a su idioma (López Aceves, 2007: 15). En este trabajo la usamos para acentuar el parentesco cultural e histórico de estos grupos, tal como lo destacaron Beals (2011) y Lionnet (1977), entre otros autores. El mayo (de Sonora y de Sinaloa) y el yaqui son variantes dialectales de una misma lengua (cahíta), aunque sus integrantes las reconocen distintas, por lo que se ha tendido a tratarlas como “lenguas históricas” (Moctezuma y López, 1991: 218). Un rasgo distintivo entre ambas es que “si un elemento sufijado comienza por *r* o *l*, el yaqui sustituye con mucha frecuencia esta consonante por una oclusión glotal o saltillo” (Lionnet, 1977: 9). Sus respectivos etnónimos dan cuenta de ello: *yoreme*, “mayo de Sonora”; *yoleme*, “mayo de Sinaloa” y *yoeme*, “yaqui”.

Uno de los factores del cambio sociocultural de los mayos después de sus congregaciones y de la expulsión de los jesuitas de los territorios de la Corona española en 1767, concierne a las constantes oleadas de recolonización emprendidas por los gobiernos novohispano y mexicano. Aunque no sin resistencia armada —sobre todo durante el siglo XIX, en el cual yaquis y mayos colaboraron conjuntamente en la defensa de sus territorios—, se dio paso a modificaciones de escala nunca antes vistas en los valles del Mayo y del Fuerte. Se privatizó la propiedad comunal de los pueblos indios y, con ello, se eliminó el bosque espinoso de enormes superficies, y se trasvasó el agua de los ríos en beneficio de la ganadería, el sistema agrícola extensivo y la agroindustria. La concentración de la población mestiza en antiguos pueblos de misión como Navojoa, en el río Mayo, y El Fuerte, en el valle del mismo nombre, además de la sofisticación de las vías de comunicación y transporte, se fraguaron por esta época, despojando a la población nativa de sus asentamientos originarios (Moctezuma, 2001: 49-52).

A partir de entonces se volvió a trastocar la relación que sus habitantes habían reestablecido en la época colonial con sus territorios en términos políticos, ecológicos y rituales. No sólo fueron afectados sus sistemas de organización social y de gobierno de origen novohispano, como el sistema de cargos y las compañías de indios flecheros (Güereca, 2016: 223), también se perjudicaron las prácticas agrícolas de temporal y de riego, cuya separación de estos espacios a nivel familiar es cada vez más patente. Algunas técnicas aborígenes relacionadas con la pesca y la cacería-recolección escasearon, aunque subsistieron entre algunas familias de mayos hasta la primera mitad del siglo XX (Crumrine y Crumrine, 1967: 730). En este contexto histórico fue modificado el universo de significantes de entidades extrahumanas de origen precolombino, incorporando elementos provenientes del catolicismo (Spicer, 1994: 76), cuyo acervo hoy constituye uno de los referentes más evidentes por el que este grupo reclama su derecho a existir.

Actualmente, los mayos conforman la población indígena más numerosa de Sonora y Sinaloa, lo cual contrasta con el hecho de que, amén de los artículos publicados principalmente por el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH, en el que se aborda a los mayos junto a otros grupos indígenas vecinos (cfr. Moctezuma, Aguilar y López Aceves, 2003; Moctezuma y López Aceves, 2005, 2007; Moctezuma, 2014; Moctezuma, López Aceves y Merino, 2015, 2016; entre otros), continúan siendo escasos los trabajos con la extensión suficiente para conformar un volumen ampliamente dedicado a su cosmovisión y sistema religioso. Sin embargo, pueden consultarse las siguientes obras en las que se han tratado asuntos relacionados con la aculturación, la identidad, la música, la estética, el desplazamiento lingüístico y la mitología (Crumrine, 1964, 1974a, 1977; Figueroa, 1994; Ochoa, 1998; Olmos, 1998, 2005, 2011; Moctezuma, 2001; Sánchez, 2011; Camacho, 2019).

Sin duda, se requiere continuar con los estudios sobre este grupo étnico y, de hecho, recién obtuvimos noticias de antiguas poblaciones mestizas de supuesta herencia mayo asentadas en los márgenes de los ríos Sinaloa y Mocorito. Una de ellas —por lo menos— continúa efectuando dramatizaciones rituales pertenecientes al sistema de transformaciones de la macroescuela de teatro

amerindio (cfr. Jáuregui, 2018: 33).⁵ Sin embargo, es preciso valorar con puntualidad dicha información debido al desconocimiento que existe sobre estas poblaciones desde el punto de vista etnográfico. Más aún, no hace mucho que, durante su mandato (2005-2010), el entonces gobernador de Sinaloa, Jesús Aguilar Padilla (n. 1952), declaró desafortunadamente que en el estado no había población indígena representativa! (Manjarrez, 2016).⁶

En este contexto, los mayos ofrecen un panorama peculiar. Si bien han dado muestras fehacientes de su resistencia cultural frente al modelo hegemónico, resta mucho trabajo etnográfico y etnohistórico que posibilite una comprensión profunda de sus procesos de resiliencia, considerando incluso su última rebelión armada en contra del gobierno mexicano emanado de la Revolución en época tan tardía como enero de 1940 (cfr. Ortega y Casasola, 1939; O'Connor, 1989; Gordillo, 2005; Bantjes, 1998; Almada, 2009; Jáuregui, 2016). A la par, ha existido cierta ideología academicista —manifiesta desde sus primeros etnógrafos, como Hrdlička (1904), Basauri (1940) y Beals (2016)— con tendencia a imaginarlos como sujetos pasivos, meros receptores de influencia externa frente a su proceso de etnización. Los propósitos de esta ficción ya han sido abordados por Jáuregui (2016: xxiii).

Estos contrastes se acentúan hasta nuestros días en el estudio antropológico de los mayos respecto a la recopilación, traducción, transliteración, publicación, difusión y análisis de su acervo intelectual sobre narrativa mítica verbal. Sin embargo, antes de caracterizar este punto —con lo que esperamos contribuir parcialmente a su disipación con el presente material— ponemos en perspectiva los antecedentes y la singularidad del número de *Rutas de Campo* que el lector tiene en sus manos.

La mitología verbal (recopilada y publicada) de los mayos de Sonora

Entre las publicaciones sobre narrativa cahíta destacan el estudio de Olavarría (1987) sobre las cosmogonías de los grupos indígenas del noroeste; las compilaciones de Mondragón, Tello y Valdéz (2002) y del Programa de Desarrollo Cultural Yoreme (2005) que muestran versiones de narraciones yaquis y mayos adaptadas para el público general. Beaumont (2002, 2003) —fraile capuchino— en su empeño por fomentar una “evangelización inculturada” entre grupos indígenas del noroeste,⁷ ha publicado un “catecismo” yaqui y otro mayo, cada uno de los cuales muestra relatos míticos bajo el título de *Leyendas*. El trabajo de Olmos (2005) concierne a la mitología verbal y a la estética de los grupos nativos del noroeste, en los que presenta apartados dedicados a los grupos yaqui y mayo.

5. De acuerdo con Jáuregui (2018: 33), la Judea, una de las escenificaciones rituales más importantes que se fundamenta en el culto solar durante el equinoccio de primavera y de un marcado catolicismo tridentino, se extiende por la vertiente del Pacífico —desde el valle de Atemajac, en Jalisco, y el Cañón de Juchipila, en Zacatecas— hasta Arizona.

6. Agradecemos los valiosos conocimientos que Alberto Durán Iniestra —arqueólogo y etnógrafo de los mayos de Sinaloa— nos compartió sobre el drama ritual de las poblaciones mayos y mestizas de ascendencia indígena no reconocidas oficialmente en Sinaloa, así como sobre la inoportuna opinión del exgobernador de ese mismo estado.

7. Este tipo de reevangelización promueve la práctica de la liturgia católica conjuntamente con las formas locales de acceso a lo sagrado, lo cual implica la cooperación entre sacerdote y líderes religiosos indígenas para celebrar lo mismo la misa que los rituales nativos. Esto también confluye en una política de rescate asociado a todo tipo de conocimiento tradicional (Hope, 2006).

Los estudios sobre los yaquis proporcionan la fuente principal de narrativa mítica verbal cahíta. Por ello, y sin pretensión de ser exhaustivos, mencionaremos algunos de los trabajos más notables: la monografía elaborada durante el cardenismo en la que se presentan relatos de tradición oral bajo el título de “cuentos” y “leyendas” (Fabila, 1978); una recopilación de narraciones orales transcritas por Giddings (2008) durante la década de 1940 entre pobladores yaquis sonorenses y sus descendientes radicados en Tucson; el estudio de Painter (1986), quien también trabajó entre los yaquis de Arizona durante casi cuatro décadas desde los años treinta, destacado por la gran cantidad y calidad de información obtenida de primera mano; y, en especial, el estudio analítico de Olavarría (1990) basado principalmente en los trabajos de Giddings y de Fabila antes mencionados. El trabajo de Silva *et al.* (2009), presenta una muestra importante de narrativa yaqui en la lengua vernácula con su respectiva traducción al español.

No es tampoco extraño que sea el yaqui la variante lingüística mejor estudiada de las que integran el conjunto cahíta. El *Diccionario yaqui-español y textos...* (Estrada, Buitimea, Gurrola, Castillo y Carlón 2004: 309-390) muestra narraciones yaquis de diversa índole acompañados de un análisis lingüístico, algunos de cuyos autores continúan colaborando conjuntamente para realizar análisis sobre expresiones lingüísticas en yaqui (Estrada, Silva y Buitimea, 2009). Asimismo, se encuentran los trabajos de Guerrero (2009, 2012, 2019, entre otros; Guerrero y Gutiérrez Aranda, 2011), quien ha realizado valiosos análisis lingüísticos sobre narrativa y tradición oral yaqui; y, desde luego, el copioso trabajo de Moctezuma (1987, 1989, 1991, 2001, 2013, 2015, entre otros), quien ha tratado ambas lenguas, yaqui y mayo, desde la ecología política y la lingüística: algunas obras también dan cuenta del panorama actual sobre el estudio lingüístico de las lenguas yaqui y mayo (Moctezuma y Hill, 2001; Guzmán y Moctezuma, 2007; Dakin y Moctezuma, 2014).

En los últimos años continúan publicándose aspectos de narrativa mítica yaqui con su correspondiente análisis. Algunos tópicos de mitología se han abordado con relación a la producción musical (Varela, 1986; Olmos, 1998); al sistema ritual (Olavarría, 2003); a las nociones de persona, cuerpo y los sistemas terapéuticos tradicionales (Olavarría, Aguilar y Merino, 2007, 2009), y a la construcción social del espacio (Lerma, 2014).

Por lo que respecta al caso mayo, los textos clásicos analíticos sobre mitología verbal y no verbal corresponden a Beals (2016), Crumrine y Crumrine (1967, 1970), Crumrine (1973, 1974a, 1986, 1991, 1997a, 1997b) y Ochoa (1998). También destaca el aporte de Makarius (1972), a quien —si bien no realizó trabajo de campo en México— reconocemos el que haya proyectado la discusión del caso *yoreme* —a partir de un diálogo sostenido con Crumrine (1969, 1974b, 1983)— a un nivel de comprensión temática (cfr. Makarius, 1969, 1970, 1972, 1974, 1983). Esto debido a que señaló algunas directrices, como la violación del tabú de la sangre, para poner en contexto la gestualidad, mímica y máscara de ciertos personajes rituales cahítas con relación a las narrativas míticas sobre el *trickster*⁸

8. El *trickster* o “embaucador” es una figura mitológica relacionada comúnmente con la travesura, la broma y la burla. Para Pouwer (1981), el *trickster* condensa relaciones de ambigüedad, ambivalencia y contradicción. A su vez, Makarius (1969, 1970) supuso al *trickster* como personaje mítico violador de tabúes, vinculado con el contacto de la sangre de un consanguíneo y, en especial, con la sangre menstrual.

de diferentes grupos autóctonos de África, Oceanía y América, así como de grupos amerindios de Estados Unidos.

Entre los estudios más recientes dedicados a la tradición oral de los mayos se encuentra el de Rayas Aldana (2005), quien presenta relatos de diversa índole de los habitantes del poblado de Juan José Ríos (Guasave, Sinaloa). En él se puede verificar la prosa prolífica de sus lugareños ante eventos de los más comunes, rememorados y de encuentro con lo sagrado.

En lo general, con excepción de trabajos como los ya citados de Mondragón, Tello y Valdéz (2002), del Programa de Desarrollo Cultural Yoreme (2005), de Beaumont (2003), de Olmos (2005) y de otros escritos menores de acceso limitado o en los que en el desarrollo de un tema particular se presenta alguna narrativa notable —como Chávez, Gómez y Rodríguez (s.f.), Matuz (coord., s.f.), Varios autores (1999), Yucupicio (2003), Buitimea (2007), Cruz (2012) y Gómez (2013)—, hoy en día casi no existe estudio o recopilación exhaustiva inédita de fácil acceso sobre la narrativa mítica verbal contemporánea de los mayos sonorenses ni sinaloenses.

