

RASGOS ETNOTERRITORIALES, RACIONALIDAD ECOLÓGICA E INTERACCIÓN COMUNICATIVA EN LAS CELEBRACIONES YOREME-MAYO

ETHNOTERRITORIAL FEATURES, ECOLOGICAL RATIONALITY AND COMMUNICATIVE INTERACTION IN THE YOREME-MAYO CELEBRATIONS

Carlos Gabriel **Borbón-Morales**¹ y Francisco **Borbón-Morales**²

Resumen

Mucho antes de la era cristiana en lo que ahora es el noroeste de México, los grupos de pobladores originarios, los cahitas del sur de Sonora, tenían su propia concepción de la vida y de la muerte; el *Juya Ánia*. Es decir, la madre naturaleza concebida como la cosmogonía que revela la interacción del cielo con la tierra, que por cierto aún es vigente y visible en expresiones culturales tales como: las danzas, procesiones, cantos de rituales fúnebres y demás celebraciones de los indígenas Yoreme-Mayo. Con la llegada de los españoles a estas tierras, los procesos de secularización y de intervención militar directa, facilitaron los sincretismos culturales de convivencia entre el catolicismo europeo y el *Juya Ánia* Yoreme mayo. El objetivo del presente documento es explorar el constructo de racionalidad ecológica, destacando el rol

de animales y plantas en los rasgos animistas religiosos y organizativos, en las celebraciones tradicionales de la etnia yoreme mayo del sur de Sonora. El método eminentemente cualitativo, examina tal constructo en su expresión a modo de tropos, que son utilizados en la interacción comunicativa que se verifica en celebraciones de esta etnia. En esta aproximación cualitativa, se realizaron una serie de entrevistas con los actores principales de tales ceremonias. Los resultados apuntan que la racionalidad, que emergió como sustento en la visión ancestral de este grupo social, se imbricó entre la naturaleza y el misticismo religioso, a tal grado de considerarlo como suyo propio. Los animales, plantas, el río y sus utensilios construidos, son utilizados para su interacción comunicativa, revelados en forma de tropos en sus relatos y las letras de sus canciones, que sirven de andamiaje en sus

¹ Profesor investigador del Centro de investigación en Alimentación y Desarrollo A.C. Hermosillo, Sonora

² Promotor cultural del Centro Cultural Yolem Tekia, Navojoa Sonora

actos ceremoniales. Así, las manifestaciones animistas entre rezadores, músicos, danzantes, y toda la cofradía, exponen una racionalidad ecológica que los aglutina, trascendiendo incluso a la racionalidad cotidiana.

Palabras clave: indígenas, ritual, cosmovisión.

Abstract

The aim of this document is to explore the construct of ecological rationality, highlighting the role of animals and plants in religious and organizational animist traits, in the traditional celebrations of the yoreme mayo ethnic group in southern Sonora. The eminently qualitative method examines such a construct in its expression as tropes, which are used in the communicative interaction that

takes place in celebrations of this ethnic group. In this qualitative approach, a series of interviews were conducted with the main actors of such ceremonies. The results indicate that rationality, which emerged as sustenance in the ancestral vision of this social group, was intertwined between nature and religious mysticism, to the point of considering it as its own. The animals, plants, the river and its built utensils are used for their communicative interaction, revealed in the form of tropes in their stories and the lyrics of their songs, which serve as scaffolding in their ceremonial acts. Thus, the animist manifestations between prayers, musicians, dancers, and the entire brotherhood, expose an ecological rationality that brings them together, transcending even everyday rationality.

Keywords: indigenous, ritual, worldview.

INTRODUCCIÓN

Antecedentes

Mucho antes de la era cristiana, en lo que ahora es el noroeste de México, los grupos de pobladores originarios del sur de Sonora, además del lenguaje, compartían la concepción del entorno que los rodeaba, de la vida y de la muerte; el *Juya Ánia*. Es decir, la madre naturaleza concebida como la cosmogonía que revela la interacción del cielo con la tierra, que por cierto aún es vigente y visible en expresiones culturales tales como: las danzas, procesiones, cantos de rituales fúnebres y demás celebraciones de los indígenas Yoreme mayo.

La historia da cuenta de las intervenciones y los procesos colonizadores-evangelizadores, con resultados de despojo y aculturación indígena. (Medina, 2010; Ortega, 2019); Estos trayectos históricos dan cuenta de la secularización de las misiones jesuitas en el sur de Sonora en el período 1614 a 1767. De ahí que la liturgia y el ceremonial católico hayan sido un imbricado proceso que cimbró las estructuras socioculturales de aquellos tiempos.

En la actualidad, en el estado de Sonora, los yoreme mayo están diseminados en los municipios de Álamos, Quiriego, Navojoa, Etchojoa, Huatabampo y Benito Juárez. Ellos habitan comunidades que padecen marginación, pobreza y

falta de oportunidades productivas. De acuerdo al Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2020), entre los municipios con más proporción de población pobre de la entidad federativa se encuentran: Álamos, Etchojoa y Quiriego. Por otro lado, Navojoa es clasificado entre los que más población pobre tiene.

En esta sociedad de desigualdades, también se han verificado cambios en las creencias religiosas, con sus respectivos matices culturales; sobre todo con la creciente participación de grupos evangélicos y de otras religiones. Con base en el Instituto Nacional de Geografía e Informática, 2020, existen 26,588 hablantes de la lengua mayo, donde el 76% son católicos, 11% protestantes evangélicos, 12% sin religión, y otras religiones el uno por ciento.

