

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES

ARENAS SOCIALES DE NEGOCIACIÓN ÉTNICA.
LA FIESTA DE SAN RAFAEL ARCÁNGEL
EN EL PUEBLO MAYO DE SEBAMPO SONORA.

TRABAJO RECEPCIONAL
PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

Javier Israel Carbajal Miranda

Director del trabajo recepcional
Dr. José Luis Moctezuma Zamarrón

México, D.F. diciembre de 2015

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo 1	15
TEÓRICO NORMAN LONG	18
1.1. El concepto de arena social	18
1.2. El concepto de campo social	19
1.3. El concepto de arena social	20
1.4. Las problemáticas del desarrollo	22
1.5. El concepto de actores sociales y de la agencia	23
1.6. El concepto de Intervenciones	23
1.7. Los conceptos de campos, arenas y dominio	25
Capítulo 2 UBICACIÓN GEOGRÁFICA MAYOS DE SONORA Y SINALOA	29
2.1. Ubicación geográfica de los mayos de Sonora	31
2.2. Reseña de las comunidades étnicas en Sonora	32
2.3. Sebampo. Ubicación e infraestructura, instituciones organización y actividades	32
2.4. Elementos de la organización social y económica	35
2.5. Estructura ritual mayo a partir del compadrazgo y del padrinazgo	36
2.6. Actividades económicas	37
2.7. Mundo mayo: ritualidad prehispánica, colonial y actual	38
2.8. Ritualidad del mundo mayo prehispánico	38
2.9. El huya ania como el modo de vida de los mayos prehispánicos	39
2.10. El danzante de venado y el pascola	39
2.11. Los jesuitas	41
2.12. Organización jesuita y la organización prehispánica mayo	41
2.13. El proceso evangelizador y cultural. Introducción de las imágenes católicas y la introducción de las cofradías	43
2.14. El mundo mayo en el siglo XX	45
2.15. El proceso de industrialización en la época de Álvaro Obregón hasta la creación del Instituto Nacional Indigenista	46
2.16. Ritualidad mayo actual	47
2.17. Actores de la fiesta	49
2.18. La promesa como elemento catalizador de las cofradías de fiesteros	51
2.19. La cooperativa de la iglesia mayo	55

2.20. La cosmovisión mayo: los danzantes de pascola y venado.....	56
2.21. La música mayo en los rituales.....	59
2.22. La acción en los espacios rituales.....	61
2.23. La ramada de los fiesteros.....	64
Capítulo 3	67
3.1. Etnografía de la fiesta de San Rafael Arcángel.....	69
3.2. Etnografía de las actividades previas a la celebración.....	71
3.3. Primer día de la celebración de San Rafael Arcángel.....	73
3.4. La primera noche de la celebración.....	74
3.5. La actividad de los pascolas y el venado en la celebración de San Rafael Arcángel.....	77
3.6. La complejidad de las actividades rituales.....	79
3.7. Segundo día de fiesta. Víspera de San Rafael Arcángel.....	82
3.8. Actividades en las cocinas de las fiesteras.....	84
3.9. La víspera.....	85
3.10. Mitos mayos.....	88
3.11. Último día de la celebración de San Rafael Arcángel.....	89
3.12. El rescate para los ahijados.....	90
3.13. Desenlace de la celebración de San Rafael Arcángel.....	93
Capítulo 4	97
4.1 Arenas sociales de negociación étnica.....	100
4.2. Identidad a partir de la arena social.....	101
4.3 Formas de intervención dentro de la arena social.....	102
4.4. Conflictos en la arena social.....	105
4.5 Los intereses dentro de la arena social.....	108
4.6 El meollo de la arena social en Sebampo.....	109
4.7 Las confrontaciones de los actores sociales en la arena social.....	113
Conclusiones	117
Anexo de fotografías	125
Bibliografía	213

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en especial a mi mamá Eva, a mi papá Gerardo, a mis hermanas Miriam y Doriam, que a lo largo de mi carrera me apoyaron en todo momento, a mis padres por su apoyo incondicional, por su paciencia a mi mente sociológica, gracias a mis hermanas por su apoyo y comprensión, a mi cuñado Jorge y a su familia, infinitas gracias por su apoyo durante mi trabajo de campo, gracias a la familia Simental Carbajal por los consejos y cariño.

Un agradecimiento a la familia Millan Carbajal, en Hermosillo, muchas gracias por el apoyo, consejos y por la tan agradable experiencia. Sin su apoyo me hubiera sido mucho más complicado el continuar otra etapa de mi tesis.

Gracias a la familia Moreno Carbajal por el apoyo.

También quiero agradecer a mis profesores por su apoyo, sus consejos y recomendaciones. Hay muchos profesores a quienes les debo algo, ya sea un consejo, un comentario, una referencia bibliográfica. Al Dr. Zamarrón, por tanta información, experiencias, consejos, por las sugerencias, por enseñarme un mundo apasionante oculto en el trabajo de campo, gracias por la confianza y por tomar un proyecto, el cual no tenía un claro sentido, el cual ve momentáneamente el fin, gracias a su conocimiento.

Al Dr. Nicolás Olivos, gracias por el apoyo, el acompañamiento, la paciencia, los consejos, regaños, los silencios cuando no sabía por dónde llevar la tesis, gracias por la confianza y por el aprendizaje que me has dejado.

En general a todos mis profesores de la UACM de quienes he tomado algo para aplicarlo en mi vida profesional y personal.

También quiero agradecer a todos mis compañeros y amigos, quienes de una u otra forma han estado conmigo en mi proceso académico y a quienes agradezco sus consejos y su amistad.

Un especial agradecimiento a todos mis queridos amigos, compadres, fiesteras y sus familias, de la comunidad mayo de Sebampo Sonora, y de otras comunidades como; Huatabampo, El Jupare, Álamos, Guaiparin Bajío, Etchojoa, Navojoa. En Sinaloa; El Fuerte, Ahome entre otras, ya que sin su apoyo, consejos, amistad, información, comprensión, respaldo, confianza y todas las facilidades que me dieron no hubiera sido posible la realización de esta tesis. Además de que son a quienes les no solo todo lo que pude aprender y conocer de sus tradiciones, sino les debo una experiencia de vida inigualable y fascinante.

Es importante agradecer de la misma forma a las autoridades municipales, estatales, civiles y religiosas que me apoyaron durante mi trabajo de campo en el estado de Sonora.

Asimismo quiero agradecer el apoyo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y Al Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal (ICYTDF) por la beca que me brindaron, misma que fue de gran ayuda para la realización de este trabajo recepcional.

Un agradecimiento más a la Coordinación de Servicios Estudiantiles de la UACM, por el apoyo que me brindaron para la impresión y empastado de esta tesis.

Esta tesis es un regalo anticipado de navidad para mi mamá: Eva Miranda Flores.

INTRODUCCIÓN

El primer acercamiento a una comunidad mayo en el estado de Sonora, fue en el mes de agosto del 2009, con la invitación por parte de la cofradía de fiesteros de Etchojoa para asistir a la fiesta patronal en Guayparín Bajío, dedicada a San Carlos. Acompañado por los fiesteros y por el Teniente de la Semana Santa, este último me explicó a detalle las actividades de los integrantes de la Cofradía durante la visita. Surgió así un interés por conocer el desarrollo de las fiestas tradicionales, como también de las obligaciones e intereses que tienen los distintos actores que participan en una comunidad, integrada por yoris (en la región se utiliza este término para referirse a los mestizos) y mayos, una comunidad que a simple vista pareciera como cualquier otra ya que la cotidianidad de sus habitantes denota una vida donde la gente se dedica al comercio y a otras actividades económicas, los niños y jóvenes van a la escuela y las mujeres al mercado; hay tiendas de conveniencia, iglesias, bancos, cajeros automáticos y farmacias. La gente desempeña todo tipo de oficios; por las avenidas transitan automóviles particulares, motocicletas, camiones, se ven perros paseando en la plaza, gente caminando de un lado a otro. Las personas se parecen entre sí a simple vista no hay rasgos que hablen de que se trata de una comunidad tradicional mayo.

A pesar de que las comunidades mayo lucen como cualquier comunidad de la República Mexicana, hay elementos que dan cuenta de que se trata de una comunidad tradicional, misma que coexiste con una cotidianidad propiamente yori. Elementos como una cruz de madera en el patio de algunas casas, una iglesia tradicional, algunas personas hablando en lengua, otras cubriendo sus cabezas con un paño y portando en el cuello un rosario, éstos y otros elementos delatan de una manera sutil que existen otros tipos de actividades con una lógica distinta.