La difusión y publicación de las incipientes referencias analíticas explícitas con respecto a su literatura oral (Olavarría, 1987: 250-254; López Aceves, 2011, 2013) provienen, en su mayoría, de los etnógrafos clásicos de los mayos (Beals, 2016; Crumrine, 1973, 1974a; Ochoa, 1998) o de textos privados que datan de hace algunos años y que fueron dados a conocer por Olmos (2005: 229 y ss.). Acaso entre los nuevos estudios que han actualizado, documentado y emprendido un análisis sobre mitología verbal recogida en campo por los propios etnógrafos, se encuentran los trabajos de Sánchez (2011, 2013, 2021), Camacho (2013, 2015, 2017, 2019), Ballesteros (2019) y Mora (2020). Mención especial merece el trabajo de Vázquez y Aguilar (2019), producto “de más de treinta años de trabajo continuo” (Vázquez y Aguilar, 2019: 15), en el que presentan diez narrativas transcritas de la lengua vernácula con su correspondiente traducción al español.

Por otra parte, si se ha avanzado lo suficiente en la recopilación y difusión de la mitología verbal de los mayos, falta considerar que ésta ha presentado una forma peculiar de reproducción en ciertas antologías: en lo que quizá sea la última gran reunión publicada de mitos indígenas de gran parte del país (Ramírez, 2014a, 2014b, 2014c y 2014d), para la cual la autora consultó cerca de mil quinientos textos (Ramírez, 2014a: 12), sólo existe una referencia a la literatura oral de los mayos (Ramírez, 2014b: 115-116). Se trata de una adaptación que Ramírez realizó basándose en la adaptación que a su vez hiciera Olavarría (1987: 252-254) de varias narraciones mayos sonorenses recogidas de viva voz en la década de 1960 por Crumrine (1973: 1136 y ss.; 1974a: 45-46). Con ello, más que reproducirse por escrito, la palabra original de los narradores *yoremes* ha tendido a ser representada e interpretada. Además, en más de medio siglo es innegable un cambio intergeneracional en la población *yoreme*, cuyos narradores continúan reproduciendo —aun en español— la estética y el contenido mitológico propios de las grandes narrativas, según esperamos demostrar en este trabajo.

Si bien algunos relatos parecen dar cuenta de las hazañas de grandes héroes culturales pertenecientes a auténticos ciclos mitológicos (“El Flechador del Cielo”, por ejemplo), tampoco constituyen

un corpus excelso de episodios que, encadenados a una sucesión de eventos cosmológicos, constituyan una gran narrativa; como por ejemplo, el *Popol Vuh* (Recinos, 2013). Lo que hallamos son variaciones sobre diversos temas míticos, cuyo fundamento se repite bajo distintos contextos y personajes en los que se revelan aspectos de un sistema. En este sentido, las narrativas que constituyen esta recopilación fueron seleccionadas y organizadas de acuerdo con cinco temas principales —que más adelante se explicarán—, cuyo contenido determinó una segunda organización del material con base en narrativas menores pero que, debido a los elementos compartidos con aquellas, los alumbran o permiten destacar otros aspectos no contemplados en la narrativa principal.

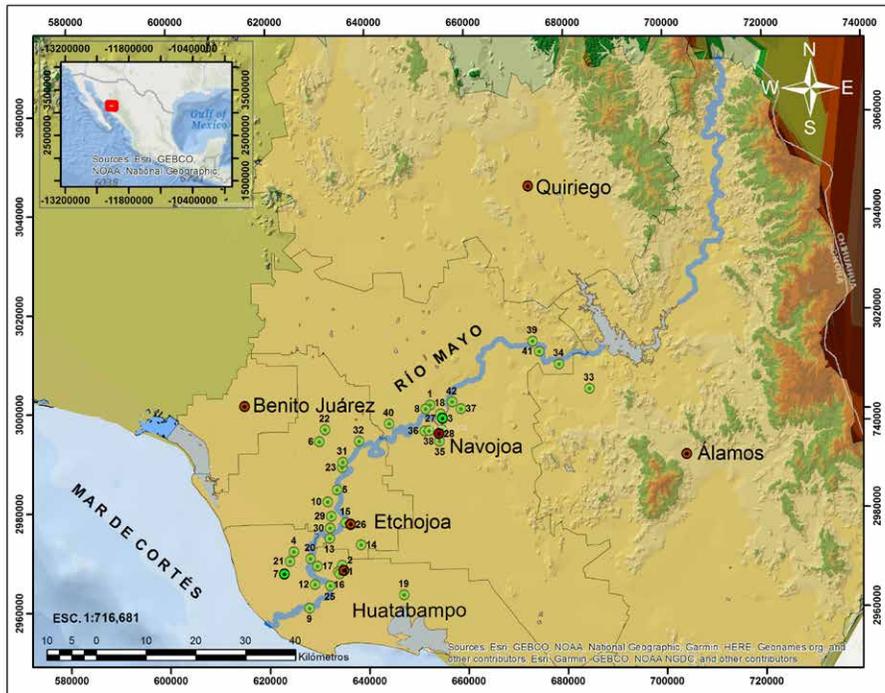
Lo anterior tampoco sugiere que no puedan producirse textos escritos por miembros de las propias comunidades indígenas, donde el ejercicio de escritura se compromete más que la transliteración y traducción de la oralidad sagrada (cfr. Evers y Molina, 1992a). Ejemplo de ello es el *Testamento* de don Alfonso Florez Leyva —indígena yaqui que, ante alguna circunstancia, sintió la necesidad de transmitir por escrito la “historia verdadera” del origen cosmogónico de su pueblo—, en el que se advierten elementos provenientes del Antiguo Testamento y de la narrativa mítica verbal yaqui (cfr. Evers y Molina, 1992b).

En el caso de la narrativa mayo, existe la publicación de las conversaciones que el Consejo de Ancianos de Cohuirimpo mantuvo durante cuatro años con claros intereses políticos (Flórez et al., 2014). Semejante a un comunicado, en él se plasman reclamos al mundo *yori* y se distingue la “ley europea”, asociada con la falsedad, y la indígena, la “ley verdadera”. Se enfatiza que ser *yoreme* es estar como parte de la naturaleza, saber respetar y hablar siempre con la verdad. En esta defensa de su cultura, remiten a aspectos de mitología (el árbol sagrado, el mar, el venado y el panal), otorgándoles significados identitarios, como el que asocia a los ocho cuernos del venado con los “ocho” pueblos originarios mayos, al panal con la familia y la comunidad, entre otros (*idem*).

Finalmente, es importante mencionar que la práctica del registro escrito de distintos aspectos de la cosmología mayo por parte de los *yoremes* es algo que se sigue reproduciendo. Tal es el caso del texto inédito de Hilario Quiñones Osuna (2015), mayo de la localidad de Los Bahuises, Navojoa, quien por su propia voluntad realizó una etnografía de la *Warexma* en Pueblo Viejo (Navojoa), en la que él participa asumiendo el cargo de Pilato. Dicho libro contiene además diversos mitos, así como dibujos del mismo autor que ilustran los relatos y ciertos pasajes del ritual. El título de su obra, *El evangelio según don Pablo*, subraya no sólo la iniciativa creadora y difusora de Quiñones, sino una postura auténtica desde la cual su “costumbre” toma la forma de una palabra sagrada a su modo, una transformación *yoreme* de la historia verdadera, enseñanzas y milagros del Jesucristo bíblico en el río Mayo, cuyo texto es producto de las largas conversaciones que sostuvo con un anciano de su comunidad, don Pablo Jusacamea, quien fungió dieciséis años como *kobanaro* de Pueblo Viejo (Navojoa) hasta su muerte en 2005.

Los ejemplos anteriores yaqui y mayo permiten aclarar que lo que aquí se presenta no pretende sustituir o emular este tipo de escritos emanados desde la comunidad. Si bien éstos pueden generarse a propósito de cuestiones coyunturales en el ejercicio legítimo de su pleno derecho a autogobernarse, o

sobre la base de cualquier otro argumento, existe una diferencia cualitativa entre este tipo de textos y el presente material, tanto en aspectos de registro escrito como en las premisas intelectuales de elaboración.



● 1. Loma del Refugio, Navojoa.	● 22. Bayáorit, Etchojoa.	Simbología Elevación
● 2. La Trinidad, Huatabampo.	● 23. El Rodeo, Etchojoa.	
● 3. Pueblo Viejo, Navojoa.	● 24. Hermosillo. ^[1]	
● 4. La Rueda, Huatabampo,	● 25. La Primavera, Huatabampo.	
● 5. Alto Guayparin, Etchojoa.	● 26. Etchojoa.	
● 6. Buaysiacobe, Etchojoa.	● 27. Colonia Nogalitos, Navojoa.	
● 7. Las Mamas, Huatabampo.	● 28. Navojoa.	
● 8. Los Bahúises, Navojoa.	● 29. Sahuarai, Etchojoa.	
● 9. Los Buitores, Huatabampo.	● 30. Villa Tres Cruces, Etchojoa.	
● 10. La Línea Basconcoabe, Etchojoa.	● 31. Huirachaca, Etchojoa.	
● 11. Pueblo Viejo (Santa Cruz), Huatabampo.	● 32. Jitonhueca, Etchojoa.	
● 12. El Júpate, Huatabampo.	● 33. Osobampo, Álamos.	
● 13. La Bocana, Etchojoa.	● 34. Tres Hermanos, Navojoa.	
● 14. Mabejaqui, Etchojoa.	● 35. Santa Bárbara, Navojoa.	
● 15. Bacame Viejo, Etchojoa.	● 36. Tetanchopo, Navojoa.	
● 16. La Ranchería, Huatabampo,	● 37. El Chivucú, Navojoa.	
● 17. Buiyarumo, Huatabampo.	● 38. El Centenario, Etchojoa.	
● 18. Guaymitas, Navojoa.	● 39. El Tablón, Navojoa.	
● 19. Luis Echeverría, Huatabampo.	● 40. Punta de la Laguna, Navojoa.	
● 20. Zamicarit, Huatabampo.	● 41. Barrio Cantúa, Navojoa.	
● 21. Pozo Dulce, Huatabampo.	● 42. Sivacobe, Navojoa.	

^[1]Capital del estado, localizada a unos 330 km de distancia del Valle del Mayo.

Mapa 1. Localidades indígenas en las que se registraron los relatos y el río Mayo. Elaborado por Arqgl. Pablo Fernando de Jesús Pérez a partir de datos de INPI, 2020.

Por lo que a nosotros concierne, nos hemos limitado a hacer la transcripción de los relatos. Asimismo, la presente compilación emana de múltiples voces —la inmensa mayoría varones— adscritos a una decena de comunidades rituales distintas, y que fueron entrevistados en el ámbito doméstico o en el comunal durante la celebración de ciertas festividades religiosas. Las localidades en las que fueron recopilados los relatos se extienden por toda la zona *yoreme* del río Mayo, desde Las Mamias, municipio de Huatabampo, hasta Osobampo, municipio de Álamos, entre las que existen más de 70 km de distancia (véase mapa 1).

En contraste, la firma de los autores de aquellos escritos semejantes al *Testamento*, se torna relevante desde el momento en que los eventos ahí narrados tienen que ver más con una visión particularizada del mundo. Resultaría interesante continuar con estas diferencias significativas entre un tipo de texto y otro. Sin embargo, por ahora nos parece más apremiante tomar ejemplos semejantes a los escritos de don Alfonso Florez Leyva y de Hilario Quiñones para confirmar la existencia de una gran tradición oral (junto con atisbos de escritura) persistente entre los *yoremes* de Sonora que, desde luego, sigue siendo necesario destacar.

A continuación, intentamos contextualizar este aspecto y, aun cuando los relatos recopilados no fueron recogidos en la lengua vernácula, consolidan la importancia de la presente publicación.

Perspectiva antropológica sobre la narrativa mítica de los mayos

Estudios que nos anteceden en el tema establecen que los mayos no comparten los mitos de origen de sus vecinos yaquis. Quizá lo anterior no tendría mayor relevancia de no ser porque este supuesto tiende a imponer cierto sesgo en las indagaciones posteriores sobre la narrativa mítica de nuestro grupo de referencia, reproduciendo así una imagen ya conocida en la que los mayos aparecen asociados a la idea de carencia o de pérdida frente a sus homólogos yaquis.

A pesar de tener una misma matriz cultural, los mayos no comparten con los yaquis los mitos de origen, aunque señalan que existe un origen común. Este hecho es sobresaliente porque realmente estos grupos comparten muchos rasgos culturales, además de haber experimentado procesos sociales parecidos, entre ellos las luchas armadas en defensa de sus territorios. Esto nos lleva a pensar que los mayos perdieron esos mitos en la medida de su incorporación al modelo nacional, o los yaquis desarrollaron los mitos de origen y territoriales a partir de la búsqueda de un sustento simbólico para fundamentar ideológicamente la defensa de su espacio sagrado (Moctezuma, Olavarría y López Aceves, 2003: 137).

Si bien algunos de estos autores han presentado en artículos más recientes un panorama general sobre mitología de los mayos con información de primera mano (cfr. López Aceves, Harriss, Moctezuma, 2010; Moctezuma, López Aceves y Merino, 2015), este antecedente insoslayable pone en perspectiva la relevancia del presente material.

