

El juego de los espejos. Las representaciones de la tradición y la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa, México

The game of mirrors. Representations of Yoreme tradition and indigeneity in northern Sinaloa, Mexico.

GERMÁN LEYVA VALDEZ¹

Universidad Intercultural del Estado de México
leyvagerman2@gmail.com

Recibido: 08 de septiembre de 2022

Aceptado: 19 de octubre de 2022

Resumen

En este artículo exploro el uso que hacen algunos actores de la ritualidad yoreme y la proyección que le otorgan en diversos escenarios y contextos, en relación con sus posicionamientos discursivos sobre una indigeneidad auténtica. A través del rastreo de la trayectoria e historias de vida de los principales actores de la indigeneidad yoreme, a quienes he llamado personajes, deconstruyo sus representaciones en torno a una ritualidad e indigeneidad yoreme que despliega formas de poder, fundadas en la visibilidad pública, el espectáculo y el juego performativo de categorías de identificación en diversos actores.

Palabras clave: ritualidad, indigeneidad, tradición, representaciones

Abstract

In this article I explore the use that some actors of Yoreme rituality and the projection they give it in various scenarios and contexts, in relation to their discursive positions on authentic indigeneity. Through tracing the trajectory and life stories of the main actors of Yoreme indigeneity, whom I have called characters, I deconstruct their representations around a Yoreme rituality and indigeneity that displays forms of power, based on public visibility, the spectacle and the performative game of identification categories in various actors.

Keywords: rituality, indigeneity, tradition, representations

¹ Profesor Investigador de la División de Lengua y Cultura. Universidad Intercultural del Estado de México.

Introducción

Los yoremes son un grupo indígena que vive en el noroeste de México, en las entidades federativas de Sonora y Sinaloa. En esta última, habitan en los seis municipios de la zona norte: Ahome, El Fuerte, Choix, Guasave, Sinaloa de Leyva y Angostura. Este grupo comparte el territorio con los yoris, que es como denominan a los no yoremes² en yorem nokki (lengua yoreme).

Sus relaciones interculturales han adquirido diversos matices en cada periodo histórico del país. Durante la colonia, sus fronteras étnicas eran rígidas y definidas por connotaciones raciales. Desde la Independencia hasta el porfiriato, una élite no indígena ejerció el control económico y la explotación agraria bajo el sistema de haciendas, en el cual los indígenas trabajaban como sus peones (Figuroa, 1994) No obstante, esto no impidió que ambos grupos interactuaran estrechamente, y los matrimonios entre yoris y yoremes pobres se volvieron comunes. Además, se entablaron algunos compadrazgos y eso favoreció que ambos compartieran algunas prácticas comunes, como el hecho de poner una cruz en sus casas. Incluso hasta el aprendizaje del yorem nokki para asuntos como el comercio y el trabajo.³

Imagen 1. Ubicación de Sinaloa en México.



Fuente: wikipedia

A principios del Siglo XX, ambos lucharon unidos durante la Revolución Mexicana. Para ese entonces en la región vivían norteamericanos que explotaban terrenos agrícolas y algunos crearon lazos familiares con la población local. Durante el periodo posrevolucionario llegaría la reforma agraria y la creación de los ejidos. En estos espacios yoris y yoremes vivirían nuevamente en terrenos comunes, y aunque las relaciones de racismo y desigualdad seguirían presentes, la convivencia sería más estrecha (Padilla, 2011, p.33)

Actualmente, los yoremes se organizan a través de los centros ceremoniales, que son los lugares sagrados donde recrean su ritualidad. Ahí realizan las pajkom (fiestas) a

² He optado por el término no yoreme como lo opuesto al ser yoreme. Evito el uso de la categoría mestizo porque tiene una carga esencialista. El etnónimo yori representa para la alteridad para los yoremes, pero no necesariamente son los mestizos, en una región culturalmente diversa.

³ Utilizaré las categorías nativas para contextualizar al lector y porque su traducción podría implicar un cambio de sentido.

los santos que recrean el sincretismo católico con la cosmovisión indígena. A esto se le conoce como la tradición yoreme. Este es el principal elemento de diferenciación étnica, pero en los últimos años la presencia de los yoris es más recurrente. Aunado a ello, han aparecido grupos y personas que ostentan representaciones sobre la ritualidad, mezclando distintos elementos entre sí. Esto ha provocado que varios actores se erijan como autoridades para hablar de la indigeneidad yoreme y promover sus prácticas como “auténticas”.

Imagen 2. Norte de Sinaloa y municipios de la región yoreme.



Elaboración propia

Desde hace aproximadamente veinte años en el norte de Sinaloa hay una fuerte presencia no solamente de lo que hoy es el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), también de asociaciones culturales que han difundido la idea de una identidad local sinaloense de la cual la tradición yoreme representa un elemento importante. Es interesante como en la retórica de estas asociaciones, la tradición yoreme trasciende el ámbito comunitario y se inserta por diversas redes de instituciones, políticas y actores, hasta decir que forma parte de un patrimonio sinaloense. Con lo anterior se podría interpretar que la tradición yoreme adquiere cierta performatividad, porque bien puede ser toda la cosmovisión de un grupo indígena, cómo una parte sustancial del folklor regional.

Considero que no sólo la tradición yoreme, como una categoría local, es performativa, eras preciso analizar a los que están inmiscuidos en ella, los que hacen y deshacen su continuidad. Esto ha propiciado que no solamente se generen dinámicas económicas; también han surgido posicionamientos identitarios en torno de lo auténtico y lo inauténtico de la tradición yoreme. Tales posturas son defendidas y argumentadas por actores que emplean de manera creativa estrategias performativas como la vestimenta y

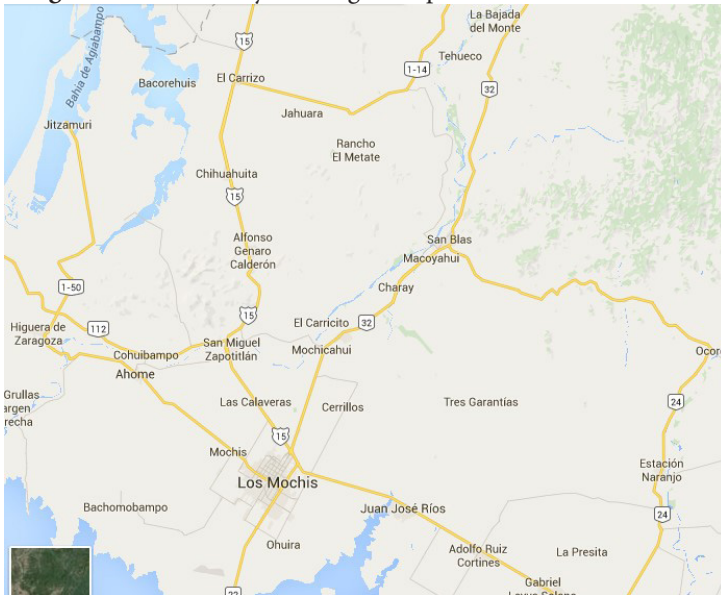
la apariencia personal, la conexión con un árbol genealógico prístino, la reinterpretación de estudios antropológicos y algún tipo de conocimiento chamánico, entre otros; para defender su posición e imagen como conocedores de una cosmovisión ancestral y una indigeneidad pura, que a su vez mezclan con sus subjetividades.