La elección de este tema surgió por mi formación en antropología social y sociología, lo que de alguna forma hizo que me cuestionara cómo era que una fiesta tradicional pudiera desarrollarse dentro de una sociedad con un proyecto nacional homogeneizador y cómo, por medio de la ritualidad se reivindica la cultura e identidad de la comunidad. La hipótesis de la que parte esta investigación es que la fiesta tradicional en Sebampo funciona como reivindicación étnica, donde hay distintos valores que entran en juego y que crean interacciones en diferentes sectores sociales, realizando negociaciones a partir de acuerdos e intereses individuales o colectivos.

Ya que el tema mayo se ha investigado a partir de su cosmovisión, su lengua, y por los cambios ocurridos durante la época colonial principalmente, esta investigación tiene como objetivo principal conocer y exponer el proceso actual de una fiesta tradicional mayo, además de describir de manera breve el contexto desde su cosmovisión, y cómo la conquista del noroeste de México puede ser vista como una intervención externa; intervenciones que en la actualidad siguen presentándose, determinando la ritualidad y la estructura actual de la sociedad mayo. Para ello fue clave presenciar la fiesta, conocer e interactuar con las fiesteras, sus familias, los vecinos de la comunidad y otros actores sociales.

El tema del que trata la presente tesis se refiere a un problema empírico con incorporación de trabajo de campo, a partir de una labor antropológica en la que se aplicaron distintas técnicas para la obtención de información relevante para el objeto de estudio. La observación me permitió identificar a los principales actores sociales involucrados así como ubicar los espacios de acción de los mismos; las entrevistas fueron aplicadas a distintos actores antes, durante y después de la fiesta para recopilar información que me permitiera saber el por qué y cómo se realiza la misma. El diario de campo fue una herramienta que utilicé en la comunidad para hacer anotaciones y esquemas de la ritualidad, así como también de la estructura social del mundo mayo; la etnografía fue una herramienta importante ya que ésta me permitió realizar una descripción detallada de la celebración.

La búsqueda bibliográfica se dirigió a las investigaciones existentes de los grupos del noroeste de México en su contexto histórico social y cultural, para tener un antecedente de las celebraciones de dichos grupos; posteriormente, a partir de los datos etnográficos obtenidos en la comunidad, se realizaría un análisis de las diferentes formas de acción alrededor de la fiesta de San Rafael Arcángel. Apoyado en la descripción densa del hecho social el cual da cuenta del medio cultural en el que tiene lugar. Así mismo, la observación participante me permitió el registro de acontecimientos socio-culturales e información del por qué en la actualidad la ritualidad mayo se representa de esta forma.

Para describir la fiesta patronal en la comunidad mayo de Sebampo y poder analizar las interacciones entre los distintos actores sociales, así como la amplia gama de intereses en la realización de dicha fiesta, empleé el método etnográfico por lo que el trabajo de campo consistió en la inserción en la comunidad mayo de Sebampo, para conocer a los principales actores sociales responsables de la realización de la fiesta al santo patrono, así como también a las autoridades tradicionales y estatales. El primer acercamiento a la comunidad fue en el mes de septiembre de 2009, durante las reuniones dominicales realizadas por las fiesteras, previas a la celebración, así como el reconocimiento de la zona. Por otro lado, la observación participante fue una herramienta constante desde mi primer acercamiento y durante los tres días en que se desarrolló la fiesta en el mes de octubre del mismo año, donde apliqué entrevistas y realicé un registro fotográfico y vídeo gráfico de las acciones del ritual, en una convivencia continua en la comunidad con los habitantes.

Durante el año 2010 de nueva cuenta realicé observación participante en la fiesta patronal, aplicando las mismas técnicas que en el año anterior. Para la realización de la etnografía de la fiesta y la recopilación de información fue primordial el apoyo de las fiesteras, las personas integrantes de la cooperativa de la iglesia y los familiares de las fiesteras, así como del maestro rezador, los danzantes, los músicos, los habitantes de Sebampo, los vecinos de la comunidad, ya que sin su contribución no habría sido posible conocer su tradición.

El tema mayo ha sido investigado por distintos antropólogos y arqueólogos nacionales, como José Luis Moctezuma Zamarrón y María Eugenia Olavarría, entre otros. Investigaciones relacionadas con la producción agrícola y ganadera de la región, la Semana Santa y las fiestas patronales de distintas comunidades, así como los modelos económicos de las comunidades, las reformas municipales y el tema de la migración también han sido abordados, sin olvidar el uso y pérdida de la lengua mayo, entre otros temas. Estos materiales han

sido publicados por; el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Comisión de Desarrollo Indígena, la Dirección General de Culturas Populares y El Colegio de Sonora, entre otros.

Dichos temas fueron analizados con una visión expositiva y monográfica lo que me llevó a pensar en buscar disputas ya que no se han desarrollado o investigado a partir del contexto actual. Por lo cual, a partir de una investigación empírica y teórica, pretendo dar a conocer una fiesta patronal, explicar su desarrollo y las negociaciones entre distintos actores sociales, quienes se afanan en la realización de dicha fiesta.

La vida ritual mayo es resultado de los procesos de cambio en sus estructuras, ocurridas durante su proceso histórico. Dichos cambios o adaptaciones pueden verse como algo continuo, debido a la facilidad de adaptación de los mayos, además de que después de dichos cambios sociales se produjeron estructuras estables. La fiesta patronal en Sebampo tiene justamente las peculiaridades de una serie de elementos tradicionales provenientes de su cosmovisión prehispánica y de elementos coloniales, los cuales están conjugados en esta época; por tal motivo es primordial exponer la dinámica religiosa desde la óptica de los actores sociales locales para entender las peculiaridades de su vida ritual.

La tesis se compone de cuatro capítulos; en el primer capítulo se presenta el marco conceptual en teorías de la antropología política propuesta por Norman Long, para poder dar cuenta de los conflictos y negociaciones entre los distintos actores sociales que intervienen en la realización de la fiesta religiosa mayo, porque dicha celebración parte de la delimitación de un territorio simbólico y de la construcción de un fundamento sagrado objetivado en el santo patrono. La ritualidad actual de los mayos quedó configurada a partir de procesos históricos que determinaron complejos elementos sociales, culturales y materiales, mismos que han sufrido una serie de adaptaciones a partir de los procesos históricos y políticos del grupo.

La fiesta al santo patrono es conceptualizada como una arena social donde se presentan las negociaciones, que surgen conflictos entre elementos prehispánicos o tradicionales con elementos del catolicismo, a partir de arreglos y adaptaciones que finalmente permiten la celebración de la fiesta. Así, la función categórica y pragmática de la práctica social que cumple la arena social mayo, es la reivindicación de la identidad étnica, a diferencia del análisis de Long, ya que el ritual mayo dota de creencias y realidades a los actores sociales yoremes "significa propiamente persona, hombre, y se aplica a los mayos y yaqui, no así a otros grupos indígenas. Yaqui y yoreme no son sinónimos puesto que mientras el primero hace referencia a una categoría político-jurídica, el segundo es un etnónimo." (Olavarria, 2003: 1) Quienes adquieren sentido a partir de sus manifestaciones rituales.

El objetivo del segundo capítulo es dar cuenta de la ritualidad de los mayos a partir de sus diferentes etapas de cambio, iniciando con el mundo prehispánico, seguido de la época colonial hasta llegar a la época actual, para plasmar los distintos procesos históricos. También se mencionan los principales grupos étnicos que se encuentran actualmente en el estado de Sonora así como su ubicación geográfica. En otro apartado se describen la infraestructura, instituciones y organización de la comunidad mayo de Sebampo.

Un apartado expone los procesos históricos, para abordar el tema principal de los conflictos en una arena social en torno a las intervenciones externas, con esto se pretende dar a conocer las acciones de los actores locales en su contexto ritual y cómo articulan su identidad, a partir de mecanismos de resistencia como el discurso religioso, para resolver los conflictos y continuar con su proyecto identitario.

Así, la ritualidad mayo se puede describir en tres etapas; prehispánica, colonial, y moderna. La ritualidad prehispánica se destaca por ser mágica, ritualista y orientada hacia el mundo natural, ya que cumplía con la función de resolver asuntos mundanos, como el hacer llover, y la prosperidad en la cacería y en las cosechas. Dichas prácticas formaban el sistema simbólico de la relación social del grupo.