A pesar de estos aspectos desfavorables a la cultura yoreme mayo, se pueden constatar rasgos culturales antiquísimos que aún están presentes en las celebraciones indígenas y que recrean la visión que estos grupos originarios tenían, y que están plasmados en sus manifestaciones dancísticas y de música prehispánicas. Son estos escenarios que se aprovechan para reconocer la racionalidad ecológica del grupo, a través de su interacción comunicativa en sus relatos, y expresiones lingüísticas en las melodías que interpretan en sus encuentros religiosos y festivos.

El presente trabajo lleva el propósito de explorar el constructo de racionalidad ecológica, destacando el rol del territorio, la flora y la fauna, como rasgos animistas que subyacen en la organización de las celebraciones religiosas tradicionales de la etnia yoreme mayo del sur de Sonora. Para estos fines se divide el documento en cuatro secciones: En primer lugar, se plantean aspectos que definen el territorio étnico, se esbozan algunos procesos de persistencia y reinención de sus expresiones culturales, territorializando sus prácticas culturales y sociales. Asimismo, se plantean elementos del constructo racionalidad ecológica, utilizando elementos de las teorías de: acción comunicativa de Habermas (1990); y algunos elementos de la ecología política para el entendimiento de los complejos procesos socioambientales. En un segundo plano, se expone el método empleado, que consiste en explorar el constructo de racionalidad ecológica mediante el análisis de discurso, ubicando en éste la secuencia de tropos utilizados en relatos y letras de las canciones para ambientar los encuentros que realizan los yoreme mayo en sus festividades. En esta aproximación cualitativa, se realizaron una serie de entrevistas con fiesteros y fiesteras de algunas comunidades del sur de Sonora. La tercera sección está destinada a los resultados mediante el análisis de discurso, estructurado bajo la idea de la concepción y organización de las celebraciones, destacando el rol de la naturaleza en estos eventos. Por último, se muestra la discusión y las conclusiones.

La etnoterritorialidad

La etnia de los mayos de Sonora, autodenominados yoreme-mayo, ha habitado la región desde mucho antes de la conquista de los españoles. Los registros históricos indican que la civilización cahita la gobernó en lo que ahora es el estado de Sonora, hasta la llegada de los aztecas que se desplazaron hacia el sur en el siglo XII, permaneciendo allí durante su estancia forzosa. Los aztecas, la tribu más grande y fuerte, en la región de Sinaloa llegaron a dominar a los cahitas, absorbiéndolos y fragmentando por completo su civilización. Muchos grupos o clanes de origen cahita huyeron para escapar del yugo del imperialismo azteca, estableciéndose en otras partes de lo que hoy es el norte de México. Cuando los aztecas reanudaron sus andanzas hacia el sur, sólo quedaron remanentes de la civilización cahita, los tehuecos en Sinaloa y los yaquis y mayos en Sonora. (Almada (1937:19), como se citó en Yetman et. al, 2002). El mismo Almada (1937), explica que los españoles encontraron a los mayos y a los yaquis asentados en sus respectivos territorios, los cuales comparten la lengua cahita.

En este orden de ideas la dimensión del territorio ancestral cahita, de acuerdo a Sauer (1934), se extendió desde el valle de Sinaloa hasta el río Yaqui, con una multiplicidad de tribus con contrastes culturales, resaltando las culturas: Yaqui, Mayo, Cinaloa, Tehueco y Zuaque. Así, desde las montañas a la costa extendiéndose por las planicies de aluviones, fue donde se desarrollaron las complejas condiciones tribales de lo que ahora se conoce como los ríos Sinaloa, Fuerte, Mayo, y Yaqui. Posteriormente las expediciones de Diego Guzmán fueron testigos que desde los valles de Sinaloa hasta Cumuripa en el Yaqui, fueron habitados por gente que hablaba una misma lengua, y una misma cultura que se le conoció como cahita. Específicamente Conicari, Tepahue y Macoyahui, fueron culturas que vivieron en torno al río Mayo. Conicarit en la unión de los ríos Cedros y Mayo; Tepahue se ubicó río arriba de Cedros; y Macoyahui en las riberas del río Mayo.

Una vez colonizados estos territorios, tal como lo describe Porto-Gonçalves C. W, Leff E. (2015). Emergen de su resistencia siendo absorbidos; es decir desterritorializados, pugnando por redefinir sus entornos y sus identidades culturales para construir sus mundos sostenibles. En esta perspectiva, estos procesos se vuelven movimientos de resistencia; debido a que estas poblaciones se oponen contra el despojo y la desterritorialización. El mismo autor observa como la manifestación de estos procesos lleva a estos grupos a redefinir sus formas de existencia a través de los movimientos de emancipación, reinventando sus identidades, sus formas de pensamiento, sus modos de producción y sus medios de subsistencia. Así, después de más 500 años de la colonización, a pesar de la opresión a las que fueron sometidas, estas poblaciones no sólo persistieron,

sino que se han reafirmado reinventando sus expresiones culturales. Permitiendo así, que los pueblos indígenas revaloricen su espacio ecológico-cultural que habitan, territorializando sus prácticas productivas y sociales.

A decir de Raffestin (1980); Escalera (1999); y Giménez (1999); como se citó en Barabas (2004). El territorio puede ser definido como espacio culturalmente construido, lo que implica que es valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente socializado. También Gupta y Ferguson (1992, p. 11) señalaban que los significados que se crean sobre los lugares del territorio cultural se negocian entre los actores o, más aún, diríamos que la conciliación de significados sobre lugares se establece mediante la articulación de los diversos discursos sociales y prácticas colectivas.

Racionalidad ecológica

Si bien es cierto, el constructo racionalidad ecológica, desarrollado con amplitud por Gigerenzer (2012), entendida como el estudio del ajuste entre heurísticas del pensamiento y las estructuras medioambientales. Para fines de este trabajo, se utiliza tal constructo para ubicar en los discursos de los actores las estructuras del medio ambiente.