Aquí el lector encontrará relatos como el de “Juan Venadero”, que narra el origen del Flechador del Cielo, personaje común en la narrativa de yaquis y mayos. De hecho, tanto unos como otros suelen identificarlo con el nombre de “Juan” o, en su lengua vernácula, *Suáwaka* (los yaquis) o *Suawaka* (los mayos), también nombrado entre estos últimos como *Sujjan* o *Sujjuan* (Moctezuma, 2014: 1144; Camacho, 2017: 113). Incluso, entre los yaquis, Beals dio cuenta de que el “jefe de los animales” era referido como *Suawaka*, cuya apariencia se asemejaba a un venado de tamaño pequeño que entre su cornamenta llevaba un panal de abejas. Entre los mayos, el autor estadounidense lo refirió como *Kambúha*, cérvido de hocico o rostro negro (Beals, 2016: 110-111).⁹ Se sabe de la existencia de relatos mayos en los cuales una Vara o un *Kutta Verde* (Palo Verde) es variante del mito de la Vara Parlante, ampliamente conocido entre los yaquis (cfr. Painter, 1986; Spicer, 1994; Crumrine, 1997b; Giddings, 2008; Lerma, 2014; entre otros). Sobre este tema ya se pueden advertir diversas transformaciones con ciertos elementos provenientes de otras narrativas mayos, en las que el mezquite, por ejemplo, a través del llamado del sacerdote, supone una conversión al cristianismo, ahí donde en la narrativa yaqui el mensaje de la Vara Parlante augura una separación entre animales y humanos (cfr. Giddings, 2008; Matuz, s.f.; Camacho, 2019).

Por lo anterior, en contraste con lo enunciado por los autores citados, sostenemos que la narrativa mítica de los mayos sí comparte mitos de origen con los yaquis. Esto lo afirmamos no sólo basándonos en la información aquí presentada, en la que claramente se habla de personajes bastante recurrentes en los relatos yaquis, sino que lo confirmamos convencidos de que muchos de los mitos mayos hasta ahora conocidos, aun cuando no mencionen a uno solo de dichos personajes yaquis, establecen relaciones de transformación con múltiples mitos de este grupo y, como tal, refieren a los mismos temas. En efecto, en los sistemas de representación mítica es necesario trascender lo que se muestra como “evidente” para acceder a principios que operan en niveles más abstractos. Por lo tanto, en nuestra opinión, más allá de introducir una barrera entre ambas tradiciones narrativas con respecto a los mitos de origen, es apremiante realizar estudios comparativos que trasciendan la búsqueda de similitudes manifiestas.

Por otro lado, afirmamos que la historia de los mayos respecto a la defensa de su territorio ancestral frente a los grupos dominantes sí ha incentivado la reproducción de códigos míticos (cfr. Clavero, 1994; Flórez et al., 2014). Más aún, entre los yaquis ya se ha precisado distinguir entre “territorio” y “espacio” para superar los estudios enfocados en su lucha política, mismos que suelen no tomar en cuenta que ésta se deriva de una estrategia más amplia relacionada con la defensa de una compleja concepción sagrada del universo (Lerma, 2014: 39).

Siguiendo con la concepción del espacio y el territorio, en el artículo citado se circunscribe el territorio simbólico de los mayos a sus centros ceremoniales y espacios domésticos, ya que “[...] sólo

9. En la actualidad, entre los mayos tampoco es ajena la imagen de un venado que lleva incrustado entre las astas un panal de abejas silvestres, un “jefe de los venados”, que también puede aparecer con ojos rojos y de capacidades auditivas extraordinarias (Camacho, 2015: 16). Este personaje sale al encuentro de los cazadores para retarlos (véase en este trabajo: “Cacería del venado”). Cabe señalar que una entidad mítica llamada Zipa, protectora de los venados y que porta un panal de abejas silvestres en las astas, es recurrente entre grupos mayenses contemporáneos (cf. Olivier, 2015: 175; Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita, 2019: 23).

determinados elementos del monte conservan de cierta manera su valor sagrado” (Moctezuma, Olavarría y López Aceves, 2003: 142). Si bien es cierto que no existe una delimitación precisa del espacio correspondiente a una “tribu mayo” reconocida por el Estado mexicano —como sí sucede entre los yaquis—, las referencias a una geografía sagrada en tanto “unidad” a lo largo del río Mayo son constantes en la narrativa mítica.

En esta compilación, el lector puede consultar el relato “*Paxkölabampo* y el camino del encanto”. En él se reproduce la idea de una especie de ruta que conecta la costa con la sierra a través de distintos lugares sagrados: aguajes, arroyos, barrancas y, sobre todo, cerros-cuevas, umbrales para acceder al “Poder del Monte”, haciendo mención especial del emblemático cerro del Bayáorit.

En efecto, el Bayáorit es uno de los cerros más importantes en la cosmovisión de los mayos de Sonora. Está ubicado en el centro del Valle del Mayo y su nombre original es *Baa Yaut Kawi*, traducido como “Cerro Autoridad del Agua”. Es el más vistoso de todo el valle, por lo que también se le denomina “Jefe de los Cerros” o “Cerro Mayor”. Todavía en la primera mitad del siglo xx, el Bayáorit estaba rodeado por una gran laguna y en 1913, desde aquel lugar, el guerrillero Miguel Totoligoqui (o *Totoligoqui*, “Pata de Gallo”) dirigió un ataque contra las haciendas recién establecidas en el valle (O’Connor, 1989: 1). Aunque la narrativa mítica sobre este personaje histórico parecería no ser prolífera, su figura está ligada al cerro y, por supuesto, a la defensa del territorio.

El relato “Totoligoqui y Juana Bajeka”, que también forma parte de este número, da cuenta del geosímbolo (el Bayáorit) y de ambos personajes tenidos como héroes por haber luchado contra los intereses colonizadores. El relato es, de hecho, un mito de origen pues Totoligoqui se presenta como portador del mensaje frente a la llegada de los españoles, semejante a como, en el caso yaqui, la Vara Parlante predijo el destino de los seres antediluvianos.

Con todo, el cerro del Bayáorit está lejos de ser el único lugar que condensa este tipo de relaciones en la cosmología de los mayos. Por ejemplo, se afirma que algunos cerros ubicados en las inmediaciones de la ciudad de Navojoa conservan ocultas las armas de los antiguos rebeldes indígenas, o que ciertas cuevas adentradas en las montañas cercanas a Álamos sirvieron para ocultarse del ejército. Las referencias de este tipo nos llevan a cuestionar la opinión de Moctezuma, Olavarría y López Aceves (2003: 141), quienes aseguran que los mayos carecían de un lugar semejante a la sierra del Bacatete que les permitiera refugiarse en tiempos de guerra. Si bien es cierto que el Bayáorit no es comparable en términos estratégicos con la imponente sierra yaqui, es preciso enfatizar que la geografía sagrada de los mayos de ninguna manera se limita a esta microrregión. En cambio, ella se extiende hacia el oriente hasta adentrarse en la formidable sierra de Álamos, incorporando diversos parajes que, como el mismo Bayáorit, operan como haces de relaciones a partir de los cuales la defensa del territorio se funde con los mitos de origen, reproduciéndose en el pensamiento de los *yoremem*.

De manera general, consideramos que la mirada antropológica sigue en deuda con los mayos y los yaquis en tanto no ha proporcionado un análisis comparativo exhaustivo, fundamentado en un trabajo de campo prolongado, incluyendo la observación de los procesos de escenificación y contextos

rituales. Esta misma recopilación no escapa a la crítica debido a que los relatos no han sido recogidos en la lengua vernácula, sino directamente del español, aunque este aspecto lo abordaremos con mayor detenimiento más adelante. A pesar de ello, consideramos que este material contribuye a despertar el interés sobre la narrativa oral de los mayos y a promover los estudios sobre las manifestaciones verbales y no verbales entre los cahítas en tanto elementos de un sistema de transformaciones. En todo caso, se requieren estudios sobre el *Yoremnokki* o lengua mayo, especialmente desde el ámbito de la etnosemántica: estudios con dicho perfil sobre ambos grupos cahítas son precarios.

En este punto aclaramos que en este trabajo no pretendemos elaborar un análisis comparativo sobre mitología. Nuestro propósito es más sencillo: sumergir al lector en un viaje a través de la literatura oral de los mayos de Sonora, la cual continúa reproduciéndose en la vida cotidiana y ceremonial. Esto último justifica el material que ponemos a disposición del público.

Como hemos dicho, si bien un estudio sobre narrativa oral estaría incompleto sin contar con su contraparte mítica no verbal, consideramos cumplido nuestro propósito al presentar esta pequeña muestra del gran acervo intelectual de los mayos.

Finalmente, para concluir con el estado de la cuestión que, a nuestro entender, continúan siendo insuficientes los textos sobre mitología cahíta en el río Mayo, destacamos ciertos aspectos de interés particular en el contenido de esta recopilación. Uno de ellos se relaciona con la presencia de ciertas entidades míticas prácticamente inéditas en el caso mayo —como el “Flechador del Cielo”, mejor conocido como *Sujjuan* o *Sujjan* (cfr. Moctezuma, 2014: 1144; Camacho, 2017: 113), y el *Teémussu*, el monstruo subterráneo vinculado con la Tlantepuzilama, la anciana de dientes de cobre de tradición yutonahua y de otros grupos de distinta filiación lingüística (cfr. Olivier, 2004; 2005)—, hasta con personajes contemporáneos de la cultura popular convertidos en personajes de ficción narrativa. Esto último demuestra la genialidad de nuestros interlocutores, quienes en su labor “mitopoética” reformulan los mitos y los actualizan en función de su contexto social particular (cfr. López Austin, 2003: 274). Dichos casos están representados por los relatos sobre personajes de fama internacional del medio artístico y televisivo, cuyas historias de éxito impactan particularmente en la sociedad local debido los vínculos afectivos que poseen con la región, y cuyas profesiones, cantantes de música grupera o jugadores de béisbol, permanecen en el gusto de los lugareños.

A continuación, damos cuenta de la perspectiva desde la cual partimos para recopilar, de viva voz de nuestros interlocutores, la narrativa mítica verbal, y la manera en que hemos procedido para presentarla al lector, respetando en la medida de lo posible las palabras registradas en grabadoras de sonido electrónicas. Cabe señalar que la mayoría de las entrevistas las realizamos de manera independiente, y otras veces en conjunto; en ocasiones fuimos acompañados por las siguientes personas, a quienes agradecemos sus valiosos aportes: Luciano Espinoza Medina (†), Guillermo Mora Reguera, Emmanuel Ramos Rosales y Pablo César Sánchez Pichardo.¹⁰

10. Sus participaciones intelectuales en el resultado del material recopilado se indican en nota al pie de cada narración. Nuestras intervenciones como entrevistadores también se señalan en la transcripción de las narrativas y, acaso, existe una mínima variación de acuerdo con la forma de transcribir el material recopilado por cada uno de nosotros.

Es importante ponderar nuestro tratamiento del material recopilado luego de la crítica de Morábito (2014) al método de transcripción de la narrativa oral común entre los antropólogos con fines, a decir del literato, meramente documentales o rescatistas (*ibidem*: 24), pero cuyo texto resultante califica de “material crudo y poco hospitalario” (*ibidem*: 8) y de “redacción rupestre” (*ibidem*: 9). Por lo que a nosotros concierne, esperamos destacar las bondades de este método de transcripción sin menguar el interés académico, estético o de difusión.

Recopilación, traducción, transcripción y transliteración de la narrativa mítica

En más de medio siglo de investigación intermitente sobre la llamada “narrativa popular”, ciertos grupos indígenas despertaron el interés de estudiosos con relación a las discusiones académicas de la época acerca de “lo propio” y “lo ajeno” en las culturas amerindias (Miller, 1956: 4). Los mitógrafos pioneros, que recopilaron una muestra importante de narrativa indígena, identificaron la gran dificultad para acceder a ellos, de escucharlos en palabras de sus propios protagonistas. En principio, no era que los pueblos indígenas carecieran de narrativa oral o si ésta se derivaba únicamente de la época novohispana, sino que los relatos pudieran transmitirse a personas ajenas a la comunidad, representadas por el propio etnógrafo (*idem*). Las tareas de recopilación, traducción y transcripción han logrado fijar por escrito aquella oralidad reproducida durante generaciones, cuyo asunto ha hecho correr mucha tinta sobre la forma de acceder a este ámbito por medio de la escritura u otros soportes distintos a aquellos que le dieron origen.

Esto concierne a una de las principales críticas que ha recibido el tratado más completo de mitología amerindia. En efecto, en los siete volúmenes que constituyen las *Mitológicas* —los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* propiamente dicho (Lévi-Strauss, 1968, 1970, 1972, 1976)—, más *La vía de las máscaras* (Lévi-Strauss, 1981), *La alfarera celosa* (Lévi-Strauss, 1986) e *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 1992), el autor evitó deliberadamente hacer uso de mitos provenientes de México y de Centroamérica, reduciendo su presencia a unos cuantos relatos que esporádicamente salpican su magistral obra. Para el autor, dicha omisión se justifica en el hecho de que tales mitos fueron “[...] presentados por letrados, [que] exigirían un prolongado análisis sintagmático antes de hacer cualquier uso paradigmático [...]” (Lévi-Strauss, 1968: 178). Así, los mitos de tradición escrita se diferenciarían de los de tradición oral dado que aquellos habrían pasado por un ejercicio intencional de escritura, transformándose en función de principios muy distintos y volviéndose imperativo clarificar esta diferencia. Por su parte, Leach consideró este planteamiento como una exageración, ya que el método empleado por Lévi-Strauss era igualmente válido para los pueblos que presentaban una mitología de tradición escrita. Así lo demostró en su estudio sobre el Génesis (Leach, 1969).