La ritualidad colonial se produjo después de las expediciones militares que se sucedieron en el noroeste de México al mando de Nuño de Guzmán, quien tenía la misión de extraer las riquezas de la región para llevarlas a España. Dicha intervención externa no solo fue militar, ya que también existió un plan de evangelización a cargo de los misioneros jesuitas quienes fueron los responsables de convertir a los nativos a una nueva religión que prohibía los cultos paganos, sustituyéndolos por misas y festividades religiosas e implementando nuevas reglas propias de la iglesia católica como los matrimonios, los bautizos, etc.

Así, la ritualidad actual de los mayos de Sonora quedó configurada por una concepción religiosa y ritual desde dos vertientes: una de ellas propia de su cosmovisión y la otra por la influencia católica, mismas que dan forma a comportamientos rituales que a su vez cohesionan los valores de la sociedad mayo. La época colonial fue fundamental para determinar la ritualidad actual del mundo mayo, ya que fue en este periodo donde se originó un sistema social acorde al contexto dinámico, generando procesos sociales y estructuras que posibilitaron cambios en la matriz cultural prehispánica, sustituida por nuevas comunidades con estructuras y culturas modernas que impusieron distintas formas políticas, sociales y religiosas.

Además de sustituir el modelo de rancherías existente durante la época prehispánica por estructuras como los pueblos de misión y presidios, el proyecto de cristianización cambió la forma de la religión, la estratificación social, los sistemas de cargos y el compadrazgo así como el cambio por comunidades campesinas y cambios de gobierno. Estos elementos e intercepciones culturales transformaron la cultura indígena en una cultura moderna, referida principalmente a nuevas actividades económicas, como la agricultura, la cual fue fundamental para transformar a las poblaciones indígenas conforme al proyecto económico capitalista que planteaba la Corona española.

Otro periodo que impactó a la sociedad mayo fue la expulsión de los jesuitas ocurrida en el año de 1767, lo que creó un diferente panorama político y económico, a partir de la implementación de las Reformas Borbónicas, las que buscaban la desaparición de las comunidades indígenas, provocando así años de luchas armadas para defender sus tierras. Luego de años de conflictos los mayos finalmente perdieron sus tierras y fueron incorporados al modelo nacional subordinado a las formas de organización mestizas.

La invasión y conquista tanto militar como religiosa en el noroeste de México, fue la base que configuró los cambios religiosos, políticos, sociales y culturales de los pobladores de dicha región, impactando principalmente en el aspecto socioeconómico, para con ello estimular la incursión en el mercado capitalista. Este proyecto continuó hasta la revolución mexicana, momento en el que la sociedad indígena comenzó a diversificarse mientras que el estado continuaba su proyecto de una economía capitalista, en tanto que la población indígena quedaba subordinada económicamente debido al monopolio de las tierras por parte de un sector de la población no indígena.

En otro de los apartados se describen los actores sociales que intervienen en la realización de la fiesta patronal; en primer lugar la cofradía de fiesteros, ya que éstos actúan como los promotores de la tradición;

las familias de los fiesteros, quienes los apoyan moralmente y ayudan durante la fiesta; los ahijados de los fiesteros, quienes el siguiente año serán los responsables del ciclo ritual en la comunidad; los oficios, el maestro rezador, el tambulero, los habitantes de la comunidad quienes de una u otra forma ayudan a los fiesteros y asisten como espectadores durante la celebración, así como la intervención de un pequeño grupo de personas pertenecientes a un partido político, que apoyan a las fiesteras con despensas y buscan la participación de éstas en proyectos partidistas, intervienen así mismo la comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) y el Sistema Nacional Para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), estos últimos en apoyo de la comunidad para que continúen con sus tradiciones, además comerciantes, quienes instalan una feria. Sin dejar de mencionar la realización de un baile al margen de la celebración.

El tercer capítulo plantea el propósito de esta investigación: el dar a conocer a partir de una investigación etnográfica, cómo se desarrolla una fiesta tradicional mayo en honor al santo Patrono de la comunidad de Sebampo. La etnográfica se desarrolló en el 2009 dentro de la comunidad en el periodo de tres días que dura la fiesta. La relevancia del análisis de dicha fiesta se debe a que en ella se plasma la cosmovisión del grupo y las concepciones católicas implantadas durante la colonia, en un contexto moderno, donde es posible reconocer que la religión mayo se caracteriza como un sistema religioso propio, debido al proceso evangelizador que produjo un sistema híbrido por la presencia de elementos católicos y autóctonos.

Así, los actores sociales, con base en una nueva información, diseñaron distintas estrategias y modelos de organización luego de prolongados forcejeos, para reconfigurar su conducta religiosa, política y social. Aunque la ritualidad durante la colonia no alcanzó un completo adoctrinamiento católico de la sociedad mayo, sí provocó una hibridación del catolicismo ortodoxo con la cosmovisión prehispánica mayo. La función básica de los rituales mayos es el mantenimiento del orden social. Es así que a partir de sus rasgos culturales se conforman las normas sociales para vivir en este mundo como una comunidad ordenada donde además, existen actores con distintos intereses alrededor de la celebración.

Finalmente, el cuarto capítulo da cuenta de los conflictos y negociaciones entre diferentes actores sociales para lograr la realización de la fiesta. A partir de un análisis sociológico bajo el concepto propuesto por Norman Long de arenas sociales, analizo la fiesta tradicional de Sebampo dedicada a San Rafael Arcángel, como una arena o espacio donde entran en juego contiendas sobre recursos, demandas, valores, asuntos, significados y representaciones del mundo mayo, el mundo mestizo y de las características de una sociedad integrada en un modelo moderno; por tanto, la fiesta o arena social presenta distintas negociaciones y conflictos, a partir de diferentes intereses, sentimientos, valores, significados y representaciones de la ritualidad en el presente.

La fiesta es vista como una arena social atravesada por distintos valores que entran en juego; por tanto, se desarrollan interrelaciones de diferentes sectores sociales, quienes realizan negociaciones a partir de acuerdos e intereses en conjunto o individuales, formando redes sociales entre mayos y mestizos, además de instituciones, donde se desarrollan conflictos, relaciones e intercambios directos. Por lo anterior pretendo analizar dichos conflictos y cómo llegan éstos a producir estrategias y acuerdos, los que posibilitan finalmente la realización de la fiesta.

El propósito de esta tesis es además la divulgación del patrimonio cultural de una comunidad mayo, ya que éstas forman parte del patrimonio cultural de los pueblos del mundo.

CAPITULO I

La elección y el enfoque del marco teórico de mi tesis obedecen, en primer lugar a que en mi opinión los temas de las comunidades tradicionales se han abordado desde muchas perspectivas, al tratar de presentar ángulos diferentes, como las danzas, la música, etcétera.

El elegir la propuesta teórica de Long me permitió observar la fiesta tradicional desde un plano político, pero en un contexto cultural y tradicional, y exponer conflictos tales como la lucha por el control de un espacio, por parte de algún actor social externo involucrado.

La segunda razón para considerar la propuesta teórica de Long, es que la fiesta tradicional en Sebampo representa una problemática social, como las que el autor plantea, conceptualizándola como una arena social, misma que se asemeja al objeto de estudio de esta tesis. Una particularidad, a diferencia del autor, es que en Sebampo la arena es controlada de principio a fin por los mayos, a partir de movilizaciones en las que siempre está presente el tema de los intereses, lo que influye de manera contundente en el control de la arena.

Otros autores proponen un análisis de los conflictos políticos en contextos culturales desde la tradición antropológica, pero se han centrado principalmente en las dinámicas políticas para entender los conflictos y las disputas generadas por distintos intereses, proponiendo conceptos como la dialéctica en el caso de Hegel, a la contradicción y la lucha propuesta por Marx, conceptos aplicados en sociedades pre-industrializadas. Analizan el desarrollo desde las cambiantes relaciones sociales y los valores donde se insertan actores sociales que manipulan las creencias de otros actores involucrados, para servir a sus propios intereses. Así se crean nuevos grupos, relaciones y acciones sociales.

Los conflictos surgen por los distintos intereses y valores presentes en estructuras más complejas; es importante mencionar que los autores reconocen estos tipos de conflictos en sociedades con un proceso de transformación estructural y social en periodos prolongados de tiempo junto con cambios políticos, mientras que la fiesta de San Rafael ocurre en un lapso de tiempo definido, donde las estructuras cambiaron drásticamente durante la Colonia, por lo que ahora esas estructuras sufren un proceso de cambio lento, por lo que se requiere de un tiempo prolongado para que sea posible ver los cambios. La propuesta de esta tesis es mostrar algunos de los conflictos políticos, resueltos desde la percepción cultural y asumiendo que éstos no son el tema central del conflicto, como sí lo son desde otras teorías.