Este trabajo analiza las implicaciones de la ritualidad yoreme en Sinaloa, como principales elementos para la valorización y representación diferencial de la indigeneidad y su contraparte, -la no indigeneidad- por parte de algunos de los principales actores involucrados y las distintas estrategias que utilizan para posicionarse dentro de contrastantes marcos de poder económicos y culturales, la manera en la que se disputan símbolos y recursos económicos en los centros ceremoniales de Mochicahui y San Miguel Zapotitlán. El hilo conductor del análisis etnográfico es la endeble distinción entre los criterios para ser indígena (yoreme) y no indígena (yori) y como trastocan estas categorías identitarias, incluso deshabilitarlas y trascenderlas para situarse como yoreme o yori en un espacio intercultural complejo y sin distinciones tajantes, sino abriendo y cerrando posibilidades de autodefinición en el que emergen varias categorías y maneras de membresía.

Las preguntas de las cual parto se refieren a: ¿Cuáles serían los sentidos y significados que tiene esta ritualidad en la vida de las personas, más allá de una invocación identitaria? y ¿Cuál sería la relación entre los distintos niveles de representación de lo yoreme? ¿Cómo se entenderían los vínculos entre los sujetos y sus historias de vida, el imaginario que evocan y la manera en la que se representan?

Aunque la mayor parte de mi trabajo de campo la realicé en los dos centros ceremoniales mencionados, hice una etnografía multisituada de los actores y los rituales yoremes en cada lugar donde estos fueron representados. Esta observación no se limitó solamente a su puesta en escena, sino lo ocurrido con parte de su proceso de organización para vislumbrar relaciones con los sucesos que se dan en las comunidades estudiadas, la política local, la diferenciación y posicionamiento de los diversos actores involucrados y los discursos identitarios que circulan alrededor.

Imagen 3. Mochicahui y San Miguel Zapotitlán.



Elaboración propia

Presentaré fragmentos biográficos de algunos representantes de la indigeneidad yoreme, a quienes he categorizado como personajes. es un acercamiento a una mínima parte de su subjetividad que resalta sus estrategias idiosincráticas y discursivas para posicionarse en torno a una tradición yoreme. Me apoyaré teóricamente en los conceptos de entextualización, recontextualización y contextualización/recontextualización de Charles Briggs y Richard Bauman (1990) y metafísica de la presencia de Derrida (2003). por ello concibo la tradición de los yoremes como una categoría de intertextualidad que está muy lejos de ser estática y que en situaciones de poder adquiere la imagen en espejo del sujeto que la invoca y adquiere distintos matices ante los diferentes públicos que la representa.

De la ritualidad a la performatividad. Los criterios de identidad y conocimiento

En verano de 2015 llegué a Sinaloa para estudiar la ritualidad yoreme y me aventuré a los centros ceremoniales de San Miguel Zapotitlán y Mochichahui a observar las ceremonias a los santos. Seleccioné estos sitios porque según la información que tenía eran espacios emblemáticos de los yoremes, por ser pueblos de misión en la época de los jesuitas. No profundizaré en las ideas preconcebidas que traía sobre las pajkom y las creencias yoremes, basadas en incipientes contactos anteriores y la literatura existente sobre ellos, pero las resumo en que esperaba encontrarme con excelentes descripciones sobre el *juyya annia*, la *pajko*, la simbología de los *pascolas* y *masoyileros*; y un supuesto núcleo del ritual, su función y su significado profundo. Presento las principales categorías cosmogónicas en las que se fundamenta la ritualidad yoreme.

El *juyya annia* (mundo del monte) podría definirse como la totalidad de las cosas, la naturaleza visible en la cotidianidad y la vida, la grandeza del mundo. Moctezuma (2018: 4) nos dice que en el *juyya annia* se encuentran los seres míticos que pueden hacer el bien o el mal a quienes se internan en él. Evers y Molina (1987, p.62) lo traducen como el mundo encantado; un lugar mítico fuera de todo tiempo y espacio históricos. Es decir, el *juyya annia* podría ser todo lo que está alrededor, lo que se invoca con los cantos de venado y los movimientos del masoyilero.

Junto al *juyya annia* se encuentra el *yo' annia*, entendido como el universo ancestral, el mundo sagrado que ha pasado de generación en generación. Todo esto se sustenta en la *yo' luturia* (verdad ancestral o de los más viejos), expresada en el sermón del *pascola yowe* (mayor) al santo de la fiesta y abarca todo el conocimiento del mundo, de los *aniam* (lugares, sitios sagrados) y de la vida.⁴ Los *pascolas* (*Pajko olam*) y los *masoyileros* (danzantes de venado) son los *oficios*, porque han sido enganchados (contratados) mediante la *sewa* (flor) entregada por los fiesteros (*pajkolerom*)⁵. Estos últimos organizan la *pajko* (fiesta), por una promesa que le hicieron al santo. Aunque los rituales son dedicados a los santos patronos de los centros ceremoniales, se encuentran traslapados con el *juyya annia*.⁶

Cuando el *majtialero* (maestro rezador) le reza al santo, o el *Pascola Yowe* (mayor)

4 Los yoremes le conceden relevancia a otros entornos como el *bawe annia* (océano), *tehueka annia* (cielo), y otros sitios no físicos como el *tenku annia* (mundo de los sueños) y el *sewa annia* (mundo de las flores).

5 Los *pascolas* y los *masoyileros* no son los que organizan la *pajko*, se les llama *oficio* porque son contratados por los fiesteros para participar en el ritual, donde su presencia es fundamental. Cuando un *oficio* acepta el compromiso, se dice que recibió la *sewa* (flor). Es decir, no puede negar o anular la responsabilidad que ha adquirido, porque su reputación y devoción al santo también se ponen en juego. La *sewa* incluye cigarros y una módica cantidad de dinero.

6 Esta es una definición proporcionada por mi profesor de lengua yoreme. Algunos sólo se refieren a la *luturia* como aquellos preceptos que se deben respetar dentro de la tradición yoreme, esa verdad sagrada que es inculcada de los padres a los hijos.

da el sermón al santo bajo la enramada (joota), se dice que también invoca al juyya annia, enmarcado con la devoción a la fe católica.⁷ Podría tratarse de sincretismo, pero no daré una definición antropológica pues no pretendo afirmar que se trata de este fenómeno. Partiré desde la visión de mis interlocutores, sustentada en dos puntos de vista: aquellos que tienen una fe genuina (no sincrética) a los santos y a la pajko, que considero pertinente no adjetivar de ninguna manera, justo por mi imposibilidad de acceso a los procesos internos y espirituales de mis interlocutores. Existe un tipo de religiosidad arraigada que es difícil de definir. Existen también otros interlocutores quienes afirman estar inscritos en un sincretismo cultural, entre el catolicismo y las creencias ancestrales. De ahí que la mayoría de ellos sean los portavoces ante las organizaciones culturales y el gobierno del estado sobre la “esencia” de la cosmovisión yoreme. Además, por diferentes medios se difunde la idea de que los yoremes viven un sincretismo religioso, producto de la llegada de los jesuitas en el siglo XVII.