En este sentido, intentando hacer un puente conceptual, se retomó el planteamiento de lo que Leff (2012) define como sustentabilidad, en tanto, señal del límite de la racionalidad que organiza al planeta en la era de la globalización. De ahí que las expresiones de lo sustentable tienen cabida en la racionalidad, y estén relacionadas con la teoría de la acción comunicativa que plantea Habermas (1990). En la cual se plantea tener una unidad, que permite establecer una mediación entre las culturas (de expertos) y la práctica cotidiana, donde ante una racionalidad comunicativa heterogénea, se busca alcanzar consensos mediante el lenguaje racional.

Otros aportes provienen de la ecología política, quienes presentan esquemas para el entendimiento de los complejos procesos socioambientales: Mariátegui (1971) para la descolonización de los pueblos indígenas y de Aimé Césaire (1955), y Franz Fanon (2004) con el movimiento de la “negritud”; o la Teoría de la Dependencia y el Colonialismo Interno en los años 60-70. Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, André Gunder-Frank y Pablo González Casanova (1965).

Por otro lado, respecto al avance de los estudios ambientales, lo “socioambiental” se ha complejizado al incorporar categorías analíticas como la cultura y la lengua. Así emerge el campo de reflexión de lo biocultural, que establece relaciones complejas entre biodiversidad, diversidad cultural y diversidad lingüística, a partir del reconocimiento de los sujetos bioculturales: las

comunidades indígenas o pueblos originarios. (Maffi, 2001; Nabhan, 2003; Boege, 2008; Toledo y Barrera, 2008, como se citó en Luque, et al. 2016).

Estos enfoques teóricos, sin duda plantean concepciones que integran la ocupación cultural, de los movimientos de los pueblos originarios para reapropiarse de sus ancestrales territorios (Tapia, 2009).

Es por esto que, a decir de Luque et al. (2012) la propuesta (de intervención) es que el estudio de los pueblos y territorios indígenas sea abordado desde una perspectiva biocultural, dado el valor de los territorios indígenas para la política ambiental, así como por la especificidad de su problemática ambiental. Para ello, se presentan dos grandes temas de aproximación que son: la territorialidad y la comunidad contemporánea, que a su vez conforman una unidad, el complejo biocultural, el cual puede sentar las bases de una gestión intercultural del desarrollo sustentable comunitario y del Ordenamiento Ecológico del Territorio.

Para Woodley (1991), en las sociedades tradicionales se puede encarnar mito, cosmología y ritual que representa fuentes de información altamente simbolizadas sobre el medio ambiente humano relaciones y por lo tanto puede ser una importante fuente de conocimiento ecológico codificado. La sabiduría encapsulada en rituales, mitos, canciones y proverbios, que interpretar la naturaleza, sirve para muchos propósitos, pueden constituirse en medios para reforzar los valores sociales tradicionales, para conservar recursos alimentarios y para proteger toda la base de recursos Un ejemplo de la fuerte interdependencia entre los procesos ecológicos y sobrenaturales y que podría muy bien permanecer. En la Java rural, el ceremonial en los santuarios está ubicados cerca de árboles sagrados y manantiales naturales donde se realizan las ceremonias.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación de corte cualitativo, llevó por objetivo explorar el constructo de racionalidad ecológica. La herramienta de análisis de discurso, en tanto, herramienta de análisis cualitativo. Permitió analizar las representaciones discursivas, especificando categorías tales como: la descripción de los hechos, la caracterización de los actores sociales involucrados, el tono del relato, la importancia otorgada a los aspectos ecológicos, y culturales.

Con este instrumental se examinó tal constructo resaltando los tropos, a manera de etiquetas, en tanto, expresión lingüística, los cuales son utilizados en la interacción comunicativa que se verifica en celebraciones de esta etnia. Para estos fines se llevaron a cabo una serie de entrevistas con fiesteras y fiesteros de la etnia yoreme-mayo, en las comunidades de: Jitonhueca, el Chapote, el Recodo, Chinotahueca, de los municipios de Etchojoa y Navojoa, Sonora, México. Dichas

entrevistas fueron de corte abierto, con el fin de captar el discurso en su esencia. Solo se sugirieron temáticas para definir las etapas de las celebraciones mayos, y así estar en condiciones de describir la participación de la fauna, la flora y el territorio en las melodías que ambientan las danzas del pascola y el venado de los yoreme mayo. Cabe aclarar, a manera de consideración ética, que los participantes no tuvieron objeción en que sus nombres aparezcan en los relatos.

Posteriormente, se clasificaron cada uno de los relatos con base en los criterios de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y sus correspondientes etiquetas-tropos. Tal como lo expresa Sayago (2014); cada discurso fue reconocido como la unidad de análisis, buscando que las categorías encontradas en los discursos permitieran ser contrastados con el concepto de racionalidad ambiental (como aproximación conceptual a la racionalidad ecológica). El análisis comenzaría con la identificación de los procesos codificados y desagregados en pasajes textuales de acuerdo a la categoría buscada.

Para Fernández (2006), la tropología, trata de comprender las volátiles características de estas figuraciones de la “realidad” cuando estas se presentan en las interacciones humanas. Vemos este interés en el concepto de tropo en sí mismo, derivado del griego tropos - giro. El tropo designa el uso de una palabra o expresión en un sentido diferente del que le pertenece correctamente, en orden de otorgar vivacidad, énfasis, perspectiva y coloración a una idea. Las figuras del discurso, metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía, se consideran las cuatro clases de tropos principales.