De alguna manera se reconoce que la información etnográfica e histórica de los pueblos ágrafos —lo mismo que la de los mitos de tradición escrita— ha pasado por un proceso de escritura y de reescritura y, por lo tanto, “las múltiples interpretaciones con fines diversos” que habrían podido

agregarse o haberse cambiado de manera intencional, no abren una grieta abismal entre escrituras “originales” y escrituras “secundarias”. Sobre todo, porque, a decir de Leach, “a pesar de las adiciones y arreglos [...] por parte de los editores, su estructura o patrón de relaciones permanece sin mayores cambios [...] las narraciones del Antiguo Testamento conservan las mismas estructuras a pesar de todas las modas cambiantes en teología” (Leach, *ápod.* Castellón, 1997: 62).

De acuerdo con Castellón, Leach sostuvo que, por encima de cualquier intencionalidad moral o adiciones y arreglos por parte de los editores, existe un “mensaje que no necesariamente fue plasmado de manera intencional por los escritores o editores, es decir, aún sin proponérselo, ellos trabajaron sobre una forma o una estructura a la que se limitaron a quitarle y agregarle nuevos detalles de acuerdo con sus intereses” (*ibidem*: 63). De ahí que las historias presentadas como mitos o los mitos presentados como historias deban trabajarse como unidad, como un texto único, donde los acontecimientos se encadenan a un ordenamiento susceptible del análisis estructural. Pero si esta forma de transmisión de la palabra oral a la escrita fue sostenida por los usuarios de una misma herencia cultural (cuando menos con relación a textos litúrgicos judeocristianos) sin cambios significativos en su estructura durante cientos de años, nos preguntamos si lo mismo ocurre con las plumas de letrados —ajenos a las sociedades de los mitantes— que intervienen el material recopilado de las sociedades nativas contemporáneas con el fin de otorgarles “unidad lingüística y estilística [para acercarlos] al gran público” (Morábito, 2014: 7). ¿En qué medida la estructura que subyace a los textos rebasa las intenciones subjetivas de los editores, sean estos literatos, evangelizadores o etnógrafos? Es difícil establecer una respuesta definitiva a esta cuestión, pues una reflexión sobre este punto requeriría del análisis estructural, tomando como material los textos intervenidos con fines literarios y las narraciones recopiladas en campo, e incluso aquellos textos transcritos por los misioneros siglos atrás.

Con todo, las sugerencias que encontramos en trabajos como el de Morábito nos parecen problemáticas, sobre todo cuando se plantea que, para que el lector no especializado pueda acceder, mediante la escritura, al universo narrativo verbal de cualquier grupo indígena que cuente con una tradición oral propia, debe recurrir antes a los textos reescritos de su pluma —es decir, la de Morábito— y no a las transcripciones. En todo caso, pensamos en la legitimidad para adjudicarse la autoría de narrativas —por muy reescritas que se quieran publicar o reeditar— que han estado ahí, en textos de recopilación o en boca y oídos de los usuarios de sus propios universos narrativos que han sabido transmitirlos con vivacidad y suma belleza. Si bien Morábito acertadamente admite “[...] tener conciencia de la fractura que separa un cuento oral de su plasmación escrita, no con el propósito de atenuarla sino, por el contrario, de no esconderla” (*ibidem*: 12), los temores en cuanto a su ejercicio literario de “traducción” para no cometer “fraude” no se ven en el límite por su manera de proceder, sino por el producto final que dice ofrecer.

Sin embargo, también es cierto que, en la literatura antropológica, al escribir, transcribir, traducir y reescribir la narrativa oral, se emplean —a veces sin aclararlo al lector— algunos de los recursos literarios que estamos cuestionando. Por ejemplo, Olavarría (1987: 247) y Lerma (2014: 46)

“reconstruyen” algunos de sus relatos a partir de dos o más narrativas. Si bien como receptor a veces se cree reconocer “esas versiones tan pronto como lee o escucha las primeras líneas de un cuento” (Morábito, 2014: 13), otras veces no puede ser de esa forma. En todo caso, cualquiera de ambas posibilidades debería ser demostrada durante el proceso de análisis, a partir del manejo del código por parte de quien es ajeno a la cultura que se propone comprender, pues el sentido más profundo no puede revelarse *a priori*.

Por lo que a nosotros concierne, no es nuestro interés disimular las palabras expresadas por nuestros interlocutores “mediante un ejercicio de conservación de la oralidad en un frasco de vidrio” (Morábito, 2014: 16), sino justamente señalar, a través de los signos de puntuación y de otros recursos, que el tipo de narrativa aquí presentada —y que el público tiene oportunidad de leer— fue emitida (y continúa emitiéndose) de viva voz, en contextos rituales o cotidianos, en cuyo caso la veneración y respeto no se opone a la risa, pues ésta también puede ser sagrada. En este sentido, no vemos ningún tipo de menoscabo estético a la manera de registrar el habla de las personas que, comunicándose con el etnógrafo en una lengua que por lo regular no es la vernácula, reproduce para unos oyentes ajenos a la comunidad (y, por lo común, a petición del interesado) imágenes ligadas a un universo cultural sagrado que ellos mismos aprendieron más allá de las palabras.

En este punto admitimos y reconocemos nuestra incompetencia lingüística para comunicarnos en *Yoremnokki* con la mayoría de nuestros interlocutores, quienes nos honraron accediendo a contar-nos en español las historias sagradas que aparecen en este número de la revista. Si bien, durante las últimas décadas los jóvenes han adoptado el español como primera y única lengua, lo cual muestra la amenaza del desplazamiento lingüístico (Moctezuma, 1987), aún en zonas donde el uso de la lengua vernácula está asegurado durante las siguientes dos o tres décadas, encontramos personas de más de 80 años que son bilingües (únicamente conocimos a una mujer de más de 90 años monolingüe del *Yoremnokki* hace más de una década). En este sentido, si bien como apunta Jáuregui “Lo que se requiere es que recopilemos los mitos en la lengua original de su narración para hacer la transliteración y la traducción al español” (Olguín, 2013: 69), en el caso mayo, muchas de estas narrativas están ya, por decir de alguna forma, en su lengua de adopción, la cual opera como “original”.

Durante las narraciones, muchos de nuestros interlocutores *yoremes* reprodujeron diálogos o aludieron palabras precisas en *Yoremnokki*. En un caso, hemos recurrido a algunos diccionarios mayo-español y, precisamente, a la norma de escritura del *Yoremnokki* (INALI, 2017) para verificar la ortografía y hacer la transliteración. En otros casos, sin embargo, fue necesaria la ayuda de dos jóvenes yaquis, Francisco Nicolás Matus Buitimea y Julia Alejandra García Nieblas, quienes nos apoyaron en la tarea de transliteración de palabras de la lengua vernácula.¹¹

Estamos conscientes de que este estudio poco o en nada ayuda al fortalecimiento de la lengua mayo pero, como hemos dicho en líneas anteriores, esta recopilación no nació en el

11. Los traductores leyeron los materiales con la transliteración que hicimos de las palabras en lengua vernácula y reescribieron los textos en lengua vernácula apoyándose de las grabaciones originales. Posteriormente, la redacción final fue cotejada con la norma de escritura del *Yoremnokki* referida anteriormente.

contexto de una investigación lingüística o de rescate del *Yoremnokki*, sino de nuestro trabajo de campo, cuyos primeros resultados etnográficos pueden consultarse en la bibliografía. Reiteramos, entonces, que nuestro propósito principal es difundir la narrativa oral de un grupo amerindio del noroeste de México, el cual requiere de mayores estudios antropológicos (incluidos precisamente los lingüísticos). En este sentido, es justo destacar una vez más la pertinencia y el valor de este trabajo, ya que estas narrativas están ligadas a un presente etnográfico único e irrepetible.

Por otra parte, con relación a la lectura de los relatos, pedimos al público mantener una disposición plena y consciente para acceder al tipo de escritura que hoy ponemos a su disposición. Le invitamos también a que adopte una actitud distinta frente a la que comúnmente tendría ante una novela o un cuento salido de la pluma de destacados literatos. En ese sentido, hemos intentado dar cuenta de aquellos sonidos que, por lo regular, no se especifican, como cuando el narrador recurre al silencio o a sonidos guturales para enfatizar su mensaje: risas o indiferencia, entre otros, y que señalamos explícitamente en las transcripciones mediante puntos suspensivos. También mostramos entre corchetes algunas de nuestras intervenciones, las cuales influyen en el desarrollo de la narración. No dudamos en que este tipo de escritura también le conducirá al lector al disfrute de la narrativa de tradición oral a cargo de mitopoetas excepcionales.

A continuación, exponemos la estructura del material, el cual hemos organizado en torno a cinco apartados temáticos, cada uno de los cuales se compone de una narración inicial dominante —que alude explícitamente a hechos cosmogónicos—, a la que se suman otros relatos secundarios —narraciones de distinta índole, pero que comparten el mismo universo narrativo sagrado— que enfatizan aspectos derivados de aquella. Los cinco apartados temáticos son los siguientes:

- I. El origen del Sol, los bienes naturales y la humanidad
- II. Los humanos y la vida silvestre
- III. El Flechador del Cielo y la Serpiente
- IV. El Dueño del Monte. Los dones del cerro y el *Paxko*
- V. El Viejo de la Cueva. De vaquerías, música y poder

Contenido de los relatos

Lo que presentamos a continuación no es un estudio de mitología verbal y mucho menos de carácter estructural. Tan sólo destacamos algunas aristas a través de las cuales hemos organizado los textos intentando evidenciar algunos de los asuntos coyunturales cuya variación se reproduce en distintos códigos de expresión verbal.

Algunos de los relatos reunidos en este volumen los hemos dado a conocer en nuestros respectivos estudios, en especial con relación a las entidades míticas de Zorra (Camacho, 2017; 2019) y Santiago-Pilato (Ballesteros, 2019), por lo que invitamos a su consulta al lector interesado.

I. El origen del Sol, los bienes naturales y la humanidad

Este rubro se constituye en torno a dos ejes relacionados con el astro solar, el Gran Organizador, cuyo origen o regularidad de su recorrido astral determina el paso de la continuidad a la discontinuidad. Esto se expresa en la disipación de las tinieblas y, específicamente, en la instauración de la alternancia cíclica entre día y noche. La regularidad del ciclo determina las estaciones, donde la alternancia climática se asocia con el comportamiento de algunos animales y con la aparición del maíz.

En el primer eje, sobre el origen del astro solar, tenemos que si el dominio del Sol funda la vida humana, la noche tendrá como figuras emblemáticas a los animales, especialmente de carácter fiero, como la culebra, el coyote y otros personajes pertenecientes a una zoología fantástica. Sus hábitos son contrarios a las normas que rigen la vida en sociedad: cometen canibalismo, incesto, asesinato de consanguíneos, etcétera. Si las reglas del Sol permean la vida en sociedad precisamente durante su paso por el día, el ámbito nocturno será proclive a todo tipo de transgresiones.

En este contexto se circunscribe el relato “Pleito entre Sol y Luna”, puesto que cada astro se define como jefe de su ámbito respectivo. Esta diferencia antitética entre ambos cuerpos celestes ya se había anunciado en el primer relato, “Origen de Sol y Luna”, pues ésta se deriva de la creación del Sol, semejante, aclara el *mitante*, al nacimiento de Eva a partir de una de las costillas de Adán. Aquí hallamos un nuevo código de significantes, opuestos y complementarios, bajo los elementos masculino y femenino. Sol y Luna se originan de un mismo cuerpo cuyo desdoblamiento es réplica de la identificación-oposición entre una persona “pobre” y otra “rica”. Bartolomé denominó “mitología de privación” a la existencia de relatos de tradición oral indígena en los cuales la pobreza “...opera como una estructura subyacente que condiciona la reiterada aparición de ciertos mitemas similares...” (2015: 218).¹² Así, este desdoblamiento temático de la aparición y rivalidad entre Sol y Luna se reproduce en este contexto, invirtiendo aparentemente los papeles de prestigio entre *yoremes* y mestizos. Si bien aquí se otorga un lugar mítico a la pobreza de los mayos frente a la riqueza de los *yoris*, la presencia del “rico” como agente antagónico del héroe cultural que dará origen al Sol, es decididamente de origen precristiano (cfr. Saha-gún, 1969, t. 2: 258-262). Estos desdoblamientos de los protagonistas, cómplices o rivales, alude al tema de los gemelos, donde las situaciones cómicas no podían faltar. Los mayos les confieren poder, pues gozan de un lugar especial dentro la sociedad: hacen crecer las plantas o dañan a distancia, por ejemplo.

Otro ámbito de narrativas relacionado con la oposición-identificación de dos elementos que entran en combinación de alternancias es, justamente, luz y oscuridad. Por ello, en su etapa nocturna el Sol se identifica con el fuego, “como una boya”, dice el *mitante*. Aquí el desdoblamiento se reproduce en el ámbito del templo nativo (la enramada) y del templo católico (la iglesia), a partir de los cuales emerge el poder de los “oficios” —partidarios de “culto al Monte”— y, en especial, del *Paxköla*, el personaje ritual que preside el *Paxko*, el culto nativo solar de carácter predominantemente nocturno (cfr. Camacho, 2017; Mora, 2020).