Esto sería una visión oficialista de la historia indígena en Sinaloa que demuestra la legitimidad del discurso antropológico, el cual permea la vida de sus propios sujetos y sitúa a los yoremes en el conjunto de la literatura sobre cosmovisiones indígenas (López, 1973; Montemayor, 2000; Florescano, 2004). No es mi interés determinar si la existencia del sincretismo es verdadera o falsa, me centro en la performatividad de este discurso, en su fluidez y mezcolanza que posee y es posible a través de las capacidades de los actores. Lo interesante es como este performance se vuelve ambiguo y ambivalente ante diversos públicos que comparten una fascinación por lo indígena y actores que trascienden una invocación identitaria y proyectan los deslices de su subjetividad.

Esperaba encontrar narraciones asombrosas sobre las características del juyya annia, los mitos, y la estructura de los rituales. En su lugar, escuché señalamientos y descalificaciones entre los miembros de los dos centros ceremoniales. Me decían las razones por las que debía o no, acudir con ciertas personas, otros se presentaron conmigo dispuestos a compartir sus experiencias, y los más ancianos permanecían callados. ¿Qué significaban y a donde me conducirían los silencios y las evocaciones de los conocedores? Descubrí que existían posicionamientos de autenticidad entre los que se decían conocedores de la tradición yoreme y cada uno era visto de forma contrastante por sus coetáneos. Esto podría verse como un juego de espejos, donde en apariencia las figuras son equivalentes, pero las lecturas en torno a lo que se ve son distintas. Confluyen disensos, imágenes distorsionadas, referentes y referencias desestabilizadas que se imponen una a la otra.

Tras estar más inmerso en la cotidianidad de los centros ceremoniales, presenciar varias pajkom en Mochichahui y San Miguel Zapotitlán respectivamente, asistir a las distintas ediciones del Festival Yoreme y la Fiesta de la Radio Indígena en Sonora y participar en la organización de eventos folklóricos locales, seguí de cerca a los principales portavoces de la tradición yoreme, quienes hablaban ante las diferentes audiencias.⁸

Trataré de responder la primera interrogante planteada, con respecto a lo que debería tener una cosmovisión. Si partimos del concepto de Alfredo López Austin (1996, p. 18) encontramos que la cosmovisión es “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo,” o como la define Charles Kraft (1999, p.385), como “el juego de suposiciones (incluyendo valores

7 Los centros ceremoniales tienen en el centro una enramada de álamo, que en los últimos años se ha sustituido por concreto. En la enramada se prepara el altar para el santo, se acomodan los músicos y los pascolas y masoyileros danzan.

8 El Festival Yoreme lo organiza el Instituto Sinaloense de Cultura (ISIC), pero lleva más de diez años realizándose. Aglutina personas de otros grupos indígenas y presentan sus rituales, en un marco que habla del sincretismo cultural.

y compromisos/lealtades) que influyen en la forma en que se percibe y se responde a la realidad.” En este sentido que es lo que hace que unas cosas sean descalificadas y aprobadas por los miembros de un grupo o de una comunidad.

Este proceso indicaría el paso del contexto ritual al performance, y esto implica que se filtren las intenciones y voluntades de sus actores, por encima del cumplimiento con la tradición. En aras de un buen análisis sobre las representaciones de la ritualidad yoreme resultaría conveniente pensar que estas podrían compartir una especie de promesa: encarnar una esencia pura y verdadera de este grupo a través de una imagen sincrónica que aparecería como natural y quizás hasta indexical, una relación de semejanza entre lo que se mira y se escucha con una identidad natural de los que la presentan.

Bajo ese discurso de rescate y revitalización presentan un aquí y ahora en concordancia con un antes y un después. Al mismo tiempo se articularían las posiciones de sujeto de sus dirigentes y como ellos podrían proyectarse ante los demás, la manera en la cual pretenden ser vistos, sin que parezca que posiblemente las diferencias en cada versión del ritual sean de acuerdo a sus propias experiencias y criterios personales. Es decir, los actores implicados o los dirigentes del ritual también construyen su propia subjetividad a partir de fragmentos y discursos tomados de otros espacios y personas. Ésto podría enlazarse con las connotaciones políticas y económicas que anteriormente ya he mencionado sin que precisamente se pueda reducir a un aspecto u otro.

Grupos culturales y las experiencias de sus representantes

Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir a dos pajkom en Mochichahui, la celebración de la Semana Santa en San Miguel Zapotitlán y Mochichahui, un evento alusivo al Día Internacional de los Pueblos Indígenas en Los Mochis, el Festival Yoreme en la ciudad de Culiacán y la Fiesta de la Radio Indigenista del INPI en Etchojoa, Sonora. Cada uno de estos eventos presentó una versión propia de la cosmovisión y ritualidad yoreme y al mismo tiempo dejaron ver los vínculos políticos con las instituciones que los organizaron y financiaron.

Ahí emergieron opiniones por los mismos participantes y organizadores refiriéndose a lo que hizo falta y no fue incluido, o la manera en la cual se realizaron. Sin embargo, a pesar de las diferencias logísticas y de dirección todos compartían el objetivo de ser representaciones fieles de la ritualidad yoreme y la evidencia de que “las comunidades indígenas en el norte de Sinaloa están más vivas que nunca” (diario de campo, 2015), como lo anunció uno de los presentadores en Los Mochis. Desde esta perspectiva se hizo alusión a un discurso de promoción y difusión cultural cuya característica principal era la atracción de públicos específicos y una supuesta lucha reivindicatoria de los yoremem por su identidad y la evidencia fehaciente de que “la tradición sigue luchando por mantenerse” (diario de campo, 2015). Una especie de muestras culturales que articula el pasado o las reminiscencias de raíces ancestrales con un presente sumamente complejo de permanencia identitaria.

En Mochichahui y San Miguel la Semana Santa es considerada una costumbre de toda la comunidad sin hacer distinciones entre la tradición indígena y la celebración del catolicismo ortodoxo, como una característica cultural que aumenta su estatus de lugares donde se sigue conservando un pasado ancestral y milenario. Desde el primer viernes de Cuaresma (Waresma) aparecen los judíos, personajes rituales que representan los soldados que asesinaron a Jesucristo y muchas personas adquieren sus máscaras y ajuares para salir a las corridas por toda la jurisdicción del centro ceremonial sin tener una creencia religiosa alguna y únicamente por razones de entretenimiento y diversión,

pero conviven con los “promeseros” o judíos que salen que cumplen su compromiso con los santos.