TEÓRICO NORMAN LONG

1.1 El concepto de arena social

El marco teórico para esta tesis; se apoya en el concepto de **arena social**, el cual empleo para referirme a la fiesta patronal. A diferencia de Norman Long quien expone la arena social como un sitio de contienda por el control de la misma, dicho concepto me permite exponer la arena social mayo como un sitio de afirmación, reivindicación y fortalecimiento de dicha cultura, ya que es a partir de las manifestaciones rituales mayo que se presenta un proceso de resistencia y permanencia, al anclarse éstos a su bagaje cultural, a su lengua, su historia y a un futuro que los diferencie de los otros, para evitar la pérdida de su cultura y el predominio de la población yori.

Norman Long, quien es un antropólogo y sociólogo británico, a partir de postulados teóricos y estrategias metodológicas analiza las intervenciones enfocadas al desarrollo en áreas productivas. El desarrollo al que hace referencia el autor, se caracteriza por estrategias de intervención participativas, asistenciales, productivas y de cambio tecnológico, mientras que las intervenciones a las que hace referencia esta tesis, son participativas, provenientes de instituciones públicas y de redes sociales para impulsar las manifestaciones rituales; en segundo término están dirigidas también al elemento político por la intervención de instituciones de dicha índole.

Sin embargo el autor no propone una alternativa sobre la intervención ya que considera que ésta seguirá presentándose, pero sí hace referencia a la importancia de no atentar contra las prácticas sociales de los actores locales.

Long se enfoca en los procesos del desarrollo, del cambio social, la construcción social y por el desarrollo en contextos rurales menos industrializados, a partir de estudios de interfaces y fundamentos teóricos y metodológicos orientados al actor. Realizó estudios de caso en algunas partes de África y América Latina, centrándose en áreas de desarrollo con una perspectiva de construcción social, del cambio y la continuidad, todo esto mediante acciones, relaciones, recursos, valores y disputas dentro de una arena social determinada socialmente.

Los estudios de interfaces, entonces, conciernen esencialmente el análisis de las discontinuidades en la vida social. Tales discontinuidades se caracterizan por discrepancias en términos de valores, intereses, conocimiento y poder. Las interfaces ocurren típicamente en los momentos donde se entrecruzan mundos de vida o campos sociales diferentes y frecuentemente en conflicto. (Long, 2007: 327.)

El actor realiza un análisis que explica cómo se entrecruzan los significados, propósitos y poderes asociados con modos diferentes de agencia humana para construir resultados de formas sociales emergentes. El autor considera que

Una ventaja del enfoque centrado en el actor es que se empieza con el interés de explicar las respuestas diferenciales a circunstancias estructurales similares, aun cuando las condiciones parezcan más o menos homogéneas. Así se asume que los modelos diferenciales que aparecen

son en parte creación colectiva de los actores mismos. Sin embargo, los actores sociales no deben figurar como simples categorías sociales incorpóreas (basadas en la clase o algún otro criterio clasificatorio), o destinatarios pasivos de la intervención, sino como participantes activos que reciben e interpretan información y diseñan estrategias en sus relaciones con diversos actores locales, así como con las instituciones externas y su personal. (Long, 2007: 43.)

El autor también se interesa por los conflictos de la incompatibilidad en las normas institucionales de regiones étnicas, donde realizó investigaciones sobre los procesos de cambio, entendidos por la expansión capitalista y el dominio europeo. Atraído por la capacidad de negociación de los actores sociales, justifica la innovación social desde categorías y valores religiosos que pudieran reemplazar a los existentes.

1.2. El concepto de campo social

Long retoma algunos conceptos teóricos de la antropología de Manchester como **campo social** para referirse a las interrelaciones entre lo rural y lo urbano, la agricultura y la industria, la tradición y la modernidad, éstas como unidades analíticas.

Ahora bien, el escenario donde tienen lugar los arreglos es conceptualizado como un campo social que evoca un cuadro de espacio abierto, un paisaje irregular con límites mal definidos, compuesto de distribuciones y elementos diferentes, como recursos, información, capacidades tecnológicas, fragmentos de discursos, componentes institucionales, individuos, grupos y estructuras físicas donde ningún principio individual enmarca la escena entera. Cualquiera que sea la configuración de elementos y relaciones que constituya el campo, esta es producto de intervenciones humanas, tanto locales como globales; por tanto, es el resultado de procesos cooperativos y competitivos. Dependiendo del enfoque analítico, la composición de un campo social puede representarse en términos de patrones distributivos de los recursos naturales, tipos de producción y empresa económica; demografía, instituciones político-administrativas, flujos de transporte y comunicación; mercados, rasgos infraestructurales, agrupaciones culturales y étnicas, etcétera, especificados en referencia a los conjuntos de interés y actividades características del campo (por ejemplo, asuntos políticos, educativos, medioambientales o agrícolas, así como culturales).

De esta forma Long expone al campo social como el que permite entender las distintas respuestas personales y colectivas al cambio, así como el manejo de normas y símbolos rituales en un contexto de innovación enfocado en el desarrollo rural.

Los "campos sociales constituyen "espacios abiertos" compuestos de distribuciones de elementos heterogéneos (recursos materiales, información, tecnologías, componentes institucionales, discursos y conjuntos de relaciones sociales de diversos tipos) en los que no prevalece un principio ordenador único. Aunque el patrón de relaciones sociales y la existencia y distribución de recursos permiten ciertas posibilidades organizativas, cualquier orden que de hecho emerge dentro de un campo social es el resultado de luchas, negociaciones y acomodamientos entre los grupos en competencia. En ciertas instancias, particularmente en los escenarios socio-ecológicos, los grupos contendientes deberán también, por supuesto, incluir las poblaciones animales y vegetales. (Long, 2007: 443)

De esta forma el campo social es representado por la comunidad mayo de Sebampo donde se desarrolla la acción social, como son las interacciones, negociaciones y forcejeos que generan nuevas formas de prácticas sociales, culturales, políticas e ideológicas. Así Sebampo es un espacio abierto que cuenta con recursos materiales, información, tecnologías, componentes institucionales, discursos y conjuntos de relaciones sociales de diversos tipos y ordenamientos contruidos por luchas y negociaciones entre los actores sociales que comparten y se disputan el control de los escenarios socio-económicos y rituales. El campo social es “el que fija el escenario en términos de la disponibilidad y distribución de recursos específicos, tecnologías, instituciones, discursos, valores y aliados o enemigos sociales potenciales...” “Campo social fija el escenario en términos de la disponibilidad y distribución de recursos específicos, tecnológicos, instituciones, discursos, valores y aliados o enemigos sociales particulares” (Long, 2007:123-124.)

Un campo social está conformado además por redes sociales, mismas que “se componen de conjuntos de relaciones e intercambios directos e indirectos (interpersonales, inter-organizacionales y socio-técnicos). Generalmente trascienden los dominios institucionales y vinculan una variedad de arenas. Las redes se caracterizan por flujos, contenidos, extensión, densidad y multiplicidad.” (Long, 2007: 444.) La capacidad de actuación y de poder se presentan a partir del contexto social y cultural con redes sociales enfocadas a un propósito desde la estructura social del ritual, la estructura social como el conjunto de relaciones y actividades que realizan individuos organizadas en un momento dado, que consolidan y establecen la convivencia colectiva, así como la unidad y la organización ritual, ya que en las fiestas tradicionales se juegan la identidad, la conservación de su cultura y lengua así como también la estructura social de la comunidad.

1.3. El concepto de arena social

Para referirme a la fiesta Patronal como tema de análisis central, tomo el concepto de arena social empleado por Norman Long, quien menciona que las arenas sociales: “Son espacios en los que tienen lugar las contiendas sobre recursos, demandas valores, asuntos, significados y representaciones; es decir son los sitios de lucha que se dan dentro de y que atraviesan los dominios”. (Long, 2007: 444.) Así, la arena social en Sebampo es un espacio dinámico, expresado a partir de acontecimientos realizados por los actores sociales; fiesteros, cooperativa de la Iglesia, CDI, DIF, PRD, oficios, vecinos, yoris; por tal motivo, el espacio así conformado, es dinámico, debido a las diferentes formaciones culturales.