Esto permitió clasificar los diálogos de los saberes en la redefinición de sus entornos y sus identidades culturales, aspectos que sustentan dicha racionalidad, que emerge como el concepto de una razón que se basa en la visión ancestral de un grupo social, que trasciende a la racionalidad cotidiana.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

A continuación, se describen los resultados relevantes en tres órdenes: La secularización del catolicismo y el *Juya Ánia*; la celebración en pleno con la incorporación de la racionalidad ecológica y los eventos animistas; y la tropología como puente para la teoría de la acción comunicativa.

El proceso de secularización: convivencia entre el catolicismo de los jesuitas y el *Juya Ánia* yoreme mayo

Si bien es cierto, estos procesos de secularización, facilitaron los sincretismos culturales de convivencia entre el catolicismo europeo y el *Juya Ánia* Yoreme

mayo. También fueron útiles a los objetivos coloniales de explotación de indígenas y saqueo de recursos minerales y forestales de la región. Así, la España del siglo XVII, tuvo en estos procesos su filosofía y el medio de acción interventora, con el argumento de la civilizar a los territorios conquistados.

Este proceso no sólo permeó en los ámbitos civiles, militares, políticos y de control de posesión de la tierra, sino también irrumpió en el colectivo social; planteando otra perspectiva religiosa y por ende una concepción de la vida, ajena a los grupos originarios, proporcionando así el medio para el control y el adoctrinamiento de los indígenas.

De ahí que, los actos genocidas ejercidos por las milicias españolas contra las etnias, fue acompañado por otro menos agresivo, pero más profundo, que fue la cultural. Impregnando a las comunidades indígenas de la lengua castellana, expresiones artísticas y la irrupción de nuevas actividades productivas como la minería y la intensificación del comercio. Así como, la imposición dogmática de la religión católica a los indios a fines del siglo XV. Medina (2010); Ortega (2019).

Posteriormente, según Ayala (s.f), el proceso de secularización de las misiones jesuitas yoreme mayo en Sonora, en el período 1614 a 1767. En la liturgia y el ceremonial católico se advierte el imbricado proceso que cimbró las estructuras socioculturales de aquellos tiempos. Estos eventos no estuvieron exentos de resistencia social; debido a la naturaleza del pueblo yoreme mayo adaptado a la caza y a la guerra, se produjeron oposiciones de grupos sublevados, que no estaban de acuerdo a los designios de la monarquía española. Esto propició una conducta racista, a tal grado de estigmatizarlos hasta el límite de considerarlos como sub humanos. Sin embargo, otro grupo de indígenas, los conversos, se fueron imbuyendo cada vez más, al grado de participar activamente en actos de la antigua liturgia instruida por los jesuitas.

La ceremonia en pleno

Relato inspirado por Agustín Valenzuela danzante, Margarito Yocupicio, monarca mayor de la cofradía de matachines de El Sivial. Antonio Valenzuela Fierros kobanaro mayor del centro ceremonial de San Juan Bautista en San Ignacio Cohuirimpo. Y María de Jesús Moroyoqui Cósarit, fiestera mayor.

El gobernador representa la etnia o el pueblo personificando la autoridad del pueblo. En el centro ceremonial está el *kobanaro* (alcalde) segundo *kobanaro*, *témasti* (el jefe del altar), *kiryosti* y *tenánchi* (responsables de los arreglos y ropajes).

Posteriormente, los fiesteros agrupados en tres rangos: alférez (fiesteros mayores), *pariinas* (quienes abanderan al Santo), *alawasim* (intendentes de la fiesta), son los encargados de estructurar y organizar cada una de las celebraciones.

A cada santo le corresponde una organización de fiesteros y de actores que coadyuvan en la conmemoración:

En la fiesta de semana santa, el eje articulador es Cristo, en este evento hay capitanes, pilatos, cabos, mandones, huellers, que son quienes dirigen la tropa de fariseos en el recorrido que asemeja la pasión y muerte de Cristo.

Con los santos San Pedro y San Juan: Los sargentos son los responsables de conducir las tropas de sanjuaneros y sanpedreros, que son los promeseros de cada uno de los santos.

El fervor de los creyentes ondeando banderas de los Alférez, el *Alaguasi Yowe* con el fuego vivo para determinar exactamente dónde y cuándo y qué tiempo se lanzarán los cohetes. El acertado encuentro de los santos Señor San José, la virgen de Guadalupe y San Juan Bautista al recibir las reverencias.

Los oficios divinos: Cantadores de venado, *bakakusialeero-tampoleero* (ejecutante de la flauta y el tambor), danzante del venado, *paskolas* y músicos *labeleerom* y *arpariom* (violinistas y arperos). La cofradía de danzantes matachines. La enramada dispuesta de manera tradicional estuvo adornada con ramas de álamo, con apego a la tradición; homenajear a *Juya Ánia*. La luna llena fue propicia para el ceremonial al Santo Canario y el desarrollo de los rituales propios con los exactos trazos escénicos, que por añadidura desarrollan bajo la batuta del *paskola* mayor. Se articularon los cantos de venado hasta el cierre del primer ceremonial y los rituales imbricados. La alternancia del *Nati Sónim* (preludio de la celebración) se generó simultáneamente con los sones de reminiscencias prehispánicas del tambor y la flauta al calor de las brasas que acercó el *Alawasi Yowe*. Las cocineras saludaban a los visitantes; ahí cercanas en sus tradicionales hornillas humeantes, hechas de arcilla y barro que amoroso arropaba el calor. Se contemplaba el sabroso calor en la noche fría del prolongado solsticio de invierno aquel rincón reproductor del fuego y atizando leña para brindar los alimentos que hoy llamamos gastronomía tradicional yoreme mayo.