En la Semana Santa también se da la convergencia entre una pajko y una fiesta comunal o baile popular y en ocasiones se alcanzan a distinguir conflictos por la apropiación de los espacios. Por ejemplo, en San Miguel una compañía cervecera hace varios años pagó un permiso a la administración municipal para vender su producto afuera del templo de los indígenas; con esa acción se suscitaron una serie de desavenencias entre las autoridades civiles y las autoridades rituales porque según los últimos, se interrumpía la ruta de los judíos y los recorridos con el cristo para llevarlo a la Iglesia, además la venta de cerveza aumentaba las probabilidades de que ocurrieran riñas o altercados entre los visitantes y esto interrumpiría la solemnidad de las oraciones que se hacen en viernes santo.

Imagen 4. Templo yoreme de San Miguel



Tal como lo expresara uno de los habitantes de San Miguel: “la religión es mejor con tradición, por eso en la mañana fui a misa y ahora estoy aquí en esta iglesia (la de los yoremem)” (diario de campo, 2016). La Semana Santa es vista como patrimonio común, lo que podría detonar el sentimiento de formar parte de un grupo indígena, el ser yoreme durante ese periodo de tiempo aunque el resto del año no se asista a ninguna otra fiesta. En Mochicahui han surgido grupos de jóvenes que crearon páginas en internet para hablar de la Semana Santa como parte de su esencia y promover que ésta se realice al pie de la letra, también compartían fotografías y videos de las corridas como un tipo de presentación sobre sus distintos momentos.

Para un buen análisis sobre las representaciones de la ritualidad yoreme resultaría conveniente pensar que estas podrían compartir una especie de promesa: encarnar una esencia pura y verdadera de este grupo a través de una imagen sincrónica que aparecería como natural y quizás hasta iconográfica, una relación de semejanza entre lo que se mira y se escucha con una identidad natural de los que la presentan y que bajo ese discurso de rescate y revitalización presentan un aquí y ahora en concordancia con un antes y un después, al mismo tiempo se articularían las posiciones de sujeto de sus dirigentes y como ellos podrían proyectar su subjetividad ante los demás, la manera en la cual

pretenden ser vistos, sin que parezca que posiblemente las diferencias en cada versión del ritual sean de acuerdo a sus propias experiencias y criterios personales.

La noción de autoridad discursiva (Briggs, 1992) serviría para entender no la naturaleza del ritual en sí misma sino todo lo que subyace en él, no el producto sino el proceso y toda la capacidad de los sujetos para transformar su vida y aparecer entre líneas de ficción y realidad que justifican sus acciones y su sentido vivido de la tradición yoreme, su entrada para salvaguardar lo que para ellos se está perdiendo y lo flexible que pudiera resultar las categorías y discursos que ellos invocan en el proceso y la trascendencia de lo que Marisol de la Cadena (2009: 13) reconoce como política conceptual “en la que se negocian definiciones locales y pretensiones de universalidad” ¿A qué aspectos podrían limitarse tales definiciones?

Lo anterior ilumina el proceso de tradicionalización y como los sujetos se pueden insertar en los mismos discursos de las instancias gubernamentales y sus otros interlocutores, la construcción simbólica de la continuidad discursiva con un pasado y presentes significativos (Bauman y Briggs, 1990).

Presentaré algunos perfiles biográficos de personas inmersas en la ritualidad yoreme, omitiré sus nombres por respeto a su privacidad y porque solamente interesa resaltar aspectos de su subjetividad que muestran sus habilidades para ser/hacer dentro de la llamada “tradición yoreme”. Lo tradicional se vuelve un indicador metadiscursivo utilizado por ellos para referirse a su pasado en relación a su grupo de referencia, pero en una posición cualitativamente diferente y su noción de corpus de creencias y prácticas rituales impuestos se distancia de lo que dicen y se diluye “lo tradicional”. Lejos de encontrar una contradicción personal, esto supondría un traslape que desafía muchas de las representaciones que instituciones gubernamentales, investigadores o promotores culturales hacen.

Imagen 5. Semana Santa en Mochicahui, 2017



Interlocutor 1. El jittéberi y su compañía yorem jiapsi

Otro de los grupos que recrean y difunden la ritualidad yoreme es la compañía de danza y música yoreme Yorem Jiapsi, integrada en su mayoría por jóvenes en la localidad

de La Constanca. Han participado en distintos eventos regionales, principalmente los organizados por la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis (COMHISCU) y el INPI, y presentado ante varias audiencias en festivales culturales del país y el extranjero. Yorem Jiapsi invoca una lógica de rescate cultural, pero con la diferencia de que presenta un repertorio innovador de danzas rituales que ante los ojos de los fiesteros, las comunidades indígenas y los académicos resultan desconocidas porque supuestamente se remiten a los orígenes ancestrales más prístinos ajenos a un sincretismo cultural con el catolicismo de los yoris.

Algunas de estas danzas son la del mapache y la del pájaro, cuya colorida parafernalia y singulares coreografías pretenden ser un prototipo de una ritualidad subrepticia que hace más hincapié en un culto y veneración a la naturaleza y no a los santos del catolicismo; es decir, una versión más auténtica de lo yoreme a partir de elementos propios y más llamativos como la vestimenta y los movimientos corporales. Sin embargo, podría decirse que existe una contrariedad entre lo que por un lado los miembros y el líder de Yorem Jiapsi, perciben como netamente tradicional y las opiniones de personas como Jesús Estrada, su antítesis, quien lo considera folklórico y falso. Las danzas aparecerían como reivindicadoras de una tradición purificada, pero basadas en una cosmología solamente conocida por Mario Bacasegua, el fundador y líder del grupo que las proyecta de manera estructurada y premeditada ante un público.

En el transcurso del trabajo de campo, el nombre de Mario Bacasegua nunca apareció asociado a las pajkom, sino al de un oportunista, especie de intermediario (o bróker) cultural con gran habilidad y experiencia para obtener fondos de las instituciones para su propio beneficio. Sin embargo, es evidente la relación estrecha de Mario con la esfera política local y su influencia en algunos jóvenes de La Constanca que consideran verdadero la mayor parte de su visión cosmológica. Mario ha dicho en varios eventos públicos, sobre todo en las conferencias que imparte constantemente en Los Mochis, que Yorem Jiapsi también representa un espacio para promover que los jóvenes no caigan en problemas de delincuencia y adicciones, lo que aumentaría más su legitimidad e importancia como un grupo de ayuda y socialmente necesario y facilitaría la autenticidad de sus representaciones.

En las conferencias de Mario generalmente lo acompaña María Sandoval definida ella misma como una “yoreme original”, pero descendiente de una familia de chinos que se mezcló con los indígenas. Mario se presenta como un Alawasim Yo?we (Alguacil Mayor) y Mayté como su tenanchi (la segunda al mando); estas definiciones irían más allá de un simple cargo en la estructura de una pajko y lo sitúan como representante y portavoz de un conocimiento ancestral del cual afirma no ser egoísta y estar dispuesto a compartir todo lo que sabe con los yoris, como una manera de visibilizar algunas de las receladas prácticas animistas que sus abuelos le heredaron y que los yoremem ocultan bajo el velo de las pajkom y las danzas de pascola y venado. Yorem Jiapsi también ejecuta estas danzas, pero con movimientos más estetizados y generalmente junto con el repertorio de las demás danzas, sin que ésta sea el rasgo principal del grupo.