Partiendo de la idea de que todo hecho social es un punto donde se distinguen conflictos, el título de esta tesis presenta una arena social de negociación étnica, la cual opera como medio de experiencia colectiva e individual, como símbolo social, religioso y como el organismo de la identidad étnica. Así mismo, las expresiones culturales mayo, cargadas de simbolismos, consiguen dar cuenta de las problemáticas sociales, permitiendo reflejar la realidad desde la construcción de los actores sociales involucrados. Igualmente, la arena social mayo representa un espacio dinámico expresado a partir de acontecimientos realizados por los actores sociales que constituyen el espacio; de esta forma, no puede ser homogéneo sino más bien dinámico debido a las diferentes formaciones culturales que lo articulan, por tanto se puede hablar de un espacio étnico segmentado por distintos intereses.

Lo que se pone en juego en la arena social mayo es el protagonismo del universo simbólico, religioso y cultural del mundo mayo el cual expresa además las formas irreductibles de percibir y construir su realidad derivadas de su pasado prehispánico y sus procesos sociales. En este sentido lo que realmente está en disputa es la manifestación ritual, los aspectos socioculturales del mundo mayo así como la reivindicación étnica de los pobladores de la comunidad de Sebampo, ya que desde la arena social se objetiva el sentido y significado de los símbolos rituales e ideológicos propios de la realidad social mayo. En otras palabras, la arena social a partir de la acción ritual, en tanto conjunto de acciones normativas, permite a los actores sociales locales desplegar su capital simbólico frente a los otros, en el sentido del conocimiento y reconocimiento de sus formas culturales y rituales, construido a partir de la premisa del cumplimiento de una promesa a una divinidad.

La arena social en la comunidad mayo de Sebampo ofrece la posibilidad de reproducir sus tradiciones y con ello mantener su identidad, desde sus particularidades culturales y su dinámica socio-cultural, debido a su determinación, persistencia y habilidad histórica de adaptación a los cambios económicos, religiosos, sociales y políticos. Esto les permite conservar su identidad étnica, a pesar de formar parte de un contexto con una cultura dominante; no obstante, la dinámica ritual posibilita continuar con la lucha por el derecho de conservar sus tradiciones, su lengua, sus expresiones culturales y su organización comunitaria. De esta manera, el interés de los actores sociales locales es mantener las tradiciones desde los preceptos rituales y las reglas que organizan la sociedad mayo, poniendo especial atención en las nuevas condiciones que impone la sociedad, lo cual permite actualizar el sistema ritual con nuevos modos de actuar.

El concepto de arena es especialmente importante para identificar a los actores sociales y documentar los temas, recursos y discursos implicados en situaciones particulares de discordancia o disputa, denotándose discontinuidades de valores, normas y prácticas. La arena social al ser una construcción social desde el fundamento de la cosmovisión mayo, la identidad étnica y la estructura de la comunidad es el espacio que permite conflictos debido a la oposición entre formas socio-culturales y político-económicas; por tanto, la fiesta tradicional representa una práctica colectiva en la que se presentan luchas basadas en discrepancias, valores, conocimiento y poder, así como en el fortalecimiento de los vínculos al interior del propio grupo mayo.

La función categórica y pragmática de la práctica social que cumple la arena social mayo, es la reivindicación de la identidad étnica, a diferencia del análisis de Long. El ritual mayo dota de creencias y realidades a los actores sociales yoremes, quienes adquieren sentido a partir de sus manifestaciones rituales, a partir de entramados sociales para aprovechar recursos, redes de comunicación, y apoyo, ideologías, luchas, creencias y cosmologías, todo desde una estructura fortalecida por los actores locales. Por tanto, la importancia de la ritualidad en la estructura social de la comunidad mayo se ve reflejada en el adecuado desarrollo y continuidad de la misma así como en la permanencia y control de la arena social.

Al realizar una investigación socio-antropológica en dicho campo, Long emplea el concepto **orientación al actor** el que se refiere a la necesidad de entender los procesos del desarrollo desde las acciones de los participantes. Así mismo, para Long la interfaz refiere las propuestas del cómo debe ser el desarrollo desde agencias públicas o privadas, intervenidas por las percepciones y posibilidades de quienes las aplican o pretenden aplicarlas, así como también por quienes son objeto de su aplicación.

Sobre las agencias el autor comenta que

La agencia efectivamente, entonces, requiere la generación/manipulación de una red de relaciones sociales y el encausamiento de ítems específicos (tales como demandas, ordenes, información, tecnologías y bienes) a través de ciertos "puntos nodales" de integración. Para lograr esto, llega a ser esencial que los actores logren ganar las batallas que se presentan sobre la atribución de significados sociales específicos a ciertas acciones e ideas. (Long, 2007: 336.)

1.4. Las problemáticas del desarrollo

Las problemáticas del desarrollo, según el autor, se deben al mecanismo y los valores de las mercancías, la pequeña empresa y el capital social, las interfaces del conocimiento, las redes de poder, las interrelaciones de la globalización y el localismo, así como también por las dinámicas del discurso de la política y la intervención planificada. Elementos también presentes en la arena social mayo.

Por tanto, la construcción social no la considera dada, sino como las maneras de improvisación y experimentación que realizan los actores sociales según la situación y los conocimientos del hecho. Así mismo la práctica social enfocada a las estructuras institucionales donde entran en juego recursos, redes de comunicación y de apoyo, ideologías, luchas, creencias, cosmología, elementos que determinan las acciones y comportamientos de los actores sociales en la arena social mayo.

Long considera a las redes sociales como las estructuras normativas que colocan a los actores sociales en un soporte de relaciones interpersonales construidas como fuentes de recursos y condicionamientos incluyendo intervenciones estatales que conllevan a la innovación económica e ideológica y a transformaciones de los sistemas.

Así, los discursos que dan forma al campo social mayo provienen de distintos fenómenos sociales que impactaron a los grupos étnicos que conforman el heterogéneo y complejo mosaico del Estado. Fenómenos creadores de los sistemas de creencias que definieron los intereses rituales y los sistemas normativos así como las dimensiones político-económicas y sociales de las comunidades.

Las nuevas circunstancias y la contradicción de la modernidad se ven reflejadas en conflictos y adaptaciones dentro del plano simbólico y social de las comunidades indígenas; éstas últimas han fortalecido sus usos y costumbres a partir del discurso étnico y su sentido de pertenencia a un grupo frente a los otros, con el fin de distinguir lo propio de lo ajeno, como respuesta a las expresiones de la sociedad moderna y en reposicionamiento de la cultura tradicional. Por conflictos entiéndase el enfrentamiento de voluntades individuales y colectivas, que representan una intención sobre una acción o un hecho, que se trata de romper o transformar para propiciar cambios en las reglas, lo que causa resistencia de ambas partes. Cuando se pretende introducir cambios y/o adaptaciones en estas comunidades, se suscitan desequilibrios y altercados por el poder en un espacio determinado o campo social. Por campo social me refiero al Estado de Sonora, Sebampo y el mundo mayo, estos conflictos son el objeto básico de la presente investigación.

1.5. El concepto de actores sociales y de la agencia

El campo social mayo se conformó en la Conquista no sólo como un proyecto exclusivamente espiritual, ya que el primer interés de los actores sociales externos o conquistadores fue la riqueza mineral de América, y en segundo lugar, un estatus social y político de dominación, ideología que justificaba tanto la explotación de los recursos como el cambio de las concepciones religiosas. Long apunta que acontecimientos sociales relevantes podrían llegar a cambiar la ideología y conducta de los actores locales.

Así mismo, para hacer referencia a las personas involucradas en la fiesta o arena social, utilizo el concepto de actores sociales, quienes pueden ser locales y externos, enfrentados por los recursos, los significados y por el control de la arena social, referido por Long como sigue:

Los actores sociales son todas aquellas entidades sociales que puede decirse que tienen agencia en tanto que poseen la capacidad de conocer, justipreciar situaciones problemáticas y organizar respuestas "apropiadas". Los actores sociales aparecen en una variedad de formas: personas individuales, grupos informales o redes interpersonales, organizaciones agrupaciones colectivas, y lo que en ocasiones se idéntica como "macro" actores (por ejemplo, un gobierno nacional, una iglesia u organización internacional particular). Pero es preciso cuidarse de evitar la sobrevaloración; es decir, no debemos suponer que las organizaciones o colectividades tales como movimientos sociales actúan al unísono o con una sola voz. De hecho, los esfuerzos "colectivos" y "organizativos" son mejor caracterizados con términos como "coaliciones de actores", "proyectos entrelazados de actores" y "el interjuego de discursos. (Long, 2007: 442.)