12. Cursivas en el original.

El segundo eje sobre el movimiento del Sol tiene que ver con el código de los animales, en particular con un pez: el lenguado o la mojarra. En algunas versiones, la forma pleuronectiforme del primero evidencia el acontecimiento cosmológico cuando, al haberse atrevido a nombrar al Sol, fue aplastado por sus compañeros peces, creando así su regularidad cósmica. En otras variantes, es el mismo Cristo que, al ver aproximarse a los fariseos, reemprende la huida y arroja al mar al pescado que se estaba comiendo, donde la forma pleuronectiforme del lenguado es testimonio mítico del mordisco que le diera la divinidad.

El pez es el vértice que permite conectar los relatos de la aparición del Sol con el mitema ampliamente difundido entre los cahítas sobre la petición de lluvia a cargo del sapo. Si bien presentamos diferentes variantes que abonan a la comprensión de este mitema, destacamos la incontinenencia sexual del Sol y la consecuente amenaza de sobrecalentamiento de la Tierra, donde la traída de la lluvia al valle aparece como un elemento de distensión. Al ser un anfibio, el sapo también se muestra como mediador de los espacios acuáticos e ígneos, lo cual lo convierte en el personaje que no sólo trae la lluvia sino también el fuego (cfr. Giddings, 2008: 170; Olavarría, 1990: 53; Programa de Desarrollo Cultural Yoreme, 2005: 65). Por otra parte, es de notar que, a pesar de traer la lluvia, el anuro termina apeándose al ámbito escatológico.

La marcha del Sol queda instaurada a partir de su identificación con Jesucristo, cuya vida, pasión y muerte, entendidas como trayecto, son ejemplo de la vida en sociedad para los mayos. La regularidad cósmica fue posible con su muerte, una vez que la Madre Tierra acepta dejarse labrar por los primeros hombres a cambio de recibir, como alimento, sus despojos mortales. A su vez, los hombres podrán ser “amamantados” con los frutos que ella les proveerá, cerrando así un circuito de transacciones alimenticias entre la Madre Tierra y la humanidad (cfr. Crumrine, 1973: 1143).

La creación del tiempo mediante el curso del astro solar acarrea una serie de consecuencias para producir los alimentos de la Madre Tierra, cuyas señales están depositadas en algunos “animalitos del monte”. La presencia de las hormigas y de las mariposas, por ejemplo, indican el cambio de tiempo. También, destaca la presencia del maíz, cuyo uso ritual ha sido de suma importancia entre los cahítas.

II. Los humanos y la vida silvestre

Aquí destacamos la separación de los humanos de la vida animal, lo cual puede fungir como elemento de disyunción.

Ante el diluvio, el gato montés corre hasta la cúspide de un cerro para salvarse: los animales que lo siguen dan origen a los mayos, mientras que aquellos que permanecen en su sitio no trascienden o se convierten en bestias marinas. En este sentido, si el cerro —el lugar del refugio— se identifica con el templo católico, la vida religiosa se entendería como proceso de humanización o de culturización, un planteamiento ya desarrollado por Crumrine (1973: 1132). Asimismo, encontramos

una separación entre la vagancia de los animales y el sedentarismo de los humanos (Camacho, 2019: 369), cuya disyunción adquiere proporciones más profundas con respecto al mitema del alejamiento excesivo, tabú inverso al del incesto mítico (Ballesteros, 2022: 215). En un segundo relato, ante la llegada de los españoles —aunque, por otra versión, sabemos que se trata de “sacerdotes” (Matuz, s.f.)—, los mayos que no se atrevieron a acercarse a ellos y que permanecieron escondidos detrás de los árboles se transforman en iguanas. Ya López Austin (2009: 25) había identificado el “bautismo” cristiano como un elemento de conversión de los animales a humanos.

Ahora, si la regularidad del Sol implanta una serie de acciones implícitas para producir el alimento, el trabajo mal habido, la cacería excesiva o la flojera se posicionan como antagónicos de la vida social. En un caso, la sobreexplotación del monte mediante máquinas —entendidas como seres monstruosos— es atacada con flechas, metáfora de la producción acumulativa de los mestizos contra la que lidiaron históricamente los mayos (Crumrine y Crumrine, 1967: 716); en otro caso, la figura del holgazán da origen a animales como la tortuga caguama, o a flora como el tabaco. Este tema de la disyunción entre distintos principios sociales de organización también se alude en la creación de cerdos güeros y prietos, implicando el antagonismo entre *yoris* y *yoremes*; previamente, éste ya se había dado entre los propios mayos, entre los que atendieron a Cristo y los que se alejaron de él a su paso por el valle.

Gran parte del comportamiento animal ha sido plasmado en los cantos para la danza del Venado¹³ y, desde luego, en diversas narrativas verbales. El carburo y el zopilote nocturno son parte de estos ámbitos narrativos, lo mismo que el coyote, aunque éste aparece principalmente en los chistes sobre animales. Se trata de un ser poderoso, una especie de brujo que domina a sus presas a distancia, lo cual no impide que también aparezca como tonto frente a animales morfológicamente menos complejos como el pinacate. No es sino a partir de diversos ámbitos narrativos (cantos para la danza del Venado, relatos de experiencia y chistes) que los atributos ambiguos, contradictorios, ambivalentes y complementarios del coyote, lo revelan como *trickster* (véase nota al pie número 8).

En este apartado presentamos narrativas sobre diversos animales, pero destaca el perro como personaje antagónico del coyote, su gemelo. La disyunción entre ambos implica un proceso de culturización, reservando el lugar del monte al coyote en tanto ámbito incivilizado. Ya Crumrine daba cuenta de Caifás-Diablo, quien imita la creación de Dios: si Él crea la “gallina”, el Diablo el “tecolote” (o, véase en este trabajo, si uno crea un “perro”, el otro un “coyote”), y cuya derrota ante Jesucristo le implica retirarse al monte (Crumrine, 1973: 1137-1138). Así, resulta interesante que a una especie de tabaco silvestre se le conozca como “tabaco de coyote” (*wóhi biiba*) (Beals, 2011: 242), lo mismo que a un tipo de “bule” (*arókosi*) que sólo crece en el ámbito agreste, al que llaman *wóhi minnol* o “melón de coyote”, y aún con respecto al mezquite, una de cuyas variantes de menor tamaño es llamado “mezquite cimarrón”.

13. La narrativa poética verbal expresada en los cantos para la danza del Venado, así como su origen mítico, requiere de un estudio particular. Por el momento, remitimos al lector a las siguientes referencias: Evers y Molina (1987), Vidal (1997) y Gocobachi (1999).

Habíamos señalado que la separación entre humanos y no humanos puede acentuarse mediante la oposición, como cuando se conmina a no ofender la fauna, especialmente a las serpientes. Otro tanto puede hallarse a través del elemento de identificación, pues tanto los humanos como los animales poseen un patrón, el cual se encuentra en la cúspide de una jerarquía organizada en torno a un aparato de justicia. Éste es puesto a funcionar para aquellas personas humanas que transgredieron alguna especie de pacto original entre ambas partes, por ejemplo, cuando se mata animales por diversión y no por la necesidad de comerlos.

Finalizamos este apartado con personajes concernientes a una zoología fantástica cuya presencia es difícil de observar, aunque pueden traer beneficios a quienes entran en contacto con ellos, por lo regular, en el ámbito nocturno.

III. El Flechador del Cielo y la Serpiente

En este apartado encontramos un ámbito narrativo sumamente fértil relacionado con la transgresión y la acción reparadora del “Flechador del Cielo”.

En tiempos primigenios, Juan Venadero, el personaje central de este conjunto de mitos, asume el papel de deidad celeste, conocido como *Sujjan*, luego de haber sido un cazador de venados. Se convierte en el Vigilante del Mundo encargado de flechar a las serpientes que invaden la superficie terrestre originadas del incesto. Es decir, si Sol y Luna se habían creado de las mitades de un mismo cuerpo —el de un hombre pobre—, tenemos que el efecto contrario, la unión transgresora representada tanto por el eclipse como por el incesto, implica un retorno a la continuidad; una amenaza objetivada en la imagen de un cuerpo serpentino con una, dos o varias cabezas humanas, que atenta contra la existencia humana: la vida social instaurada por el astro solar. Tampoco es de extrañar que, en el origen del incesto, se halle el motivo o la condición inversa del hombre que se sacrificó para originar los astros: el dinero y, más precisamente, el tema del acaparamiento de riqueza entre personas consanguíneas. Sin embargo, estas transformaciones también alcanzan a Juan Venadero, quien pasa de habitar en la tierra como cazador de venados mediante trampa de lazo, a permanecer en el cielo flechando serpientes cuyas jaras se miran surcar el cielo como centellas.

Su paso del plano terrestre al celeste está mediado por la presencia de una mujer enigmática que beneficia a Juan Venadero (y a la humanidad) con la existencia de cinco tipos de maíz y, en específico, con la aparición de las tortillas (además del café). En otra variante, ella le “roba” la carne a Juan, lo que desata el mismo orden de acontecimientos narrativos: el héroe, en compañía del auro —un ave carroñera extrahumana (Zopilote Espíritu)—, va en busca de la misteriosa mujer al “Otro Mundo”, pasando las pruebas que se le imponen. De alguna manera, el don del maíz —o una disminución del consumo de la carne de venado— es previo para que la humanidad adquiriera su lugar en el mundo y obtenga al campeón que la defenderá de la amenaza del monstruo telúrico. De hecho, está vigente la idea de san Juan Bautista (otro de los personajes identificado con Juan Venadero o *Sujjan*) como proveedor de semillas (Beals, 2016: 106).

Tenemos pues el consumo de maíz (de condición celeste o calorífica) como remedio para que los hombres adquirieran su densidad adecuada frente al plano acuático o frío en el inicio de los tiempos. A la vez, la vagancia de Juan como cazador de venados se ve comprometida tras su matrimonio, cuando “caza” a la misteriosa mujer, en un enlace en el que parecieran intercambiarse los papeles de “cazador” y de “presa” (cfr. Olivier, 2015: 256). El siguiente canto mayo para la danza del Venado, dice en su traducción al español (Vidal, 1997: 133):

*Debajo del palo amarillo
la flor de la vinorama
hace de leche y aroma mis pechos.*

*Alzaré mi canto
de pétalos fragantes
para escanciar tu sed de lumbre,
cervatillo.*

La flor como metáfora del poder sexual femenino es un elemento claro en el contexto del *Paxko* (Camacho, 2017: 92; 2019: 387). Asimismo, este tipo de transacciones e inversiones entre cazador y presa ya ha sido destacado como juego erótico por Olivier (2015). En todo caso, el incesto es una aproximación excesiva que debe ser castigada, cuyo extremo opuesto es, justamente, la errancia (Ballesteros, 2022: 215). Pareciera que, en este conjunto de mitos, el plan divino termina por adquirir su consistencia adecuada, entre las propiedades frías y caloríficas, y entre la distancia-aproximación de los cuerpos.

En este apartado presentamos también el origen mítico de cierta ave identificada como Chichi porque da de “mamar” a los bebés cuando la madre llega a distraerse (cfr. López Aceves, Harriss, Moctezuma, 2010: 192 y ss.; Camacho, 2019: 150 y ss.).

Se dice que las prendas de los infantes no deben exponerse en la noche, así como tampoco los pechos de la madre lactante, pues el ave referida los contaminaría buscando enfermar al bebé. Incluimos este relato pues el ave devoradora y la serpiente aparecen, en la mitología de los antiguos mayas, como jefes del mundo oscuro, ligados al tema de la entidad de Vagina Dentada (Chinchilla, 2010: 122). Ya en la narrativa yaqui se hablaba de un “pájaro enorme”, devorador, jefe del mundo prehumano (Painter, 1986); y un interlocutor *yoreme* de Crumrine (1973: 1124-1125) aludía a un enjambre de *chichialim*, criaturas terribles de color negro parecidas a murciélagos, causantes de enfermedades.

Por lo que respecta al ave, sus dientes y senos denotarían la capacidad extrahumana de este ovíparo. Si la Madre Tierra y los primeros hombres ya habían hecho un convenio para acceder a una transacción alimenticia —frutos por restos mortales— (Crumrine 1973: 1143; Camacho, 2017: 212), el pájaro Chichi “amamanta” o “nutre” únicamente de manera transgresora, otorgando “muerte” en lugar de “vida”; con lo cual se revela como opuesta y equivalente de la Madre Proveedora, es decir, como Madre Terrible.

Entre los mayos, el tema de la Vagina Dentada ya ha sido abordado por Camacho (2017: 73 y ss.), cuya presencia se canaliza en diversas imágenes provenientes de informaciones verbales, no verbales e iconográficas. En específico, a partir de identificar diversos significantes dentro de un sistema de permutaciones entre la parte alta del cuerpo (boca) y la parte baja (vagina). Un referente etnográfico —verbal y explícito— que denota esta asociación se da a partir del personaje *Paxköla* y de un eufemismo de los genitales femeninos, *Páxkōra puxba* o “Cara de *Paxköla*”. Una interpretación iconográfica del “rostro” (máscara) del *Paxköla*, es que presenta atributos sexuales a partir del diseño “antiguo” de su boca oval y del cabello del personaje, hecho de cerda o de pelos de chiva, tenidos por vello púbico.