Yorem Jiapsi fue en el XX Aniversario de la radiodifusora indígena La Voz de los Tres Ríos llevado a cabo en Etchojoa, Sonora en las instalaciones del Centro Coordinador del INPI, al programa se le conoce como la Fiesta de la Radio y se organiza año con año. Su popularidad en esa región se debe a que convoca a todos los grupos indígenas de Sonora y los yoremes de Sinaloa. El formato es llamativo porque a cada grupo le arman un espacio propio, como en una especie de museo donde el visitante se puede ubicar para ver el grupo de su preferencia.

En la entrada al lugar hay una mesa de registro donde el asistente tiene que escribir

el nombre de su grupo étnico y el lugar de donde proviene. A la derecha de la entrada hay una cancha deportiva con un improvisado templete, a la izquierda una kurus yoohue (cruz mayor) en el suelo y es el espacio más amplio donde están colocadas las enramadas para los distintos participantes en los rituales.

En medio de las enramadas, se encontraba un tipo de corral circular con una cruz en medio y unos ganchos donde estaban puestos unos penachos con plumas de pavorreal. Ese era el lugar de Yorem Jiapsi y ahí escenificaron durante los dos días que dura el evento las danzas del pájaro, pascola, venado, coyote y mapache junto a todas las pajkom en cada enramada, con la diferencia que ellos realizaron sus prácticas durante el día y descansaron por la noche. Ahora Yorem Jiapsi aparecía en un terreno de acciones rituales del que tampoco se pudiesen hacer divisiones tajantes entre ritual y espectáculo.

La preciada ritualidad oculta de la que habla su líder practicada en lugares poco conocidos, no fue una muestra en el evento, se presentó el repertorio dancístico popular. Sin embargo, todo el sistema cosmológico de Mario Bacasegua utiliza conceptos para explicar una relación estrecha de los yoremes con la naturaleza que los separa tajantemente de los yoris porque poseen un conocimiento que los "suabasualim" (Consejo de ancianos) heredaron a sus hijos actuales⁹. Según él estos eran "agentes culturales" que mostraron al mundo su visión y los lugares de su entorno.

Después de mencionar estos conceptos a Mario ya no se le escucha decir más palabras en yorem nokki, si bien él dice que es un hablante, otros lo tildan de mentiroso y de loco, poniendo en duda su legitimidad y autoadscripción indígena. Es muy común que haga alusión a la figura del jittéberi, un tipo de curandero entre los yoremes supuestamente se mantiene en secreto y utiliza sus poderes para hacer el bien y el mal.

En sus conferencias habla con mucha naturalidad, pero en una interacción personal mueve la cabeza a los lados y mira fijamente a los ojos pretendiendo captar la atención y haciendo alusión a sus poderes curativos y de inversión del orden. Esto le ha provocado la burla de los fiesteros en Mochichahui y San Miguel que le llaman "jotóberi", pues le atribuyen una feminización implícita en sus movimientos corporales y su voz suave.¹⁰ Mario es de baja estatura, tez morena oscura y compleción robusta, tiene casi sesenta años de edad y desde muy joven se desempeñó como profesor de primaria y promotor cultural.

En la administración municipal anterior Mario estuvo a cargo de la Dirección de Asuntos Indígenas, esa no fue una administración panista. Anteriormente apoyaba solamente a los candidatos del PRI. Desde hace varios años Mario provocó el enojo de los gobernadores tradicionales, porque además de reunir un buen grupo de jóvenes en La Constancia y obtener recursos económicos de las instituciones destaca la gran enramada que tiene en su casa en la que planteó la posibilidad de que La Constancia a pesar de su cercanía con Mochichahui sea un centro ceremonial ubicado en su casa junto al río, en la periferia de la comunidad y que él entiende como un espacio de relación ancestral. En esa enramada se reúnen los miembros de Yorem Jiapsi a ensayar sus danzas. La casa por fuera es de ladrillo simple pintado de blanco, en frente hay una casucha abandonada con una imagen de la Virgen de Guadalupe y una Cruz que según Mario representa los cuatro puntos cardinales con la que los yoremes engañan a los yoris, las ventanas están cubiertas con una tela roja y no se puede ver al exterior. Una vez adentro la casa adquiere otra vista, con muebles vistosos e imágenes y adornos que son la evidencia de

⁹ Este es el término que utiliza Mario Bacasegua, los hablantes de yorem nokki nunca me dieron una palabra para referirse al consejo de ancianos que está dentro de su estructura organizativa. Existen verbos como sua bussac (despertar alegremente), suale (crear) o suaya (cuidar, guardar) basua (limpiar).

¹⁰ Joto es un término regional que se utiliza de manera despectiva para nombrar la homosexualidad y lo afeminado.

los viajes de sus viajes.

Soy yoreme, esto que ves es porque tengo que vivir como yori porque recibo a personas y a veces se tienen que quedar a dormir [...] Los yoremes ni siquiera tienen aire acondicionado y pocos muebles, porque les llega directamente lo fresco del río. (Mario Bacasegua, 2016).

Por cuestiones de su privacidad, no dejo que fotografiara su casa, pero las personas que lo conocen lo tildaron de “aprovechado” y “vividor”, y que el mismo entiende como “ser consentido del INPI”. Muchas de las danzas que presenta, la del mapache, el toro, el borrego, coyote y pájaro aparecen como parte de los cantos de venado y sones de pascola. Desde este punto de vista se podría entender como un proceso de entextualización y decontextualización (Briggs, 1990: 73), en el que extractos de otros elementos configuran propia autoreferencia sin mencionar la (re)construcción pragmática de sus referentes ¿Cómo aparece lo secreto y lo desconocido en la visión cosmológica de Mario? Lo voy a entender como un vector metadiscursivo para institucionalizar símbolos y prácticas del cual pueda ejercer su monopolio, sin que eso determine totalmente su identidad como yoreme.

Los conceptos mencionados nos ayudan a ver cómo estas representaciones manifiestan brechas y continuidades con un determinado origen, que también es disputado por los mismos actores que participan de su puesta en escena.

La huella de Yorem-yori. Jesús Estrada y Yeu Matchuk

Uno de los primeros nombres que escuché cuando hacía trabajo de campo fue el de Jesús Estrada Reyes, alguien que por mucho tiempo ha recorrido todos los centros ceremoniales de Sinaloa y Sonora y ha participado en la mayor parte de las pajkom. En muchas ocasiones cuando hacía preguntas sobre los rituales, las respuestas eran: “¿ya conociste a Jesús?”, “Jesús es el que te puede ayudar”, “tienes que conocer a Jesús”. Otro aspecto importante fue cuando me dijeron “es yori igual que usted, pero habla la lengua y sabe mucho de la fiesta” (Diario de campo, 2015).