Al afirmar que los actores sociales tienen agencia es porque ésta representa la capacidad de acción y de procesar la experiencia social, permitiéndoles diseñar maneras de lidiar con sus problemas, aún bajo las formas más extremas de coerción, dentro de los límites de información, incertidumbre y otras restricciones (por ejemplo físicas, normativas o político-económicas);

Una teoría de agencia basada en la capacidad de los actores para ordenar y sistematizar sus experiencias y las de otros y actuar sobre ellas. La agencia implica, por un lado, cierta capacidad de conocer en tanto que las experiencias y deseos son reflexionadamente interpretados e interiorizados (de modo inconsciente o consciente), y por otro, la capacidad para manejar tanto habilidades relevantes, como acceso a recursos materiales y no materiales, así como involucrarse en prácticas organizativas particulares. (Long, 2007: 108.)

Los actores sociales, al poseer intereses, información y capacidad de actuar en la arena social se enfrentan con problemas que Intentan resolver, y aprenden cómo intervenir en el flujo de eventos sociales alrededor de ellos; en cierta medida está al tanto de las acciones propias, observando cómo otros reaccionan a su conducta y tomando nota de las varias circunstancias contingentes.

1.6. El concepto de Intervenciones

Así, la arena social mayo posibilita la expresión cultural, a pesar de estar inserta en una sociedad con un proyecto de gobierno homogeneizador, que no permite percibir a las sociedades reales, propiciando adaptaciones en los usos y costumbres, al integrarse formas de intervención externas que modifican las

representaciones sociales y culturales de un grupo determinado, Long refiere que las formas de intervención externa actúan en los modos de vida de los individuos y grupos sociales afectados, por lo que con el flujo de las acciones, los actores comienzan a entender y a lidiar con sus estructuras. Las adaptaciones en los rituales y en los actores sociales locales ocurren al ajustarse a las transformaciones sistemáticas de la sociedad mexicana.

Las intervenciones serán analizadas desde los discursos, intenciones e información de los actores sociales que construyen lo cultural a partir de su contexto social y político, entretejiendo diferentes realidades y significados que posibilitan la acción social. Las intervenciones que se presentan en la arena social mayo son diversas por parte de los mismos habitantes de la comunidad, siendo estos mayos, yoris y fiesteros, así como de otras comunidades y autoridades de la iglesia tradicional, además del DIF, CDI, oficios, etc., quienes se integran a los modos de organización social en contextos de negociaciones religiosas y económicas, como es el caso de los oficios, o como una forma de reivindicación de lo indígena a nivel estatal, para el caso de las instituciones gubernamentales, y de identidad en el caso de las fiesteras y participantes mayos.

Norman Long define la intervención como: "Un proceso continuo de transformación en constante reformulación, tanto por propia dinámica organizativa y política interna como las condiciones específicas con las que se topa o que genera." (Long, 2007: 68.) La intervención externa dentro de la arena social mayo manifiesta los forcejeos y adaptaciones que provocan los actores sociales involucrados desde sus beneficios, los cuales deben ser vistos fuera del parámetro de la identidad de la comunidad mayo y vistos desde los significados de las agencias que intervienen. Existen intereses comunes y particulares los que pueden ser contrarios unos a otros; por ejemplo, los intereses burocráticos pretenden entrar en los modos de vida de los sujetos para controlar recursos humanos y dirigirlos a sus propios proyectos de desarrollo político al transformarlos de acuerdo a sus intereses, lo que puede significar la redefinición de las relaciones de la sociedad mayo con el Estado.

Como una arena social, la fiesta patronal de Sebampo representa las contiendas sobre asuntos, recursos, valores y representaciones. Es decir, es un sitio social y espacial con características que permiten la confrontación de actores sociales entre sí; además, posibilita las relaciones sociales desplegando medios culturales y discursivos para el logro de fines específicos, incluyendo el de permanecer en la arena social. La fiesta tradicional hace alusión a una práctica colectiva en la que se presentan luchas basadas en discrepancias, valores, intereses, conocimiento y poder, así como el reforzamiento de los vínculos al interior del propio grupo mayo.

La teoría de la modernización plantea el desarrollo de la sociedad "moderna" como un movimiento progresivo hacia formas más complejas e integradas desde el punto de vista tecnológico e institucional. Este proceso es activado y mantenido mediante la paulatina y creciente inserción en los mercados de mercancías y en una serie de intervenciones que involucran la transferencia de tecnología, conocimientos, recursos y formas de organización del mundo más "desarrollado" o sector de un país hacia las partes menos "desarrolladas". De esta manera, la sociedad "tradicional" es impulsada hacia el mundo moderno, y poco a poco sus patrones económicos y sociales adquieren los instrumentos de "la sociedad", aunque no sin sobre saltos institucionales (es decir lo que a menudo ha sido denominado "obstáculos sociales y culturales al cambio). (Long, 2007: 36-37.)

La arena social mayo es el espacio ordenador de la religiosidad, primero como el elemento principal donde se presentan las negociaciones al surgir conflictos entre elementos prehispánicos o tradicionales con elementos del catolicismo y modernos, a partir de arreglos y adaptaciones que finalmente permiten la celebración de la fiesta.

Long argumenta que las formas de intervención externa son necesarias y han estado presentes en los modos de vida de los individuos así como en sus estructuras; sin embargo, comenta que dichas intervenciones no necesariamente producen cambios contundentes en la acción social de los actores, ya que los nuevos modelos de organización están ligados a la acción social y a su contexto histórico, además de que la vuelta o el cambio en las estructuras la impulsan los elementos económicos.

Lo que propone el autor para entender los cambios generados a partir de una intervención externa es analizar las interacciones que tienen tanto actores internos como externos y la acción social que generan. "Los actores sociales no deben de figurar como simples categorías sociales incorpóreas, o destinatarios pasivos de la intervención, sino como participantes activos que reciben e interpretan y diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores locales, así como con las instituciones externas y su personal." (Long, 2007: 43.)

Dentro de planteamiento teórico sobre la acción que generan los actores sociales, el autor plantea que la carga cultural de los actores tienen una influencia significativa; por ello se puede decir que las interacciones y las acciones son el resultado de una serie de elementos culturales de los participantes, esto significa que las intervenciones y las acciones de los actores internos y externos estarán restringidas a partir de distintos códigos culturales y de las intenciones que tienen los actores.

"Los encuentros de conocimiento involucran forcejeos entre los actores que quieren inscribir a otros en sus "proyectos", y consiguen que acepten marcos particulares de significados y lograr que adopten sus puntos de vista". (Long, 2007: 55.)

1.7. Los conceptos de campos, arenas y dominio

Para analizar los arreglos y estrategias que sustentan los actores sociales alrededor de la Arena Social, empleó conceptos teóricos como campos, dominios y arenas: el primero con la finalidad de explicar cómo se enlazan los espacios sociales y religiosos y cómo son construidos y transformados a partir de relaciones de disputa. Por ejemplo los arreglos a los que llegan las fiesteras, son por la apropiación y el control de recursos significativos, así como para el manejo de símbolos sagrados, mismos que representan los puentes entre la formalidad y la informalidad, referidas a estas redes de ahijados e instituciones estatales.

La arena social permite el análisis de los procesos de ordenamiento, regulación y disputa de valores sociales y relaciones, la utilización de recursos, la autoridad y el poder. Así mismo, la composición y descomposición de campos sociales particulares depende del uso estratégico de las interconexiones entre los dominios sociales interesados en los recursos y significados en juego dentro de la arena social mayo.

Así, la arena social mayo posibilita la expresión cultural, a pesar de estar insertas en una sociedad con un proyecto de gobierno homogeneizador, que no permite percibir a las sociedades reales, propiciando

adaptaciones en los usos y costumbres al integrarse formas de intervención externas que modifican las representaciones sociales y culturales de un grupo determinado, Long refiere que las formas de intervención externa se implantan en la vida de los individuos y grupos sociales afectados, y de esta manera son influidos y transformados por los involucrados y sus estructuras. Las adaptaciones en los rituales y en los actores sociales locales, ocurren al ajustarse a las transformaciones sistemáticas de la sociedad mexicana.

El concepto de "domino" identifica áreas de la vida social organizadas con referencia a un núcleo central o racimo de valores que aun cuando no pueden ser percibidos con exactitud de la misma manera por todos los involucrados, son identificados por una estructura de reglas sociales. Los ejemplos incluyen los dominios de familia, mercado, estado, comunidad, producción y consumo, aunque, dependiendo de la situación diferirán en su prominencia, penetración o significancia social. De esta manera, los dominios son centrales para entender la operación de los ordenamientos sociales, cómo se crean éstos y cómo se defienden las fronteras sociales y simbólicas.