Las cocineras prepararon *wakabaaki*, menudo, gallina pinta, cabeza, *kutapan* y *baanari* (pan y atole). La procesión se dispuso a realizar el *jinanki* (acto sublime de cada celebración) y de nuevo el ondeo de las banderas; la ceremonia hizo posible alabar de nuevo al Señor San José, la Virgen de Guadalupe y a San Juan Bautista. Cuando se colocaron en el Altar, seguía muy fría la medianoche se generó una ruptura entre la paz y golpe del *tampoleero* anunciando en cada misterio redoblada mientras el *alawasi* y los *paskolas* lanzaban cohetes por cada misterio rezado. El maestro rezandero seguía las cuentas de los diez avemarías y el padre nuestro correspondiente en cada misterio. En este ejercicio le hacían segunda dos apoyos de voces del comprometido devocionario rezo del rosario. Siguió los matachines en un escenario adjunto, y paralelamente las danzas del venado y los *paskolas* bajo la enramada.

En la madrugada se propició un ceremonial a la Estrella Matutina Venus; el ceremonial del Alba; un homenaje a la fecundidad. Los actores participantes se convierten en seres bautizados para otorgar como ofrenda los sones religiosos. Estos sones lúdicos entre danzantes entre cohetes y algarabías ante la Cruz, son el preludio al cierre de la fiesta con el ceremonial del Son del Canario final. Terminan ejecutando zapateados de tres vueltas frente a los altares y derraman agua a los visitantes, en una añoranza de volverse a ver de nuevo reunidos en santa paz. Los nuevos padrinos, empeñan su palabra y así como los padrinos que cumplieron con su encargo, serán los responsables de hacer cumplir con la celebración el próximo año, ayudados por toda la cofradía de músicos, danzantes, cocineras, maestros rezanderos, cantadores.

En este discurso se advierte como la secularización integra al *Juya Ánia*, expresándose en la estructura de la organización militar española, llevado a la ejecución del ejercicio religioso. De ahí que la cofradía, prevalece aún en la organización secular desarrollada en casi la totalidad de los pueblos yoreme-mayo. En este sentido, están organizados por un sistema de cargos y responsabilidades: el alcalde, los *kobanarom*, asistentes, alférez, sargentos, cabos. Además de los oficios divinos: músicos, danzantes, maestro rezador, cantoras y cocineras. También es de resaltar que la sacralidad, se advierte en un canto o son de un pájaro (el son del canario). La presencia de los alimentos que incluyen al maíz, al trigo, así como la ambientación con los adornos del álamo y el carrizo, proporcionan elementos que sustentan la racionalidad ecológica del indígena.

Concepciones del territorio y la racionalidad ecológica

A continuación, se analizan una serie de relatos, cuentos y letras de sones, en los cuales se ubican los distintos tipos de tropos (metáfora, sinécdoque, metonimia, símil, etc.) a modo de estructuras que nos permiten analizar el discurso.

No hay venadero que no sea embustero (Epigmenio Gocobachi)

El venadero para llamar al abrevadero al venado, lo engaña poniéndose una cabeza de venada, emitiendo sonidos de la hembra en brama. Con flecha certera da muerte al macho, le quita con destreza la piel, las carnes, la cornamenta y las pezuñas. En el asentamiento humano, la comunidad ansiosa, espera la llegada de los cazadores, para festejar su triunfo. En el júbilo de haber tenido éxito en la caza, el sonido de las pezuñas ahora integrado a su cinturón, asemeja el ruido de la lluvia, también el sonido de la flauta, imitando a los pájaros, acompañados por el tambor, que imita al pájaro carpintero golpeando un tronco. Recrean un marco a la llegada del venadero, aún ataviado con sus artes de cazador, alborozado, al ritmo del croar de los sapos y ranas que llegaron con las lluvias, armonizaba los sonidos con las pezuñas y güejas (wuejas) de ayal con piedritas que simulan el arrastre de las patas del animal por el roce de hierbas y tierra.

Los hechos se verifican en un ambiente natural entre flora y fauna campirana, van imbricándose con los cantos de los ejecutantes que se asumen como sapos, ranas, pájaros y venados. En este discurso se plantean a modo de símiles y metáforas la dualidad de la presa y el cazador, evento que concluye con la muerte al venado. Sin embargo, el cazador con sus atavíos, vuelve a revivir los movimientos y gestos del animal exaltándolo con egregia personalidad. En este caso la danza del venado es una acción comunicativa que manifiesta la representación de la racionalidad ecológica del ejecutante y los participantes.

Alawasi, zorra y álamo (relato de Andrés Alamea G. Monarca mayor)

Cuando el indígena va de pueblo en pueblo, descansa a la sombra de los álamos, escucha el llanto de la zorra, que emite un sonido como el llanto de la mujer. Se acerca la zorra y le avisa que su muerte está cercana, pero le propone que él sea el que le de muerte, y que ocurrido esto, su tarea es llevarla consigo a todas las fiestas, siempre colgada a lado izquierdo de su cinturón. El álamo, fue dado por el *Juya Anía*, su semilla dio un árbol consagrando a la madre luna, de ahí que él brinda sombra, leña, madera para las canoas que sortean la corriente del río mayo. Como medicina para: males puestos, desconcertaduras, quebraduras. Como base de tinte para teñir lana de borregos. Para confeccionar violines y arpas con la raíz, así como los aros para los tambores. Y sus hojas adornando las enramadas y los caminos que llevan a los altares.