Otra imagen que podemos agregar a este complejo de entidades femeninas devoradoras, la llamamos en la figura de una entidad serpentina con casco de metal, un monstruo telúrico ampliamente difundido entre los mayos, pero cuya variación de atributos como “Vieja con dientes de metal (cobre)” es conocida entre diversos grupos yutonahuas y mayenses de gran parte del país (Olivier, 2004: 104). Referido como *Teémussu* o *Teémusse* (de significado incierto, aunque posiblemente relacionado con “yo soy armadillo”), porta en la cabeza un serrucho o un casco (metáfora del sexo devorador) que le sirve para abrirse paso por debajo de la tierra. Su amplia narrativa —aquí incluida— permite comprender al tipo de personaje serpentino relacionado con la transgresión.

IV. El Dueño del Monte, los dones del cerro y el *Paxko*

En esta sección, la narrativa se direcciona hacia aquellos espacios más “oscuros” del universo mitológico cahíta: los cerros, las cuevas, el bosque espinoso, los agujajes, el mundo subacuático y subterráneo, los cuales se encuentran relacionados con las nociones de *Juyya Ánia* (Mundo del Monte) y *Baawe Ánia* (Mundo del Mar) (cfr. Painter, 1986). Ya en el apartado anterior comenzábamos a ver referencias a seres asociados a estos mundos, como la gran serpiente que lucha contra *Sujjan*, el *Teémussu*,¹⁴ el ave Chichi o el carburo. Sin embargo, aquí mostramos relatos que dejan ver una característica peculiar de los seres relacionados con la noche: su condición ambivalente. En efecto, si bien se trata de personajes cargados de peligrosidad y cuya presencia es siempre amenazante, también llegan a ocupar el lugar de benefactores, sobre todo cuando fungen como donadores.

En el conjunto de relatos relacionados con la *babatukku*, la culebra se presenta como una especie de dueña de la música, un animal “noble” que enseña a aquella persona que desea aprender algún oficio. En uno de los relatos, a modo de anécdota, se muestra cómo es que la *babatukku* engañó a un *Tambuléero*. Al presentarse como mujer, la culebra seduce al músico y éste, cayendo en su engaño, la toma sexualmente. En consecuencia, el *Tambuléero* queda “enganchado” al monte, a tal grado que la culebra se lo lleva a cohabitar con ella al inframundo. No obstante, con la misma condena llega el don, pues el mismo contacto con este ente sagrado le otorga una capacidad extraordinaria para tocar el tambor, así como un repertorio inagotable de sonos.

14. Por lo regular, los mayos lo pronuncian como *Teémussu*, y los yaquis *Teémusse*, pero también cada uno lo pronuncia indistintamente de ambas formas.

Esta condición ambivalente la vemos expresada de forma reiterada en los relatos sobre el contacto con el monte. El interior de los cerros es, invariablemente, un lugar de abundancia, donde se encuentra todo aquello que se desea: dinero, mujeres, fama, valentía, ganado, capacidad extraordinaria para la danza o la ejecución de algún instrumento musical, etcétera (cfr. Painter, 1986). Todo está ahí, a disposición de quien se sienta lo suficientemente competente para tomarlo, no sin antes pasar las pruebas que el Dueño del Monte le impone y, como es de suponerse, tales retos no son fáciles: dejarse lamer por una culebra o montar caballos broncos, pueden ser algunas de ellas. La clave del éxito es no mostrar la menor señal de miedo pues, de lo contrario, la muerte o la locura se imponen como destino inevitable del iniciado.

Ahora bien, tanto la muerte como la locura permiten enlazar el simbolismo que gira alrededor de lo agreste y lo incivilizado con el universo onírico. De hecho, en más de una ocasión, las narraciones que dan cuenta de una experiencia de contacto con el Monte Sagrado, suelen abordarse como sueños o como experiencias donde la vista pasa por un proceso de “cierre” y “apertura”. Lo anterior puede ser explicitado por el mitante o, en cambio, presentarse de manera implícita. Por ejemplo, este último caso lo observamos en el relato “Cuando el monte engañó a don David”, en el cual nuestro interlocutor narra la experiencia de su extravío en el campo, a pesar de que el lugar en el que se encontraba le era familiar. Don David sufrió una especie de extrañamiento profundo que le impidió reconocer la ruta que debía tomar para volver a su casa. La pérdida de orientación, a decir del mitante, fue claramente una jugarreta del *Juyya Ánia*, al distorsionar su percepción para que le fuera imposible ubicarse. Sin embargo, hacia el final de la narración, cuando don David identifica la ruta hacia su casa, el relato da un giro inesperado al revelar que se encontraba debajo de un árbol de jito, considerado en la región como una especie de puerta al mundo de los sueños, al *Tenkua Ánia* o “Mundo del Sueño”. De hecho, en un relato del apartado anterior —en el cual la persona que agrede a la serpiente es conducida a “otro mundo”—, el umbral está referido por un nido de *tori* o “rata de campo”, cuyo roedor está identificado con el *Tambuléro* y funge como uno de los jefes del *Paxko*.

Otro personaje que encontramos en este apartado es el Chooni o *Yöpima*. En los mitos aquí recopilados, éste es descrito como un colibrí o como un duende. Sin embargo, en su imagen más difundida se le concibe como un conjunto de cabello silbante (de hecho, la palabra Chooni refiere, en *Yoremnokki*, a dicha parte del cuerpo). El Chooni es un ser del monte cuyo grito o silbido lo escuchan quienes caminan por lo agreste. Su presencia es peligrosa, pero, una vez siendo adoptado o “capturado” y “domesticado”, es potencialmente benéfico. El Chooni puede otorgar algún don, como cuidar a su dueño adoptivo de sus enemigos e, incluso, proteger sus propiedades, como las tierras de labor y el patio doméstico. No obstante, aceptar su compañía implica comprometerse con él, como es alimentarlo y brindarle atenciones (cfr. Painter, 1986: 34).

En lo anterior radica la idea de “pactar” con el Monte Sagrado, con *Juyya Ánia*, idea muy común entre la población cahíta y reiterada en su discurso mítico: depositario de riquezas, el Mundo del Monte llama la atención de aquellos individuos que quieren aprender “a ser algo”. Ya habíamos

señalado que para acceder a los dones de *Juyya Ánia*, es preciso superar las pruebas que su dueño impone. Sin embargo, esto no es suficiente, pues el individuo también se ve en la necesidad de acordar con el jefe el tiempo por el que podrá ejercer el don adquirido y lo que dará a cambio: por lo general, empeñará su propia vida-alma o la de sus parientes. Además, se dice que el iniciado deberá ser sumamente listo para escapar a la trampa que le tiende el *Juyya Ánia*; algunos ejemplos de estas hazañas se relatan en “Tehuelibampo” y “La prueba”.

Quizás debido al conocimiento de estos “secretos” sobre cómo burlar al *Juyya Ánia*, es que muchos individuos dicen atreverse a enfrentársele. Cabe destacar que incluso las generaciones más jóvenes tienen presente que el interior de los cerros y el mundo subacuático guardan poderes sorprendentes a los que ellos pueden acceder. De ello da cuenta la narración “El cerro Bobi”, donde nuestro interlocutor —iun adolescente de 15 años!— nos comparte su deseo de entrar a la cueva de dicha colina siendo consciente de los peligros que le depararán. Sin duda, este relato nos ofrece una muestra clara de la fuerte presencia que tiene el discurso mítico entre los mayos, aun entre la población más joven monolingüe del español. Además, dicha narración fue recopilada en la ciudad de Navjoa, la ciudad más industrializada del Valle del Mayo en pleno siglo *xxi*.

V. El Viejo de la Cueva. De vaquerías, música y poder

En este quinto y último apartado presentamos algunos mitos sobre una figura que, en gran medida, ha permanecido al margen de los estudios sobre el universo mitológico cahíta (cfr. Crumrine, 1973; Crumrine y Crumrine, 1977; López, Harriss y Moctezuma, 2010: 190; Lerma, 2014). Esta figura es la del jinete o vaquero del monte, dueño del ganado y de las riquezas que existen en el inframundo. Como podrá apreciar el lector, ésta es una forma recurrente de representar al Dueño del Monte, a quien en no pocas veces se le identifica como un santo, pero también como un diablo, es decir, un “santo-diablo” (Ballesteros, 2016; 2019: 162; 2022).

Ahora bien, el vaquero-Dueño del Monte tiende a identificarse con un santo en particular: Santiago Matamoros. En efecto, Santiaguillo es el nombre que se le da a este personaje en la narrativa mítica cahíta, aunque en lengua vernácula se le conoce como *Juyya Santiago*, “Santiago del Monte”.

Patrón de los vaqueros, Santiaguillo es constantemente referido por quienes pasan o han pasado gran parte de su vida entre los bosques de mezquite que pueblan la región. Desde arrieros hasta carboneros, todos han escuchado su grito “ladino” cuando pasa cabalgando por el monte, y más de uno ha interactuado con él, recibiendo el don de dominar reses y caballos, lo cual constituye un gran honor entre la población nativa.

La asimilación del Dueño del Monte con el santo patrono de España nos presenta ya una interesante paradoja. Si con la instrucción cristiana lo agreste adquirió connotaciones negativas —en tanto que espacio caótico y alejado de la vida del templo católico—, las operaciones de reestructuración del cosmos de los cahítas situaron ahí a quien otrora fuera el principal defensor del cristianis-

mo y enemigo de los herejes, tanto en el viejo continente como en el nuevo (Valle, 1946; Cardaillac, 1979; Curtis, 1994; Jáuregui y Bonfiglioli, 1996; Campos y Cardaillac, 2007: 72-73).

En diversas cosmologías amerindias, Santiago Matamoros-Mataindios pasó a ser dotado de atributos ambivalentes, identificado con el inframundo, el mundo “mestizo” e incluso con el diablo mismo (cfr. Ortiz, 1986; Jáuregui, 1997; Rivera, 2006). El caso cahíta no es la excepción y se nos presenta como una variante más de esta resemantización de un símbolo asociado a la Conquista y al despojo (Ballesteros, 2019).

Juyya Santiago cumple una doble función: ora se presenta como agente de domesticación, ora opera como señor de un espacio peligroso e impredecible. El primer caso lo vemos en relatos como el de “Santiaguillo y el toro”, donde el vaquero mítico persigue, bajo las órdenes de Dios, a un bovino que se niega a someterse a la ley del hombre, retando a Santiaguillo mientras se escabulle por el monte. Con su captura y castración bajo las manos del jinete, el toro pasa a cumplir una función social, pues desde ese entonces se destina su carne para servir de alimento en los *Paxkos* o “fiestas tradicionales”. El segundo caso, en cambio, lo observamos en mitos como el de “Santiaguillo y el muchacho que se fue al monte”. En él se narra cómo un vaquero extraordinario obtiene su don de parte de Santiaguillo y pasa demasiado tiempo en el monte. Este exceso de conjunción entre el joven jinete y lo agreste tuvo como consecuencia la paulatina transformación de aquel en animal.

Ya Beals (2016) había señalado que los vaqueros guardan cierto misticismo dada su cercanía con el monte. Sin embargo, existen otros personajes reunidos en este apartado que también mantienen una estrecha relación con *Juyya Ánia*: los *jettéberis* (o *jitéberis*) o curanderos y los mariachis. La asociación de los primeros se nos presenta en tanto conocedores de la flora que abunda en la región, pues gran parte de su poder se expresa a través de los “remedios” que usan en las prácticas terapéuticas: su posición, igualmente ambivalente, les otorga un saber proveniente del *Yö Ánia* o “Mundo Mayor”. Por su lado, la relación de los mariachis con el monte no se presenta de manera directa, sino por medio de su habilidad para la música —relacionada con el inframundo— y, especialmente, en la culebra negra *babatukku*, como se muestra en el relato “El mariachi y la culebra”.

Actualizando el contenido, pero sin desvirtuar el tema, el discurso mítico sobre el Mundo del Monte, el pacto y el poder que emana de él, presentamos personajes contemporáneos, íconos de la cultura popular mexicana y estadounidense, entre los que se encuentran el cantante Valentín Elizalde (1979- 2006) y el jugador de béisbol del equipo de Los Angeles Dodgers durante la década de 1980: Fernando Valenzuela, alias “El Toro” (n. 1960). De él se dice que, en sus inicios, fue *Paxköla* y es hablante de la lengua vernácula (Yetman y Van Devender, 2002: 3). Ambos personajes se han insertado en una (mito)lógica a partir de la cual se ha dado sentido a sus éxitos, pero también, al menos con relación al primero, a la caída de su carrera. Adelantando un poco, tanto Elizalde como Valenzuela son presentados como poseedores del Poder del Monte, el cual abarca sin duda alguna más allá de sus confines locales.

Concluimos que la muestra de mitología aquí presentada pretende ofrecer una mirada alternativa a la narrativa mítica, publicada y difundida, de los *yoremes*. Esperamos que este trabajo inspire otros, y que puedan ir más allá de lo que esta recopilación ha podido aportar.

Aprovechamos estas últimas palabras para expresar nuevamente nuestra dedicatoria a la memoria de dos de nuestros connotados interlocutores fallecidos recientemente. A nuestro querido y añorado amigo, conocedor de sus tradiciones y comprometido portador de su cultura, Luciano Espinoza Medina. *Paxköla yowe, parisero, matachín, fiestero* y narrador singular, que supo transmitirnos la alegría de muchos relatos sagrados y cuya repetición —aun cuando ya supiéramos el desenlace— nunca minó nuestras respuestas espontáneas mediante una sonrisa o una franca carcajada. Nuestro reconocimiento, gratitud y aprecio a su memoria: ¡hasta siempre, Chano!