Los valores e intereses asociados con dominios particulares son en especial visibles y definidos en los puntos donde los dominios chocan entre sí o entran en conflicto. En virtud de ello los dominios, junto con la noción de arena social, nos proporcionan un asidero analítico de los tipos de elementos constrictivos y habilitadores que forman las opciones y el espacio de maniobra de los actores sociales. Long enfatiza que no deben conceptuarse los dominios a priori como algo dado culturalmente, ya que son producidos y transformados mediante experiencias compartidas y forcejeos, que tienen lugar entre los actores sociales. Así, los dominios representan valores compartidos permitiendo a cada actor social asociarlos a sus propios significados. En el proceso, los actores pueden recurrir a valores asociados con dominios particulares para apoyar sus intereses, objetivos y disposiciones.

Para una descripción detallada de las situaciones y las circunstancias sociales que permitan identificar los problemas que enfrentan los distintos actores sociales, así como la variedad de conocimientos e intereses, para la toma de decisiones, y poder dar cuenta de las perspectivas involucradas en la arena social mayor y de la generación de nuevas representaciones organizativas y del proceso de reivindicación étnica, tomo el concepto de interfaces, descrito como:

Los estudios de interfaces, entonces, conciernen esencialmente el análisis de las discontinuidades en la vida social. Tales discontinuidades se caracterizan por discrepancias en términos de valores, intereses, conocimiento y poder. Las interfaces ocurren típicamente en los momentos donde se entrecruzan mundos de vida o campos sociales diferentes y frecuentemente en conflicto (Long, 2007: 327.)

CAPITULO II

UBICACIÓN GEOGRÁFICA MAYOS DE SONORA
Y SINALOA (Álvarez, 1985.)

Este capítulo presenta de forma general una investigación bibliográfica sobre la ubicación geográfica y una sucinta reseña de las comunidades étnicas de Sonora, además de los aspectos históricos y geográficos que conformaron la cultura de los grupos étnicos del noroeste de México, principalmente de los mayos. Se aborda así mismo la matriz cultural prehispánica, colonial y actual, así las configuraciones territoriales, sociales, económicas, rituales y políticas, características que conformaron el contexto social actual.

2.1. Ubicación geográfica de los mayos de Sonora.

El campo social concerniente a esta tesis es el territorio que actualmente habitan los mayos al sur del estado de Sonora, principalmente en poblaciones como Navojoa, Etchojoa, Huatabampo, Álamos y Quiriego, al igual que al norte del Estado de Sinaloa. "Por su superficie el Estado de Sonora es el segundo más grande de la República mexicana, se localiza en el extremo noroeste de los Estados Unidos Mexicanos, sobre la porción noroeste de la Sierra Madre Occidental y la llanura costera del golfo de California". (Álvarez Palma, 1985: 29.) El estado de Sonora colinda al norte con los Estados Unidos de América, (Arizona y Nuevo México), al este con el estado de Chihuahua dividido por la Sierra Madre; al sur, con Sinaloa, al oeste con el Golfo de California, el Mar de Cortés y, finalmente, al noroeste con Baja California.

El estado de Sonora, por su posición extra tropical, es esencialmente árido en la mayor parte de su territorio, incluyendo el desierto de Sonora, y solo se excluye una pequeña zona al oriente del estado.

El paisaje de Sonora está conformado por bosques, valles, cañadas, barrancas, sierras y ríos. Entre los ríos más importantes están los ríos Yaqui, Mayo, Sonora, Altar y Moctezuma, entre otros. Además, cuenta con varias islas, siendo la más extensa la isla Tiburón, (Troncoso, 1982.) así como con montañas en las que se han explotado a gran escala yacimientos de oro, plata, cobre, grafito, tungsteno, etc., actividad que ha colocado al estado de Sonora en los primeros lugares de productividad no sólo a nivel nacional sino también internacional.

Mientras tanto, los mayos de Sinaloa se localizan en las orillas del Río Fuerte, principalmente en los municipios de Ahome, El Fuerte, Mochis, Choix, Sinaloa de Leyva y Guasave, (Figueroa, 1994: 134.) así como en el municipio de Angostura. Hugo López apunta, en el caso de los mayos de Sinaloa que, "Prácticamente no han sido objeto de estudios sistemáticos como ha sucedido con los mayos de Sonora. En cambio, en Sinaloa ha prevalecido la carencia de trabajos antropológicos, si bien existen en la entidad asentamientos de gran presencia en la región que por igual merecerían su estudio a profundidad. (López Aceves, 2007: 11.)

2.2. Reseña de las comunidades étnicas en Sonora

Entre las comunidades étnicas contemporáneas asentadas en las cercanías de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte, en el Estado de Sonora se encuentran los cucapáh (este grupo también es identificado como los ti – pai los ki – miani)" (Ochoa Zazueta, 1998: 1.), los gua-rijío, "Guarijío o *guarijío* significa gente o "las personas que hablan la guarijía;" (Vélez Storey, y J. Harriss, 2004: 7.) El término guarijío viene del mayo wari 'canasta' y jio 'hacer', hacedores de canastas (Moctezuma), los pápagos y *tohono*, (conocidos como autonombrados *tohono o'odham u o'otham en México* que significa gente)," (Solís y Neyra, 2007: 10.) los pimas, quienes se nombran como *o'oba*, que significa la gente o los que hablan la lengua pima (*o'ob no'ok*);" (Hope, 2006: 7.) Los seris, quienes se llaman a sí mismos *comcáac* (la gente), (Rentería, 2007: 5.) Los yaquis (autonombrados yoemem, en singular yoeme, que se traduciría como la gente), y finalmente los mayos; estos últimos se nombran a sí mismos como yoreme, que significa "la gente."

El termino étnico cahíta es empleado para referirse a la lengua mayo, perteneciente al criterio lingüístico yutoazteca. La lengua cahíta está compuesta por tres dialectos: el mayo, el tehueco y el yaqui. El tehueco ha desaparecido pero el yaqui y el mayo actuales son mutuamente inteligibles y entre ellos existen notables semejanzas en la gramática y el vocabulario.

El vocablo cahíta significa en español "Nada, no hay", y se utiliza a partir del siglo XVIII para dar cuenta de la realidad social y cultural entre yaquis y mayos." (Olavarría, versión preliminar: 245.) Grupos descendientes de los aztecas y toltecas, tanto los yaquis como los mayos comparten procesos históricos, formas de organización territorial y social, así como también una matriz lingüística a diferencia de los seris, cuya lengua es hokana.

Los mayos y yaquis, en cuanto a la lengua, tienen características en común aunque existen diferencias dialectales entre ellas. Moctezuma y López dicen que: "A pesar de la similitud estructural entre las llamadas lenguas cahitas, los hablantes reconocían desde antes de la llegada de los españoles de las particularidades de su lengua. Cada grupo reconoce hablar en yaqui, mayos, seri, etcétera según sea el caso. Así, la lengua mayo está relacionada con las lenguas guarijío, tarahumara y yaqui, que pertenecen a la rama taracahita de la familia yutonahua.

La población indígena en el estado de Sonora, reportada en el conteo de población y vivienda en el 2010, fue de 60,310 indígenas que hablan alguna lengua, población que habitan principalmente en los municipios de Etchojoa, Novolato y El Fuerte. (INEGI, 2015.)

2.3. Sebampo. Ubicación e infraestructura, instituciones organización y actividades. (Ver anexo 1)

Para poder abordar la ubicación e infraestructura de Sebampo o de cualquier otra comunidad de nuestro país es importante mencionar que el contexto de modernidad en el que viven las comunidades indígenas del país está conformado por la dinámica capitalista de modernización de las relaciones sociales, la mercantilización de las relaciones laborales, los efectos de la globalización, la instalación de empresas transnacionales, y la construcción de carreteras para permitir el acceso de los agentes de la sociedad

nacional a las comunidades indígenas y con ello se pretende fomentar relaciones más estrechas entre la comunidad y el exterior, facilitando así la entrada de nuevos elementos.

El contexto nacional se caracteriza por subjetividades político-económicas y sociales, entrelazadas por una estructura capitalista que implica la supeditación de las identidades étnicas a factores del desarrollo, lo cual no permite apreciar a Sebampo como una comunidad arraigada a sus tradiciones, percibiéndose a primera vista como una sociedad igual; sin embargo, la etnicidad y el mundo mayo salen a la luz durante las fiestas tradicionales y con el uso de su lengua, construyéndose espacios de control y de resistencia étnica. También en la vida cotidiana pero eso es más complicado de observar.