En este relato, se advierte como se le adjudica la santidad una planta de nombre álamo, que crece a las orillas del río mayo. En los usos que se le da a cada una de sus partes, se insinúa cómo estos se convierten en utensilios, enramadas y adornos, que resguardan a los danzantes y cantores en las interminables celebraciones, en rituales fúnebres, simbolizando así los códigos desde su percepción la manifestación ecológica de lo sacro en cada celebración.

Cuento indígena yoreme mayo. La chiva y el cerdo¹

Mayo Nókpo nooki, ju chibba ento ju kowi

Sextul taapo wepu chibba ento wepu kowi nawin éttejwoy,

Una vez, una chiva y un cerdo estaban platicando juntos, y luego (metáfora)

,wanay ju kowi ineli aw jiawa chibbatawi, chibba empo jawwey asua báare?,

y luego el cerdo le dice a la chiva: ¿chiva y tú cuando vas a parir? (metáfora)

wanay ju chibba ineli a yómmiak, inapo ka asua báare, ili chibbam

entonces la chiva así le contestó: yo no quiero parir, los chivitos (símil)

may obiachi yóoturua béchibo, kaita básso, ento entok may ka

son muy difíciles para hacerlos crecer, no hay pasto y es difícil, (hipérbole)

obiachi, em teeko ka mékka siika buawuamta enchi miika.

¹ https://www.navojoa.gob.mx/Gobs/images/pdf/TALLER_LENGUA_MAYO.pdf

el dueño no va lejos para dar comida, (énfasis)

Kosinapo yew beyemta láwti enchi buätuana,

Lo que está saliendo de la cocina ahorita te vamos a dar de comer, (énfasis)

te ket mayye yun áasua, ti aw jiawa ju chibba, wanay ju kowi inel a yoyomiak,

tienes muchos hijos le dijo la chiva, luego el cerdo así le contestó, (símil)

jeewi buan, lütüria em nookawi, yuuni ne áasua béchibo may áwwi,

sí pues, es verdad lo que dices, estas muy gorda para parir mucho, (hipérbole)

empo ento may wakila, jibatua em teeko béija enchi nénki báare,

tú estás muy flaco, come porque el patrón te quiere vender, (hipérbole)

buetuksu bejja kaita béchibo tuuri ti aw jiawa ju kowi, wanay ju

y el cerdo le dijo a la chiva, yo creo que no sirves para nada (hipérbole)

chibba may rojikteka taawak ineli kowita aw jíaleka béchibo.

La chiva se quedó muy triste por lo que le dijo el cerdo. (metáfora)

Ineli chúppe i nooki.

Así terminó la plática.

En este relato se observa como la metáfora establece la relación comunicativa entre dos animales, tal y como lo hacen dos humanos. Se advierte como ambos ven un problema respecto a la manutención de los hijos; esto los lleva a dudar el hecho de tener descendencia. Sobre todo, por la escasez de pasto. El relato finaliza, a manera de ironía, transmitiendo tristeza por el esta situación de sequía y falta de alimentación.

Analicemos ahora un canto de venado y sus tropos, recopilado en Rivera (2004).

Maaso jaguame

Juego del venado (metáfora)

Yehúe´e e buite yehúe´e buite

Sal a correr, sal a correr (metonimia)

Juiya ania yoleme

Hombre formado de la naturaleza india (sinécdoque; alteración de las palabras)

Maaso yeu-buiteco

El hombre-venado, cuando sale a correr (símil; el hombre venado)

Seegua yolemta maqui

Lo hace con la flor del monte (metáfora)

Enchi yoo buiteco

Cuando tu saliste a correr (metonimia)

Em seegua nunnaque

Saliste a buscar la flor (metáfora)

Enchi seegua yoo buiteco

Y cuando volviste a correr (metonimia)

Em seegua nunnaque

No era más que para buscar la flor (metáfora)

En este relato se observa la descripción de la dualidad hombre-venado, que en su expresión de libertad expresada mediante la metonimia de que el hombre-venado corre. La caracterización metafórica de la sensibilidad del venado está presente al presentar a un animal buscado la compañía de las flores.

Caracterizaremos un poema del Maestro Francisco Almada Leyva

Tósali Seewa

Blanca Flor

Em úttiam yüni

Tu fuerza es mucha (hipérbole)

Em jíábsi buéwru

Tu corazón es grande (hipérbole)

Em noki bexre

Tu palabra vale (énfasis)

Tósali Seewa

Blanca Flor

Empo ka póobe

Tú no eres pobre énfasis)

Empo tuysi uttiak

Tú tienes mucha fuerza (énfasis)

Tósali Seewa

Blanca Flor

¡Kate emo nenka ¡

¡No te rindas¡ (énfasis)

El discurso resalta a manera de hipérboles la fortaleza atribuida a una delicada y pura flor blanca. Asimismo, se destaca la característica de la riqueza implícita en su sencillez, el énfasis en la fortaleza, la rectitud la firmeza y perseverancia. Sin duda la flor es un símil empleado para caracterizar a espíritu yoreme mayo, que habita en cada uno de los indígenas de esta etnia.

Definiremos el escrito del Maestro Francisco Almada Leyva:

Ínapo Ábaso

Soy el Álamo (metáfora)

Yoremem béchibone ju paxko seewa

Soy la flor de los yoremes (indígenas mayo) que hacen fiesta, (metáfora)

Junen béchibo may ino éria

Por eso me creo mucho (énfasis)

Kaabe ino bénnasi paxköpo

Como yo nadie se amaneca en la fiesta (ironía)

Kabe ino bénnasi jume paxkölam täya;

Como yo, nadie conoce a los paskolas (ironía)

Kabe ino bennási juks uxyoli paxkota íbaktia.