Este trabajo también lo dedicamos a doña Facunda Cocobachi López, mujer valiente y de un temple admirable que supo enfrentar con dignidad las adversidades que este mundo impone a quien nace indígena. Mujer *yoreme*, doña Cunda mantuvo siempre con orgullo las costumbres de sus padres y abuelos, las cuales supo transmitir a hijos y nietos. A nosotros siempre nos mostró su gran corazón, nos abrió las puertas de su casa y nos compartió su valioso conocimiento. Su cariño hacia nosotros fue sincero, como el de nosotros a ella, por haber sido la persona que fue. Sirva este trabajo para honrar su memoria.

Asimismo, manifestamos nuestro profundo agradecimiento a Francisco Nicolás Matuz Buitimea y Julia Alejandra García Nieblas, jóvenes yaquis de la comunidad de Vícam Pueblo y de Tórim, quienes nos brindaron asesoría, apoyo y conocimientos sobre la lengua vernácula durante la traducción al español de los textos en *Yoremnokki*. Si bien, como se mencionó anteriormente, el mayo y el yaqui constituyen dos variantes dialectales de una misma lengua sistémica, aunque al mismo tiempo se les puede considerar como lenguas históricas distintas (cfr. Moctezuma y López, 1991; López Cruz y Moctezuma, 1994). De ahí que, como nos lo señalaron Matuz Buitimea y García Nieblas, se puede afirmar que el proceso de traducción se llevó a cabo desde el “*Mayo nokki* al *Jiak noki*, y del *Jiak noki* al español”.

Finalmente, antes de dar paso a las secciones en que hemos organizado el presente material, nos congratulamos de contar con el talento de Tania Larizza Guzmán, quien preparó especialmente una serie de extraordinarias imágenes para la presente edición de *Rutas de Campo*. Su contacto con la cultura mayo proviene de su herencia materna, de la comunidad de Masiaca (Navojoa), por lo que sus interpretaciones artísticas resultan de especial afecto e interés en esta publicación.

Asimismo, celebramos las contribuciones de Kena Kitchengs y de Vera Castillo para ilustrar este trabajo. Esperamos que el lector disfrute tanto de las narrativas como de las bellas imágenes que acompañan este número de la revista.

Fidel Camacho Ibarra*

Diego Enrique Ballesteros Rosales**

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH (wikitoola@gmail.com).

** Coordinación Nacional de Antropología, INAH (ballesterosdiego89@gmail.com).

Bibliografía

- Almada Bay, Ignacio (2009). *La conexión Yocupicio. Soberanía estatal y tradición cívico-liberal en Sonora, 1913-1939*. México: El Colegio de México.
- Ballesteros Rosales, Diego Enrique (diciembre, 2016). *Juyya Santiago-Señor Santiago: el santo del monte entre los mayos de Sonora y Sinaloa*. Trabajo presentado en Simposio de Antropología e Historia del Noroccidente de México, Ciudad de México, mecanografiado.
- _____. (2019). *Pilato-Santiago. Esbozo analítico de un tema macro-regional a partir de una variante cahíta* (Tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- _____. (2022). "Derramamiento de sangre, incesto y el andar errante. Ensayo sobre tres temas míticos en el Noroccidente de México". *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 27(52), pp. 200-220.
- Bantjes, Adrian A. (1998). *As if Jesus walked on Earth: Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*. Oxford: Scholarly Resources Books.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2015). "Un mensaje político de los mitos. La mitología de privación en Oaxaca, México y América Latina". En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 213-246). México: El Colegio de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / FCE.
- Basauri, Carlos (1940). "Familia pimana: tarahumaras", en *La población indígena de México, t. I: Etnografía* (pp. 285-298). México: SEP / Oficina Editora Popular.
- Beals, Ralph L. (2011). "La cultura aborigen de los indios cahitas". En *Etnohistoria del noroeste de México [Obras, vol. I]* (pp. 195-294). México: Siglo XXI / INAH / El Colegio de Sinaloa.
- _____. (2016). "La cultura contemporánea de los indios cahitas". En *Etnografía del noroeste de México [Obras, vol. II]* (pp. 93-365). México: Siglo XXI / INAH / El Colegio de Sinaloa.
- Beaumont Pfeifer, David Joseph (2002). *Catecismo Yaqui. Nuestra Espiritualidad Propia, Nuestro Salvador Jesucristo, Nuestra Iglesia Católica*. Hermosillo: Impresora SINO.
- _____. (2003). *Catecismo Mayo. Nuestra Espiritualidad Propia, Nuestro Salvador Jesucristo, Nuestra Iglesia Católica*. Hermosillo: Impresora SINO.
- Buelna, Eustaquio (ed.) (1989). *Arte de la lengua cahita por un padre de la Compañía de Jesús*. México: Siglo XXI.
- Buitimea Yocupicio, Emilia (2007). *Yukku kóonti. La procesión para pedir lluvia. Cuento mayo*. México: SEP.
- Camacho Ibarra, Fidel (2011). *El camino de flores. Ritual y conflicto en la Semana Santa mayo* (Tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- _____. (2013). "La pajko y la Semana Santa: música, ritualidad y mitología entre los mayos de Sonora". *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 95, pp. 59-68.
- _____. (2015). "Cuando el venado se levanta con la aurora". *Artes de México. La búsqueda del venado*, 117, pp. 12-21.
- _____. (2017). *El sol y la serpiente: el pajko y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora* (Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos). UNAM, México.

- _____ (2019). *El camino de flores. Mitología y conflicto interétnico en la Warejma y el pajko de los mayos de Sonora*. México: Primer Círculo / ISC.
- Campos, Araceli y Louis Cardaillac (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: UNAM / El Colegio de Jalisco / Editorial Itaca.
- Cardaillac, Louis (1979). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid: FCE.
- Castellón Huerta, Blas Román (1997). *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl. Una aproximación a la lógica del mito en el México antiguo*. México: INAH.
- Chávez Morado, José, Gómez, Juan Manuel y Rodríguez, Mariangela (s.f.). *Mayo máscaras*. México: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional / Gobierno del Estado de Sinaloa.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo (2010). "La vagina dentada: una interpretación de la Estela 25 de Izapa y las guacamayas del Juego de Pelota de Copán". *Estudios de Cultura Maya*, xxxvi, pp. 117-144.
- Clavero, Bartolomé (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI.
- Collard, Howard y Elisabeth Scott Collard (1962). *Vocabulario mayo. Castellano-mayo, mayo-castellano*. México: ILV / SEP.
- Crumrine, Lynne S. y N. Ross Crumrine (1967). "Mundo de la selva vs. tractor: sistema económico moderno de los indios mayo, en el noroeste de México". *América Indígena*, xxvii(4), pp. 715-733.
- _____ (1970). "Ritual Service and Blood Sacrifice as Mediating Binary Oppositions: A Structural Analysis of Several Mayo Myths and Rituals". *Journal of American Folklore*, 83(327), pp. 69-76.
- Crumrine, N. Ross (1964). *The House Cross of the Mayo Indians of Sonora, Mexico. A symbol in ethnic identity*. (pp. 1-57). Tucson: The University of Arizona Press.
- _____ (1969). "Čapakoba, the Mayo Easter Ceremonial Impersonator: Explanations of Ritual Clowning". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8(1), pp. 1-22.
- _____ (1973). "'La tierra te devorará': un análisis estructural de los mitos de los indígenas mayo". *América Indígena*, xxxiii, pp. 1119-1150.
- _____ (1974a). *El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora (México)*. México: INI / SEP.
- _____ (1974b). "Anomalous Figures and Liminal Roles. A reconsideration of the Mayo Indian *Capakoba*, Northwest Mexico". *Anthropos*, 69(5-6), pp. 858-873.
- _____ (1977). *The Mayo Indians of Sonora. A people who refuse to die*. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____ (1983). "Mask Use and Meaning in Easter Ceremonialism: The Mayo Parisero". En Crumrine, N. Ross y Halpin, Marjorie (ed.). *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas* (pp. 93-101). Vancouver: University of British Columbia Press.
- _____ (1986). "Estructura simbólica y simbolismo ritual en el noroeste y oeste de México". En Kendall, Carl, Hawkins, John y Bossen, Laurel (comp.). En *La herencia de la conquista. Treinta años después* (pp. 255-272). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991). "Fiestas and Exchange Pilgrimages: The Yorem Pahko and Mayo Identity, Northwest Mexico". En Crumrine, N. Ross y Morinis, Alan (eds.). *Pilgrimage in Latin America* (pp. 71-89). Westport: Greenwood Press.

- _____ (1997a). "The Jupare Mayo Easter Ceremonial". Spicer, Rosamond B. y Crumrine, N. Ross (eds.). *Performing the renewal of community. Indigenous Easter Rituals in North Mexico and Southwest United States* (pp. 219-271). Lanham: University Press of America.
- _____ (1997b). "Summary: symbolic analysis of Semana Santa". Spicer, Rosamond B. y Crumrine, N. Ross (eds.). *Performing the renewal of community. Indigenous Easter Rituals in North Mexico and Southwest United States* (pp. 546-574). Lanham: University Press of America.
- Crumrine, N. Ross y Crumrine, Louise (1977). "Ritual Symbolism in Folk and Ritual Drama: The Mayo Indian San Cayetano Velación, Sonora, México". *Journal of American Folklore*, 90(355), pp. 8-28.
- Cruz Cantú, Francisca (2012). *Chokky Ketweyo. Venus, Estrella Matutina. Historia, organización y tradiciones de la etnia mayo*. Hermosillo: Editorial Dedos Sensibles / ISC-PACMYC.
- Curtis, Edward S. (1994). *Imploración de la lluvia en el río Grande. El indio norteamericano. Tiwas y Queres*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- Dakin, Karen y Moctezuma, José Luis (coords.) (2014). *Lenguas yutoaztecas: acercamiento a su diversidad lingüística*. México: IIF-UNAM.
- Estrada Fernández, Zarina, Buitimea Valenzuela, Crescencio, Gurrola Camacho, Adriana Elizabeth, Castillo Celaya, María Elena y Carlón Flores, Anabela (2004). *Diccionario yaqui-español y textos. Obra de preservación lingüística*. México: Universidad de Sonora / Plaza y Valdés.
- Estrada Fernández, Zarina, Silva Encinas, Manuel Carlos y Buitimea, Crescencio (2009). "El discurso de los pascolas entre los yaqui de Sonora, México". *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, xvi, pp. 147-167.
- Evers, Larry y Molina, Felipe S. (1987). *Yaqui Deer Song / Maso Bwikam: A Native American Poetry*. Tucson: Sun Tracks and The University of Arizona Press.
- _____ (1992a). "The Holy Dividing Line: Inscription and Resistance in Yaqui Culture". *Journal of the Southwest*, 34(1), pp. 3-46.
- _____ (1992b). "Don Alfonso Florez Leyva's 'Testamento': Holography, Transcription, and Translation." *Journal of the Southwest*, 34(1), pp. 73-106.
- Fabila, Alfonso (1978). *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*. México: INI.
- Figueroa Valenzuela, Alejandro (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- Flórez Valenzuela, Demetrio, García Alamea, Máximo, Gocobachi Siari, Fidelia, López Valenzuela, Delfino, Meza, Juan, Peña Jusacamea, Nicolás y Osuna Valenzuela, Alfredo (2014). *Una espina es un bosque de advertencias. Wepo witcha senu aniata nooka* (2ª ed.). México: CS Fund / GRAIN / Colectivo Coa / Ojarasca / Editorial Itaca / Consejo de Ancianos de la Tribu Yoreme de Cohuirimpo.
- Giddings, Ruth Warner (2008). *Yaqui Myths and Legends*. Estados Unidos: BiblioBazaar.
- Gocobachi, Carlos (1999). *Cantos al venado*. [Huatabampo]: Dirección General de Culturas Populares / PACMYC / Conaculta.

- Cómez García, Nicolás (2013). *Naw ruptiwapo jiepsame itom tu wériawi, Sinnaloapo. Tradiciones del pueblo yoreme mayo del norte de Sinaloa*. Los Mochis: CDI.
- Gordillo, Gustavo (2005). *Campesinos al asalto del cielo. De la expropiación estatal a la apropiación campesina*. México: Siglo XXI / UNAM.
- Güereca Durán, Raquel Eréndira (2016). *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: III-UNAM.
- Guerrero, Lilián (2009). "Jiak bwa'ame, textos de la cocina yaqui". *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 16, pp. 117-146.
- _____(2012). "La naturaleza de las relaciones espaciales en construcciones de movimiento en yaqui". *LIAMES. Línguas Indígenas Americanas*, 12, pp. 81-99.
- _____(2019). "Historia de vida de don Fermín". *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 24, pp. 225-321.
- Guerrero, Lilián y Gutiérrez Aranda, Paola (2011). "El cazador cazado: un relato yaqui de venados". *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 17, pp. 47-60.
- Guzmán Betancourt, Ignacio y Moctezuma Zamarrón, José Luis (coords.) (2007). *Estructura, discurso e historia de algunas lenguas yutoaztecas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hope, Margarita (2006). *Pimas*. México: CDI / PNUD.
- Hrdlička, Aleš (1904). "Notes on the Indians of Sonora, Mexico." *American Anthropologist*, 6(1) pp. 51-89.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2017). *Yoremnokki Jióxteri Nésawria. Norma de escritura de la lengua Yoremnokki (mayo)*. México: INALI. Recuperado de: <<https://cutt.ly/tRMmTpA>>.
- Jáuregui, Jesús (1997). "Lozada como Sáutari, Nazareno, San Miguel y jinete fálico". En Jáuregui, Jesús y Meyer, Jean (eds.). *El Tigre de Álica. Mitos e historias de Manuel Lozada* (pp. 223-230). Tepic: SEP / Comisión Nacional de Fomento a la Educación.
- _____(2016). "La etnología de R. L. Beals sobre el noroccidente de México". En *Etnografía del noroeste de México [Obras, vol. II]* (pp. VII -LII). México: Siglo XXI / INAH / El Colegio de Sinaloa.
- _____(2018). "El personaje venado-tapir-toro: aspecto oscuro de Jesucristo en la Judea de Huejuquilla el Alto". En Jiménez de Báez, Yvette (ed.). *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana* (pp. 33-61). México: El Colegio de México / Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Jáuregui, Jesús y Bonfiglioli, Carlo (1996). *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. México: Conaculta / FCE.
- Leach, Edmund (1969). *Genesis as Myth and Other Essays*. Londres: Editorial J. Cape.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta (2014). *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*. México: IPN / SEP.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1970). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI.
- _____(1972). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1976). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- _____(1981). *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.