Jesús siempre viste de blanco, lleva un rosario con cuentas de madera, morral, huaraches, pelo largo que oculta con un sombrero del mismo color de su ropa con una pluma negra en un costado. Su piel es blanca y es de estatura mediana, por estas características algunos lo llaman el “Masso Güero” (venado rubio) porque anteriormente fue danzante de venado y es probable que sus rasgos fenotípicos llamasen la atención. Nunca menciona su historia familiar ni sus relaciones de parentesco. La mayor parte de sus conversaciones son en yorem nokki (lengua yoreme) y utiliza palabras poco conocidas por los hablantes, para según él evitar “los préstamos lingüísticos del español”.

En torno a su origen existen diversos puntos de vista: principalmente que nació en el poblado de La Trinidad, Sinaloa en 1962. Fue adoptado por una familia indígena de esa comunidad, aprendió la lengua y las costumbres. Trabajó en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) hasta su jubilación, luego fundó Yeu Matchuk, un grupo de oficios que a pesar de difundir la ritualidad en varios espacios públicos, no se define como folklórico y niega cualquier entextualización de alguna práctica cultural en otros lugares.

Se dice que se desligó completamente de su familia y desde muy joven aprendió todo lo relacionado con la ritualidad yoreme. Se menciona también que aprendió de Vidal Montenegro, un pascola de mucho renombre en San Miguel Zapotitlán y participó

en el Ballet Folklórico de Amalia Hernández, una de las compañías artísticas más famosas del país, y que han escenificado la mayoría de las danzas rituales documentadas en el país. No es mi afán afirmar o negar que esta es su auténtica historia de vida, sino mostrar como a personas como él se les enlaza a ciertas situaciones pasadas o asumirle rasgos inventados para posicionarlos como parte de un contexto sociocultural y como una manera de entender los orígenes de todo su conocimiento. Resulta interesante su ambivalencia con cualidades esencializadoras de diferencia racial-cultural, pero también abarcar la complejidad y fluidez performativa de éstas.

Justo su autenticidad yoreme lo convierten en el interlocutor preciso ante el Estado, y eso lo transforma en farsante. Es preciso conocer como lo definen sus coetáneos:

Jesús Estrada es excelente, es el yoreme más completo, porque toca arpa, toca violín, no sé si se dedica a bailar pascola, pero en un tiempo bailó, baila y canta venado, es maestro rezador. Él evita hablar en Yori nokki (español), el siempre anda buscando... él, siempre una palabra... no utiliza préstamos pues (entrevista personal 1, 2015).

Por eso te digo yo que los yoris quieren ser yoremem y los yoremem quieren ser yoris. No vamos lejos, con mi compadre Jesús [...] Ese no es yoreme, es yori, pero él empezó a bailar venado, más antes cuando estaba nuevo era delgado él y ahorita sabe más palabras que nosotros. En palabras... como te diré... en palabras antiguas pues" (Entrevista personal 2, 2015).

Él es el prototipo yori que se volvió netamente yoreme, él es la expresión más clara. Él es de una familia yori, como todas las demás de la región, de escasos recursos y que estaban mejorando sus condiciones de vida (Entrevista personal 3, 2015).

Cuando intelectuales como Jesús mencionan las transformaciones de su cultura y la necesidad de recobrar y presentar los criterios verdaderos que no la distorsionen ¿Cómo se omite que quizás ellos mismos resignifican sus prácticas y provocan cambios en un espacio intercultural? Al situarse como un tipo de yoreme más puro, Jesús capta la atención y se convierte en el principal referente para aquellos que desean ser buenos oficios. Tiene muchos conocidos en todos los centros ceremoniales y cómo lo apunté líneas arriba, la manera en que lo caracterizan tiene que ver con sus rasgos fenotípicos y la manera en la que ha logrado conocer cosas que quizás para muchos sean desconocidas. Sobresale su interés por difundir lo yoreme y algunas polémicas que ha entablado con investigadores y gente de la comunidad.

Al igual que Mario, ha enarbolado toda una terminología que presenta en los festivales a los que asiste. Argumento que sus traslapes como yori y yoreme permiten distinguir los matices entre una ambigüedad en sus orígenes y su repudio por la política partidista, pero visibilizan su ambivalencia como portavoz de la indigeneidad yoreme ante el Estado y la Academia. Su caracterización como yori-yoreme llama la atención enlazada con su actitud por no modificar la parafernalia ni ningún elemento del ritual.

Louise Meintjes (2017) acuña el concepto de ambigüedad estratégica, en su trabajo con la estética artística de los zulúes. Esta sería una propuesta metodológica para dirigir la atención a lo controvertido por parte de nuestros interlocutores, a lo que se puede y no se puede decir, a cuestiones personales y políticas. En estos personajes dicha ambigüedad se manifiesta en el acto de ser yoreme y vivir como yori en el caso de Mario Bacasegua También lo podemos ubicar en el traslape de experiencias personales con la militancia política y la participación en los rituales y eventos culturales donde se proyecta "lo yoreme", tal como lo plantea Jesús al afirmar que su representación es

ritual y no folklórica

En este sentido, ambigüedad y ambivalencia coexisten, son paralelas en el mismo proceso y bien podrían definirse como sinónimos, pero estos personajes dan referentes etnográficos para una posible distinción de conceptos. Enfatizo la ambivalencia por los vínculos presentes entre diversas instancias y agentes que lejos de ser incompatibles, favorecen traslapes y movimientos entre categorías y lugares. Por ejemplo, el hecho de que estos actores puedan moverse dentro del Estado siendo o no siendo indígenas, pero con conocimientos de una ritualidad ancestral y asociada a lo yoreme. Me parece que centrarme en la ambigüedad conlleva a la búsqueda de interpretaciones auténticas sobre el significado de la ritualidad, la identidad de los actores y la idea de que sus versiones son distorsionadas o verdaderas. Una manifestación visible de ello, es cuando los personajes tienen que actuar “lo que dicen ser”, aunque los demás duden de ello.

Discusión

He mostrado como ambos personajes activan/desactivan mis percepciones sobre la indigeneidad y la ritualidad yoreme. Ahora cambio de lugar, puedo convertirme en funcionario del Estado o regresar a mi rol de etnógrafo: ¿Por qué me interpelan sus performances personales de la indigeneidad yoreme si se supone debería creer lo que ellos asumen? En el primer caso, se habilitan/deshabilitan las retóricas y definiciones estatales: hablante de una lengua, miembro de una comunidad indígena, portador de una cultura antigua y ancestral, o cualquier indicio de diferencia y alteridad. Como antropólogo percibo una sensación de exceso o desborde en el establecimiento de diferencias culturales entre Mario y sus contrarios.

Este halo de incertidumbre estaría asociado a la ambigüedad, porque al mismo tiempo que los significados se desbordan, tampoco presentan suficientes elementos para categorizarse. Por ejemplo, Con todo el performance de Mario Bacasegua y Jesús Estrada, la audiencia tiene elementos suficientes para creer en su autenticidad, pero también estos desbordes, sus diversas acentuaciones en la vestimenta, los movimientos corporales y la parafernalia que utilizan, generan dudas sobre su identidad.