Como yo, nadie abraza la fiesta. (ironía)

La racionalidad ecológica del indígena ahora toma forma de álamo, expresa su sentido de importancia de esta planta que crece a orillas del río. Se plantea mediante una metáfora mística una conexión entre la luna y la tierra. La metáfora presente remarca la presencia en adornos de la fiesta, y se contrasta con el énfasis en su orgullo por ser el centro de la fiesta. Quien a modo de ironía presume que está omnipresente a lo largo de la festividad. Obsérvese como se le otorga un atributo articulador entre un árbol y la importancia de éste en la vida del indígena.

Canto para la danza del venado

Cantador Mayor (Masso buitlero yowe) Luis Alamea Nolazco el Rodeo Etchojoa.

SEEWA YÖ LEME

Jittasa animalta ka su amanise tolocawta

¿Qué animal es el que anda en lo gris del firmamento? (metonimia)

Katte kaapo siá yö leme tepasu te buliam tetampo

Allá donde están los cerros, donde hay muchas piedras. (metonimia)

Ne nasse nasse jibe welamá, empo siá yö leme

Yo soy el que ando allí entre las piedras “ser del universo” (metáfora)

Ámani su meekta tolokawta, katte kaapo siá yö leme

Allá anda en los gris del firmamento, allá donde están los cerros (firmamento) (metonimia)

En este canto, destaca la metonimia, expresando una relación de dependencia de la naturaleza y el firmamento y el universo con el venado.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En coincidencia con Barabas (1999), quien trabaja aspectos de religiosidad indígena en Oaxaca, los procesos de reelaboración que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado, muestran nuevas configuraciones culturales que se verifican en los rezos y jaculatorias yoreme mayo. Construyendo así una etnoterritorialidad, definido como espacio culturalmente construido, lo que implica que es valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente socializado como lo plantea Barabas (2004). Coincidentemente con Gupta y Ferguson (1992) los significados que expresan la racionalidad ecológica se crean sobre los lugares del territorio cultural conciliado significados sobre lugares y articulándose en relatos, canciones y rezos de los yoremes mayos. Es en este ámbito de discursos sociales y prácticas colectivas, de lo que Ayala (s.f) se refiere como indígenas conversos, que integran la antigua liturgia instruida por los jesuitas.

En otro orden de ideas, los resultados obtenidos, están acordes al concepto mismo del saber (ambiental) para pensar las relaciones de constitución entre el ser y el saber, expresada en la racionalidad ambiental, constructo que emergerá como el concepto de una razón razonable que trasciende a la racionalidad y se ve inserta en la interacción comunicativa como lo plantea Habermas, (1990).

Sin duda existe un paralelismo entre lo expuesto por Simonet (2009) para las etnias en Java, ya que, en los relatos como el canto del venado, las creencias yoreme mayo, el venado se constituye como la criatura perfecta del monte. El cual como figura ancestral que habita en la mitología, expresado poéticamente en la combinación de palabras “hombre-flor”, también significa “hombre-venado” o simplemente “venado”). La idea del sacrificio y su posterior incorporación en la danza, podría concebirse como la interpretación cristiana de la resurrección, incorporados a los ritos y celebraciones de Cristo y los Santos.

En concordancia con Woodley (2009), el sistema de creencias en los yoreme mayo, encarnar mito, cosmología y ritual, simbolizadas sobre el medio ambiente humano y su relación con conocimiento ecológico codificado, expresado en relatos, poemas, mitos y canciones, que de algún modo presentan una racionalidad ecológica que refuerza los valores sociales tradicionales.

En conclusión, se logra explorar el constructo de etnoterritorialidad, en tanto espacio culturalmente construido, la valorización y la apropiación es instrumentalizado por los yoreme mayo, en una racionalidad ecológica. La forma de expresiones en canto, rezos, poemas y relatos, nos permite constatar que la acción comunicativa en la etnia plasma y evidencia la sacralidad de flora y fauna, destacando el álamo y el venado. Esto también permite recoger la síntesis de la sacralidad litúrgica y la cosmovisión del *Juya Ánia*, que está presente y se niega a morir.

LITERATURA CITADA

- Almada, F. R. (1937). Apuntes históricos de la región de Chínipas. Chihuahua: Gobierno del Estado https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T4/LHMT4_016.pdf
- Ayala Partida, O.S. (s.f). Los oficios divinos. Cantos devocionales Yoreme mayo de Sonora. Ju Maixto Lionokka entok ju Kantóora –El Maestro Rezador y la Cantora–.
- Barabas, Alicia M. (1999). "Los ruu ngigua o gente de idioma. El grupo etnolingüístico chocholteco", en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), Configuraciones étnicas en Oaxaca, vol. III, INAH/INI, México.
- Barabas, Alicia M. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, (14), 145-168. Recuperado en 17 de febrero de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2004000100008&lng=es&tlng=es.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2020). Informe de pobreza y evaluación 2020. Sonora. Ciudad de México: CONEVAL, 2020. https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Sonora_2020.pdf
- Cortés-Gregorio, Isabel, Pascual-Ramos, Erika, Medina-Torres, Salvador M., Sandoval-Forero, Eduardo A., Lara-Ponce, Estuardo, Piña-Ruíz, Hugo Humberto, Martínez-Ruíz, Rosa, & Rojo-Martínez, Gustavo E. (2013). Etnozoología del pueblo mayo-yoreme en el norte de Sinaloa: uso de vertebrados silvestres. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 10(3), 335-358. Recuperado en 29 de enero de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722013000300004&lng=es&tlng=es.
- Escalera, Javier (1999). "Territorio, límites, fronteras: construcción social del espacio e identificación colectiva", en J. J. Pujadas, E. Martín Díaz y J. País de Brito (coords.), *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela.
- Fernández McClintock James W. (2006). La tropología y la figuración del pensamiento y de la acción social. *Revista de Antropología Social* 7 ISSN: 1131-558X 2006, 15 7-20.