- _____ (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona: Editorial Paidós.
- _____ (1992). *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.
- Lionnet, Andrés (1977). *Los elementos de la lengua cahita (yaqui-mayo)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Aceves, Hugo Eduardo (2007). "Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional". *Cuicuilco*, 14(39), pp. 11-33.
- _____ (2011). "La música mayo en Sinaloa o por qué los hombres nunca aprendieron a tocar". *Diario de Campo* (Nueva Época), 3, pp. 8-13.
- _____ (2013). "Del alimento al guiso: fiesta y alimentación entre los yoremes de Sinaloa, México", *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Recuperado de: <<http://alhim.revues.org/4627>>.
- López Aceves, Hugo Eduardo, Harriss Clare, Claudia Jean y Moctezuma Zamarrón, José Luis, (2010). "Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos". En Quintal, Ella F., Castilleja, Aída y Masferrer, Elio (coords.), *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* [vol. iv] (pp. 183-234). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo (2003). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: IIA-UNAM.
- _____ (2009). "El dios en el cuerpo". *Dimensión Antropológica*, 46(16), pp. 7-45.
- López Cruz, Gerardo y Moctezuma, José Luis (1994). "En torno a la dialectología cahita". En López Cruz, Gerardo y Moctezuma Zamarrón, José Luis (comps). *Estudios de lingüística y sociolingüística* (pp. 221-274). Hermosillo: UNISON / INAH.
- Makarius, Laura (1969). "Le mythe du 'Trickster'". *Revue de l'histoire des Religions*, 175(1), pp. 17-46.
- _____ (1970). "Ritual Clowns and Symbolical Behavior". *Diogenes*, 69, pp. 44-73.
- _____ (1972). "Analecta et Additamenta". *Anthropos*, 67, pp. 595-596.
- _____ (1974). "The Magic of Transgression". *Anthropos*, 69, pp. 537-552.
- _____ (1983). "The Mask and the Violation of Taboo". En Crumrine, N. Ross y Halpin, Marjorie (eds.). *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas* (pp. 195-203). Vancouver: University of British Columbia Press.
- Manjarrez, Azucena (2016). "El yoreme... o lo que fue de él". *Al 100 x Sinaloa*, portal electrónico. Recuperado de: <<https://cutt.ly/VRMyaeF>>.
- Matuz Valencia, Bartolo (coord.) (s.f.). *Significado de expresiones culturales mayos*. Hermosillo: Conaculta / ISC.
- Miller, Walter S. (1956). *Cuentos mixes*. México: INI.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis (1987). "El mayo: un idioma amenazado de muerte". *Nueva Antropología*, ix (32), pp. 55-64.
- _____ (1989). "Cahita-castilla, lealtad y cambio lingüístico". En *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora* (pp. 361-377). Hermosillo: Universidad de Sonora.
- _____ (1991). "Las lenguas indígenas del noroeste de México: pasado y presente". En Gutiérrez, Donaciano y Gutiérrez Tripp, Josefina (eds.). *El noroeste de México, sus culturas étnicas* (pp. 125-135). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- _____ (2001). *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México: Siglo XXI / El Colegio de Sinaloa.
- _____ (2013). "Lengua, cultura y sociedad en el noroeste de México". En Moctezuma, José Luis y Aguilar, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del noroeste de México. Atlas etnográfico* (pp. 27-53). México: INAH / ISC / INALI.
- _____ (2014). "El Huya Ania 'El Mundo del Monte' y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo". En Barriga Villanueva, Rebeca y Herrera Zendejas, Esther (coords.). *Lenguas, estructuras y hablantes: estudios en homenaje a Thomas C. Smith-Stark, II* (pp. 1125-1148). México: El Colegio de México / Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- _____ (2015). "Lengua y cultura como factores de resistencia e identidad étnica yaquis". *Diario de Campo* [Tercera época], 8, pp. 24-31.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Aguilar Zeleny, Alejandro y López Aceves, Hugo (2003). "Etnografía del desierto. La estructura social *o'odham, conca'ac, yoeme y yoreme*". En Millán, Saúl y Valle, Julieta (coords.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 269-337). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y H. Hill, Jane (eds.) (2001). *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y López, Gerardo (1991). "Variación dialectal yaqui-mayo". En *Memoria del xv Simposio de Historia y Antropología de Sonora* (vol. II, pp. 215-226). Hermosillo: Universidad de Sonora.
- _____ (1993). "Correlatos culturales en la dinámica dialectal del yaqui y el mayo". En *Memoria del xvi Simposio de Historia y Antropología de Sonora* (vol. II, pp. 269-281). Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y López Aceves, Hugo (2005). "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos". En Bartolomé, Miguel (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. I, pp. 61-86). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2007). *Mayos*. México: CDI.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, López Aceves, Hugo y Merino González, Erica (2015). "Huya ania: la matriz del mundo". En Good Eshelman, Catharine y Alonso Bolaños, Marina (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena* (vol. II, pp. 73-91). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2016). "La flor y la cruz. La Semana Santa cahita (yaquis y mayos)". En Oseguera, Andrés y Reyes, Antonio (coords.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (vol. IV, pp. 239-281). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Olavarría, María Eugenia y López Aceves, Hugo (2003). "Entre el pueblo y el monte. Territorialidad simbólica entre yaquis y mayos". En Barabas, Alicia (coord.). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. III, pp. 131-149). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello y Valdéz, Argelia (2002). *Relatos yaqui. Kejiak nookim / Relatos mayo. Yoremnmnok ettéjorim*. México: Conaculta / Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

- Mora Reguera, Guillermo (2020). *La escalera tonal del sol en el pajko de los mayos de Sonora* (Tesis de maestría en Etnomusicología). Universidad Nacional de Autónoma de México, México.
- Morábito, Fabio (2014). "Introducción". En *Cuentos populares mexicanos* (pp. 7-25). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998). *Los mayos. Alma y arraigo*. Mexicali: Universidad de Occidente / Editorial El Correo.
- O'Connor, Mary I. (1989). *Descendants of Totoligooqui. Ethnicity and Economics in the Mayo Valley*. Berkeley: University of California Press.
- Olavarría, María Eugenia (1987). "La mitología cosmogónica del noroeste". En Monjarás-Ruiz, Jesús (coord.). *Mitos cosmogónicos del México indígena* (pp. 245-317). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (1990). *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: INAH / UAM-I.
- _____ (2003). *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México: UAM-I / Plaza y Valdés.
- Olavarría, María Eugenia, Aguilar Rivas, Cristina y Merino González, Erica (2007). "Persona, dones y entidades espirituales. La mitología yaqui hoy". En Castellón Huerta, Blas Román (coord.). *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios* (pp. 17-50). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2009). *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. México: UAM-I / Miguel Ángel Porrúa.
- Olguín Vázquez, Alma (2013). "El ausente registro de la mitología contemporánea. Entrevista con Jesús Jáuregui". *Diario de Campo* (Nueva Época), 12, pp. 69-71.
- Olivier, Guilhem (2004). "Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itz'papálotl, 'Mariposa de Obsidiana', diosa del México antiguo". En Lesbre, Patrick y Vabre, Marie-José (coords.). *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest* (pp. 95-116). París: L'Harmattan.
- _____ (2005). "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, pp. 245-272.
- _____ (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: FCE / UNAM-IIIH / CEMCA.
- Olivier, Guilhem, Chávez Balderas, Ximena y Santos-Fita, Dídac (2019). *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica*. México: INAH / Secretaría de Cultura.
- Olmos Aguilera, Miguel (1998). *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2005). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del orden de las artes en el noroeste de México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte / Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- _____ (2011). *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.

- Ortega, Gregorio y Casasola, Ismael (1939). "¡Vamos a ver al Pascola!". *Hoy*, x(130), (s.p.).
- Ortiz, Alejandro (1986). "Imperfecciones, demonios y héroes andinos", *Anthropologica*, 4, pp. 191-224.
- Painter, Muriel Thayer (1986). *With Good Heart. Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village* (Edward H. Spicer y Wilma Kaemlein, eds.). Tucson: The University of Arizona Press.
- Pérez de Ribas, Andrés (1992). *Historia de los trivmphos de Nvestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nueuo Orbe*. México: Siglo XXI / Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional.
- Pouwer, J. (1981). "The Anthropologists as the Trickster's Apprentice: Complementary, Ambivalence, and Dialectic". En Moyer, Gretchen, David Moyer, y Josselin de Jong, Patrick Edward (eds.). *The nature of structure. Papers presented at the Symposium held on the occasion of the 50th anniversary of the Leiden Anthropological Society W.D.O., Nov. 1978* (pp. 206-244). Leiden: ICA Publication/45.
- Programa de Desarrollo Cultural Yoreme (2005). *Cuentos, mitos y leyendas yoremes*. México: Conaculta / Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional de Sinaloa / ISC.
- Quiñones Osuna, Hilario (2015). *El evangelio según don Pablo*, manuscrito del autor (inédito).
- Ramírez Castañeda, Elisa (2014a). *Mitos*. México: Pluralia.
- _____ (2014b). *Héroes fundadores, reyes subterráneos y seres extraordinarios*. México: Pluralia.
- _____ (2014c). *Cuentos de animales, tramposos, flojos, compadres y otros pícaros*. México: Pluralia.
- _____ (2014d). *Juan Oso, Blanca Flor y otros cuentos maravillosos de ultramar*. México: Pluralia.
- Rayas Aldana, Josefina (2005). *Y aquí estamos, huallando todavía. Historia oral de Juan José Ríos. Ejido Las Vacas, Guasave, Sinaloa*. México: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional.
- Recinos, Adrián (2013). "Introducción". En *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Rivera Andía, Juan Javier (2006). "Mitología en los Andes". En Ortiz Rescaniere, Alejandro (ed.). *Mitologías amerindias* (pp. 129-176). Madrid: Editorial Trotta.
- Sahagún, Bernardino de (1969). *Historia general de las cosas de Nueva España* [4 tomos]. México: Porrúa.
- Sánchez Pichardo, Pablo César (2008). *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme* (Tesis de Licenciatura en Etnología). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____ (2011). *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*. México: El Colegio de Michoacán.
- _____ (2013). "La relación humanos-no humanos. El simbolismo de los animales del monte en las danzas de pascola y venado". *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 95, pp. 52-58.
- _____ (2021). *Alma yoreme. Una exploración a los conceptos de cuerpo, persona y gente entre los mayos de Sonora* (Tesis de Maestría en Antropología). UNAM, México.
- Silva Encinas, Manuel Carlos, Buitimea Valenzuela, Crescencio, Álvarez Romero, Pablo y Bejípone Cruz, Melquiades (2009). *Jiak nokpo etejoim. Pláticas en lengua yaqui*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Spicer, Edward H. (1994). *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: Universidad Nacional de Autónoma de México .
- Valle, Heliodoro (1946). *Santiago en América*. México: Editorial Santiago.

- Varela, Leticia (1986). *La música en la vida de los yaquis*. México: Gobierno del Estado de Sonora / Secretaría de Fomento Educativo y Cultura.
- Varios autores (1999). *Calasoiti machi. Narraciones y testimonios de los indígenas mayos-yoremes del norte de Sinaloa* (vol. II). México: UAS / Poética de la Tierra Ediciones.
- Vázquez Valenzuela, Antolín y Aguilar Zeleny, Alejandro (2019). "De la tradición oral a la tradición escrita en el mundo yoreme". En Vázquez Valenzuela, Antolín y Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Palabras del mundo yoreme. Cuentos tradicionales del pueblo mayo*. Hermosillo: Programa de Desarrollo Cultural Yoreme / Instituto Sinaloense de Cultura / Instituto Sonorense de Cultura / Secretaría de Cultura / DCCPIU.
- Vidal, Alonso (1997). *Los testimonios de la llamarada. Cantos y poemas indígenas del noroeste de México y de Arizona*. México: Gobierno del Estado de Sonora / Conaculta / ISC.
- Yetman, David y Van Devender, Thomas R. (2002). *Mayo Ethnobotany: Land, History, and Traditional Knowledge in Northwest Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Yucupicio, Roberto (2003). *El libro de literatura en lengua mayo de Sonora y Sinaloa*. México: Dirección General de Educación Indígena de la Subsecretaría de Educación Básica y Normal / SEP.