Aunque ellos mismos se autodefinen como antítesis del otro, Mario y Jesús (jittéberi y masso güero) comparten una característica esencial: su ambigüedad rebasa su adscripción identitaria y nos remite a la interrogante de si estamos hablando con el autor o con su representación o con alguno de sus personajes.

Esto sería visible por la tendencia de Jesús a ocultar fragmentos de su biografía, la parte yori como ausencia; versus Mario, quien apunta hacia la parte más profunda de su ascendencia yoreme y omite cualquier aspecto que descuadre su autoridad discursiva, pero ambos son producto de un dialogismo con posturas que los precedieron.

Las experiencias y posicionamientos de Mario Bacasegua y Jesús Estrada pueden aunarse a lo que Derrida (2003, p.61) entiende como huella, aquello que abre el aparecer y la significación, un ahora que es rastro que reside en una forma y no precisamente en el contenido; abona a la metafísica de la presencia (Derrida, 2003) que no es meramente perceptible o comprobable en ese afán de construir lo original en ese espacio intercultural, pero se remite únicamente a su presencia y eso crea su propio sentido. Es decir, legitiman su visión de la ritualidad a partir de lo que generan en el público, y procuran que esa representación sea coherente con los aspectos de su idiosincrasia que ellos proyectan. Interesa lo presente y lo manifiesto en el momento de la escenificación.

Tal como lo dicen Bauman y Briggs (2002, p.11) “La tradición se convierte en el continuum intertextualmente constituido de reiteraciones por las cuales el lenguaje –y

por lo tanto el pensamiento- del pasado sobrevive dentro del presente, el mecanismo que enlaza el conjunto histórico representado por el advenimiento de la modernización". Sus conceptos de entextualización, contextualización/decontextualización e intertextualidad permitirían ir más allá de la simple puesta en escena y su distinción entre lo original y la copia, e indagar por los medios que ayudan a construir la autoridad discursiva, en la medida que los líderes rituales y promotores culturales construyen sus relaciones sociales. Desde este punto de vista, no es tan importante la representación generada, sino los límites de lo que puede o no puede ser representado, es decir, las técnicas de la puesta en escena aunadas a un sentido espacio temporal y que crean relaciones de poder (Briggs, 1993, p.390).

Por entextualización se entiende la operación de "acomodar en texto o producir textualidad" a partir de elementos de diversa naturaleza (Bauman y Briggs, 1990). En este caso la textualidad se refiere a la "tradición yoreme" como un sistema de significación de acuerdo con distintas agendas políticas o personales reconocibles entre ejecutantes y audiencias "autorizadas". La entextualización no es sólo la capacidad de convertir un fragmento de discurso en texto, sino de invisibilizar los discursos concatenados que lo conforman, atribuyendo un sentido de autoría y convertir su contexto original en extraíble, contextualizando y descontextualizando ideas o preceptos basados en las experiencias rituales de los centros ceremoniales, pero también en sus andanzas por muchos lugares y el perfil público que ostentan, de manera que enmarcan su poder por medio de estas relaciones intertextuales entre discursos.

Considero que la manera de estudiar la relación entre la ritualidad y la representación de los actores, requiere no solamente un riguroso proceso de observación en distintas posiciones, incluso hasta de posibles eventos no planeados que a veces surgen tras bambalinas, como algunas visitas extemporáneas de turistas o altos funcionarios que buscan a los oficios rituales o a los artesanos para realizar una performance en ese momento, lo cual deviene en un contacto no planeado y obliga a implementar estrategias espontáneas de puesta en escena. Las representaciones rituales y la configuración de los públicos se podrían matizar con los roles cotidianos o la participación en las pajkom (fiestas), incluso para observar sus momentos más personales.

Conclusiones

De acuerdo a lo vertido en el texto, es evidente que la ritualidad yoreme se encuentra en un campo que facilita la entrada y salida de los actores al aparato estatal. Además, es considerado un elemento de identificación regional y no propiamente étnico. Su difusión como elemento de indigeneidad obedece más al discurso indigenista del Estado, que a las realidades de sus actores. Enmarca la cosmovisión yoreme, pero también la devoción religiosa y entusiasmo personal de los yoris, quienes en ocasiones se vuelven seguidores de estos personajes.

La habilidad de estos actores sería justamente la de hacer que dichas voces aparezcan de forma colectiva, como eventos únicos y específicos, contrastadas por momentos con las voces sociales (Estado, comunidad, partidos políticos) y traslapadas en otras circunstancias con ellas mismas. En este sentido, la ambigüedad y la ambivalencia son sus principales mecanismos de maniobra. No hay una frontera nítida entre si estos personajes son salvaguardas o corruptores de una tradición cultural, lo cual pondría en discusión las ideas de que es el Estado y su política indigenista son los principales entes frente a los que se construye o deconstruye la indigeneidad.

La exploración de esta zona gris es uno de los aportes principales de esta tesis,

pues la indigeneidad en Sinaloa no es sólo para indígenas, ni tampoco se reduce a lo estratégico. Está anclada/desanclada en la personalidad, los devaneos de los actores y sus performances, en la interacción con distintas instancias y escenarios. Hay una performatividad que tiende a la desestabilización de identidades fijas y a la ambivalencia de sujetos que en apariencia se contraponen, pero al mismo tiempo son un símil uno del otro.

No hay una fuente definitiva de esta performatividad. Por momentos los personajes de la indigeneidad yoreme, asumen sus nexos con el Estado como los motivos principales de su representación, otras veces se posicionan como sus víctimas y críticos mordaces. Tampoco los actores mantienen una posición clara ni se sabe exactamente si representan una identidad o una personalidad falsa o compleja. Las constantes descalificaciones entre ellos mismos los presentan como continuadores o farsantes de una tradición cultural, pero lejos de evaluar sus orígenes he mostrado sus habilidades para improvisar su propio perfil, según el escenario en el que se encuentren.

La amalgama del Estado con la indigeneidad y la subjetividad es un filtro por el que pasan diversos procesos íntimos, y por ende, están presentes en la autoridad discursiva, la cual cobra relevancia en las interacciones, creencias y deseos que exceden y anteceden a las identidades. La otra parte del proceso se compone de las interacciones entre actores, sus audiencias y los distintos escenarios donde llevan a cabo sus performances, el acto de “vestir la piel yoreme” y su eficacia; sobre todo su capacidad para transponerla con otras representaciones de la indigeneidad. Esta parte resulta interesante, porque aquí la autoridad discursiva no coincide totalmente con la retórica estatal, depende de las improvisaciones multisituadas de los actores de las que no siempre tienen el control de las interpretaciones, el escrutinio de la audiencia y su habilidad para traslapar la indigeneidad yoreme con aspectos íntimos u “ocultos” de su idiosincrasia.