<https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/download/RASO0606110007A/9368/>

- Gigerenzer G. (2012). Ecological Rationality. The Normative Study of Heuristics. En Todd M.P. & Gigerenzer G. Ecological Rationality: Intelligence in the World. ISBN-13: 9780195315448. Published to Oxford Scholarship Online: May 2012. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195315448.001.0001
- Giménez, Gilberto, 1999, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. V, núm. 9, Colima.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, 1992, "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Culture Anthropology*, vol. 7, núm. 1.
- Habermas Jürgen (1990). Teoría de la acción comunicativa, I Racionalidad de la acción y racionalización social.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2020). Censos de Población y Vivienda 2010-2020. <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/son/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=26>
- Leff Enrique (2012). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes, *Polis* [En línea], 7 | 2004, Publicado el 10 septiembre 2012, consultado el 29 enero 2022. URL: <http://journals.openedition.org/polis/6232>.
- Luque, D., Martínez-Yrizar, A., Búrquez, Alberto, López, Gerardo, & Murphy, D. (2016). Complejos bioculturales de Sonora: pueblos y territorios indígenas. Ciudad de México, Mex: CIAD, Red de Patrimonio Biocultural de México.
- Medina, Bustos, José Marcos. (2010). "El pueblo de indios en Sonora: El imaginario social del antiguo régimen histórico al imaginario liberal", pp. 27-64, en: Donjuán Espinoza, Esperanza; Enríquez Licón, Dora Elvia; Padilla Ramos, Raquel y Trejo Contreras, Zulema. 2010. *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*. Hermosillo, Sonora, México: El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, CONACYT, Programa Integral de Fortalecimiento Institucional. 358 p.
- Ortega Noriega Sergio (2019). "Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767. *Historicas digital* 275-294. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

- Porto-Gonçalves C. W, Leff E. (2015). Political Ecology in Latin America: the Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality. *Desenvolvimento e meio ambiente* Vol. 35, dezembro 2015, DOI: 10.5380/dma.v35i0.43543.
- Raffestin, Claude (1989). "Qu'est-ce que le Territoire?", en *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, París.
- Rivera Rubén (2004). *Maaso buiquim* Sones de venado. DIFOCUR, PACMYC. ISBN: 968-5442-16-9.
<https://crucecaminosayaguara.files.wordpress.com/2018/03/maaso-buiquim-sones-de-venado-rucc81ben-rivera.pdf>
- Sauer, C. O. (1934). The distribution of aboriginal tribes and languages in northwestern Mexico: By Carl Sauer. Berkeley, Calif: University of California Press.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.32106006424185&view=1up&seq=40>
- Sayago, Sebastián. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta de moebio*, (49), 1-10. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2014000100001>
- Simonett, H. (2009). Narrativity and Selfhood in Mayo-Yoreme Mortuary Rituals. *The World of Music*, 51(2), 45–64.
<http://www.jstor.org/stable/41699882>
- Tapia, L. (2009). La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal. La Paz, Bolivia: Ed. Muela del Diablo.
- Woodley, E. (1991). Indigenous ecological knowledge systems and development. *Agriculture and Human Values*, 8(1-2), 173–178. doi:10.1007/bf01579672
- Woodley, E. Indigenous ecological knowledge systems and development. *Agric Hum Values* 8, 173–178 (1991). <https://doi.org/10.1007/BF01579672>
- Yetman, D., & Van Devender, T. R. (2002). 2. A Brief Ethnography of the Mayos. In *Mayo Ethnobotany: Land, History, and Traditional Knowledge in Northwest Mexico* (pp. 16-29). Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520926356-005>

AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen la colaboración desinteresada de los siguientes ancianos fiesteros de las comunidades del sur de Sonora.

Agustín Valenzuela danzante del venado, de El Chapote Chucarit, Etchojoa; Calixto Valencia violinista mayor de Jitonhueca Etchojoa, Epigmenio Gocobachi ejecutante del tambor y flauta y kobanaro Mayor del centro ceremonial de Jitonhueca. Inocente Bacasegua violinista mayor comunidad Punta de la Laguna, comisaría de San Ignacio Cohuirimpo. Los hermanos Francisco y Marcelo Escalante de la comunidad de Rancho Camargo de San Ignacio Cohuirimpo. Andrés Alamea G. Monarca mayor de la cofradía de matachines El Siviral, San Ignacio Cohuirimpo. Margarito Yocupicio, monarca mayor de la cofradía de matachines de El Siviral. Antonio Valenzuela Fierros kobanaro mayor del centro ceremonial de San Juan Bautista en San Ignacio Cohuirimpo. María de Jesús Moroyoqui Cósarit, mujer sabia, fiestera mayor. Balvanedo Alamea Siari, primer rigidor del municipio de Navojoa, danzante del paskola y venado, músico mayor ejecutante de arpa, violín, tambor y flauta, jirukias (cantador de la música para la danza del venado), historiador. Además de Santos y Nicolás Valenzuela Maycoamea, danzantes del paskola y promotores culturales.

SÍNTESIS CURRICULAR

Carlos Gabriel Borbón Morales

Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad Autónoma de Baja California. Profesor- Investigador de la coordinación de Desarrollo Regional del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C. Autor de varios artículos sobre los temas de desarrollo regional, patrones alimentarios y economía del comportamiento. Correo cborbon@ciad.mx

Francisco Borbón Morales

Promotor cultural étnico por el Instituto Sonorense de Cultura-SEP. Coordinador del Centro Cultural Indígena Yolem Tekia AC. Gestor social y capacitador.