Referencias

- Aguilar Ros, Alejandra (2012), *Territorio Sagrado: la apropiación de lo simbólico*, en *El Don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS Occidente.
- Araiza, Elizabeth (2016), *El arte de actuar identidades y rituales*. México: El Colegio de Michoacán.
- Baudrillard, Jean (2005), *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Bauman, Richards y Charles Briggs (2002), *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (1990) Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, en *Annual Review of Anthropology*.
- Beals, Ralph (1932), *Aboriginal Survivals in Mayo Culture*, en *American Anthropologist*, 34.
- Beals, Ralph y Parsons, Elsie (1934), *The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians*, en *American Anthropologist*, 36.
- Benjamin, Walter (2008), *Conceptos de filosofía de la historia*. Argentina: Terramar.
- Bonfil, Guillermo (1995), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. INAH.
- Briggs, Charles (1994), *The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition*, en *Cultural Anthropology*, 11(4).
- Briones, Claudia (2010), *Nuestra lucha recién comienza: experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del yo*, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d’Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.

- Caso, Alfonso (1948), Definición del indio y lo indio, en *América Indígena*, VIII.
- Comas, Juan (1953), Razón de ser del movimiento indigenista, en *América Indígena* XIII.
- Canessa, Andrew (2007), Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity and Claims to Justice in Contemporary Bolivia, en *Urban Anthropology*, 36(6).
- Cepek, Michael L. (2009), The Myth of Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy, en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 16(2).
- _____ (2012), *A Future for Amazonia: Randy Borman and Environmental Politics*. Austin: University of Texas Press.
- Crumrine, Ross (1974), *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Crumrine, Ross (1977), *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to die*. Tucson: University of Arizona Press.
- Das, Veena (2008), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn (eds) (2010), *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Études Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Peña, Guillermo (1995), La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 116-140.
- Erasmus, Charles J. (1952), The leader vs. Tradition: A Case Study, en *American Anthropologist, New Series*, 54(2).
- Fabila, Alfonso (1945), *Las tribus yaquis de Sonora*. Departamento de Asuntos Indígenas.
- Figueroa, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos*. México: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.
- Florescano, Enrique (2004) *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus.
- Forster, C., y Chomsky, A. (2006), Who Is Indigenous? Who is Afro-Colombian? Who Decides?, en *Cultural Survival Quarterly*, 30(4).
- Gamio, Manuel (1957), Países subdesarrollados, en *América Indígena*, XVII.
- Gausset, Quentin, Justin Kenrick y Robert Gibb (2011), Indigeneity and Autochthony: a couple of false twins?, en *Social Anthropology*.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Argentina: Amorrortu.
- _____ (1970), *Ritual de la interacción*. Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo.
- Greene, Shane (2009), *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.
- Guenther, Mathias (2002). Ethnotourism and the Bushmen, in Alan Barnard and Henry Stewart (eds.), *Self- and other. Images of hunter-gatherers*, 47-64. Senri Ethnological Series no. 60. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Harris-Clare, Claudia Jean (2012), *Hasta aquí son todas las palabras. Ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del Alto Mayo*. México: Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Hodgson, Dorothy (2011), *Being Massai, Becoming Indigenous in Africa: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, Jean (1989), Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?, en *Dialectical Anthropology*, 4(2).
- Kuper, Adam (2003) The Return of the Native, en *Current Anthropology* (44), 389-402.
- Landeros Duran, Carlos (1976) Una tribu explotada...y en el olvido. *Sonora, Tradiciones y costumbres* (12), 23-28.

- Lewis, Oscar y E. E. Maes (1945), Bases para una nueva definición práctica del indio, en *América Indígena* V.
- Liffman, Paul (2007), Museums and Mexican Indigenous Territoriality, en *Museum Anthropology*, 30 (tomo 2).
- Lopez Austin, Alfredo (1973) La cruz y el petate en la simbología mesoamericana y la relación entre un dios patrono y el oficio de su pueblo. *Notas Antropológicas* 1(2),7-9. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Caballero, Paula (2016), Pistas para pensar la indigeneidad en México, en *Revista Interdisciplina*, 4(9).
- Martinez Novo, Carmen (2006) *Who Defines Indigenous? Identities, Development Intellectuals and the State in the Northern Mexico*. New Jersey and London: Rutgers University Press.
- Meintjes, Louis (2017), *Dust of the Zulu: Ngoma Aesthetics after Apartheid*. Duke University Press.
- Metz, Brent (2012), El Laberinto de la Indigeneidad: como se determina quien es indígena maya ch'orti' en Guatemala y El Salvador, en *Reflexiones*, 91(1).
- Montemayor, Carlos (2000) La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales, *Desacatos*, (5), invierno, 2000, 95-106 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Muehlmann, Shaylih (2013), *Where the Rivers Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Duke University Press.
- Myers, Fred (1994), Culture-Making: Performing Aboriginality in the Asia Society Gallery, en *American Ethnologist* 21(4), 679-699.
- Newton, Janice (2016), Rural Autochthony? The Rejection of an Aboriginal Placename in Ballarat, Victoria, Australia, en *Cultural Studies Review*, 22(2).
- Ocampo, Estela (2011), *El fetiche en el museo: aproximación al arte primitivo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998), *Los mayos. Alma y arraigo*. México: Universidad de Occidente/Centro de Estudios Etnográficos y Desarrollo Comunitario A.C.
- O'Connor, Mary (1989), The Virgin of Guadalupe and the Economics of Symbolic Behavior, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2).
- Padilla Ramos, Raquel (1995), *Yucatán, fin del sueño yaqui, El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo.
- _____ (2011) *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Historia. Serie Logos, 212 pp.
- Pratt, Mary Louise (2010), Epílogo: la indigeneidad hoy, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Pelican, Michaela (2009), Complexities of Indigeneity and Autochthony: And African Example, en *American Ethnologist*, 36, issue 1.
- Perley, Bernard (2011), *Defying Maliseet Language Death: Emergent Vitalities of Language. Culture and Identity in Eastern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ramos, Alcida (1998), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Saldívar, Emiko (2008), *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Spicer, Edward (1965), La danza yaqui del venado en la cultura mexicana, en *Revista*

- América Indígena*, vol. 25, núm. 1. México: Instituto Indigenista Americano.
- _____ (1980) *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: UNAM.
- Stavenhagen, Rodolfo (1975), *Problemas étnicos y campesinos*, México: INI.
- Tambiah, Stanley (1985), *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsing, Anna (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2010), Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Valdivia Dounce, Teresa. 2007. *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Vázquez León, Luis (1992), *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. (Col. Regiones). México: CONACULTA.
- Warman, Arturo (1978), Indios y naciones del indigenismo, en *Revista nexos*, (2). México.
- Warner, Michael (2008), *Públicos y Contrapúblicos*. Universitat Autònoma de Barcelona
- Warren, Kay y Jean Jackson (eds) (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Wolfe, Patrick (1994) Nation y Miscegenation. Discursive Continuity in the post-Mabo Era, *Social Analysis* 36.
- Yúdice, George (2002), *El Recurso de la Cultura*. Barcelona: Gedisa