Las subjetividades, aunque no afectan directamente la vida religiosa de las comunidades indígenas, si resultan contrarias a las ideas y estructuras sociales locales, lo que se refleja en adaptaciones en las estructuras rituales. Otro aspecto de la modernidad que repercute de alguna forma en la vida ritual es la educación pública impartida por el Estado, donde se acentúa la pérdida de la lengua, lo que debilita los referentes étnicos y los valores tradicionales propios. Elementos que afectan, pero en el contexto de Sebampo no son tan evidentes como en otros pueblos donde existe una lucha abierta entre los mestizos que quieren controlar la iglesia y los mayos que luchan por mantenerla bajo su ámbito.

Sebampo pertenece al municipio de Etchojoa en el estado de Sonora. El nombre de Etchojoa proviene del dialecto mayo, de las raíces "etcho" (cactus) conocido como echo, y jogua (lugar). Su traducción es "lugar de etchos". Etchojoa es además uno de los siete pueblos tradicionales mayos. (Monografía del municipio: 1.)

En lo referente a la infraestructura del municipio, se cuenta con una carretera internacional y federal, además de caminos vecinales que comunican con otras localidades mayo. Hay dos vías férreas: la del Pacífico, cuya estación está en la ciudad de Navojoa y la de Huatabampo, que se dirige hacia Ciudad Obregón. El servicio de ferrocarril es de carga; también hay un aeropuerto en Ciudad Obregón, con vuelos nacionales e internacionales. El municipio cuenta además con transporte de autobuses y taxis.

Los servicios de salud en el municipio son prestados por las instituciones oficiales como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), la Secretaría de Salud (SSA), la Cruz Roja, y consultorios privados. Se cuenta con servicio hospitalario en Navojoa, Ciudad Obregón y en Los Mochis, además de la medicina doméstica mayo utilizada para dolor de estómago, muelas, empacho, enfermedades comunes, etcétera. "La diversidad de médicos tradicionales, expertos en el arte de sobar, acomodar huesos curar mediante el uso de yerbas o el humo de tabaco envuelto en una especie de puro llamado "macucho" se complementa con la administración de medicamentos alopáticos, la lectura de cartas y el uso de oraciones antes o a lo largo de cada consulta, según sea el caso." (Moctezuma y López, 2007: 34.)

El Municipio dispone de correos, telégrafos, teléfono (sistema lada), señal de televisión, y de Radio XEETCH, La Voz de los Tres Ríos. La radio transmite en las comunidades mayos de Sonora y Sinaloa, como también en las zonas yaqui y guarijío. La programación incluye temas de interés mismos que se transmiten en la lengua. La radio ha funcionado como el medio de comunicación entre familiares que han dejado sus comunidades en busca de trabajo en los campos agrícolas en la Sierra Baja Tarahumara y Hermosillo. La

educación que se imparte en el municipio consiste en; preescolar, primaria, capacitación para el trabajo, secundaria, bachillerato y normal. Para cursar el nivel superior se requiere hacerlo fuera de la comunidad, principalmente en Navojoa y Huatabampo; además, se imparten carreras técnicas como la de técnico agropecuario y pesquero, entre otras ofrecidas por el Conalep.

El municipio cuenta con servicios de; energía eléctrica, agua, alcantarillado, parques, jardines, alumbrado público, mercados, rastros, panteones, vialidad, gasolineras, estación de bomberos y biblioteca. En cuanto al turismo, éste se da principalmente en los destinos de playa como Bahía Tóbari, Playas del Siari, Huatabampito, etc. Entre las artesanías se encuentran la elaboración de tapetes, canastos, sillas, mesas de sauce y álamo, y la confección de máscaras de fariseo y pascola para las celebraciones rituales.

La organización política del municipio de Etchojoa está representada por un presidente municipal en colaboración con las autoridades del ayuntamiento, la administración municipal y las áreas de policía y tránsito. El gobierno se divide entre los ayuntamientos de Huatabampo, Navojoa y Álamos.

A su vez, la organización política interna de los mayos recae en un gobernador tradicional quien representa a los indígenas, y se encarga de resolver problemas internos en los pueblos, allí en donde son reconocidos por el pueblo mayo. Cabe comentar que estas situaciones se han presentado en Sebampo. En este sentido, el presidente municipal no puede intervenir en las discusiones indígenas, las cuales son solucionadas por los involucrados; la autoridad únicamente interviene si se dan conflictos violentos, sin embargo su presencia es cada vez más activa en la cotidianidad de los mayos. "Cabe señalar que las autoridades tradicionales, tanto para yaquis como para mayos, se dan dentro de los pueblos que han logrado tener una representatividad en la conformación de ambos grupos." (Moctezuma, Aguilar y López: 314.)

El gobernador tradicional también apoya a los enfermos a través de formatos con los cuales se solicita la atención médica en los hospitales generales de Hermosillo y Huatabampo, con el apoyo de los gobiernos federal y del estatal. Con el documento firmado por el gobernador tradicional se da atención médica a los indígenas que lo requieran, cobrándoles la mitad de los gastos; en ocasiones la atención puede ser gratuita, según las posibilidades de la persona. La gestión se realiza con el delegado étnico en Hermosillo y con el asesor del gobernador tradicional en Etchojoa; además, se apoya a los familiares de los enfermos con dinero para transporte y comida mientras atienden a sus enfermos. También se apoya a estudiantes con pasajes y becas. Los gobernadores son gestores de las instituciones del estado y muchas de las comunidades no los consideran representativos.

Al gobernador tradicional mayo le corresponde gestionar apoyos con las instituciones como; la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Sistema Nacional Para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF). El gobernador tradicional tiene además la obligación de apoyar a las comunidades tradicionales para que éstas realicen las celebraciones religiosas a las cuales asiste. El cargo de gobernador tradicional es heredado del padre al hijo. Cada uno de los ocho pueblos tradicionales cuenta con un gobernador tradicional, quien dura en el cargo hasta su muerte. Dicho sistema de cargos es resultado de las relaciones dinámicas ocurridas durante la Colonia. La mayoría de los pueblos mayos no cuentan con un gobernador. Hay algunos nombrados por la CDI y no son reconocidos por los miembros del grupo.

El pueblo mayo de Sebampo está situado a 15 metros de altitud. Tiene 640 habitantes. En la lengua mayo Sebampo significa **arena en el agua**. El pueblo colinda al norte con Etchojoa, al sur con Huatabampo, al noroeste con Cajeme y Álamos y al oeste con el Golfo de California.

Las calles de la comunidad de Sebampo son de tierra y por ellas transitan automóviles particulares, motocicletas, bicicletas, autobuses y personas a pie. El transporte consiste en autobuses que dan servicio a Etchojoa y Huatabampo. La comunidad cuenta con dos carreteras, las que conectan a Sebampo con Etchojoa y Huatabampo; hay una más que une Etchojoa con Sebampo. Trasladarse de Sebampo a otros lugares presenta inconvenientes, ya que, si no se cuenta con automóvil propio, la gente del pueblo tiene que adaptarse a los horarios de los camiones. Otras personas prefieren o se ven en la necesidad de caminar; algunos más utilizan la bicicleta, vehículo muy socorrido, y los menos se desplazan en motocicleta; otra estrategia es caminar hasta la carretera, que se encuentra a medio kilómetro, y pedir aventón.

Las calles de la comunidad están trazadas en forma reticular sobre los ejes norte-sur-oeste. En el oriente está la iglesia tradicional, enfrente de ésta, pasando la calle, hay una construcción bardeada donde se encuentran unas canchas que ocupan para actividades deportivas y eventos sociales, como los bailes y fiestas de quince años, bodas, etcétera. Del lado norte se hallan las áreas de cultivo y en todo el pueblo se encuentran dispersas las casas. La comunidad tiene cinco tiendas que venden productos básicos. Para hacer sus compras van a tiendas de auto servicio o visitan el mercado en Etchojoa y Huatabampo.

Las casas de los mayos están construidas con bloques de concreto, generalmente conformadas por dos habitaciones; una es utilizada como dormitorio y la otra como cocina, además de contar con un cuarto utilizado como regadera y uno más como retrete. El piso, en la mayoría de las casas, es de tierra y en otras de concreto; es frecuente ver en el mismo solar un cuarto de adobe con techo de palma, el cual es utilizado como dormitorio durante el verano. En la comunidad también hay casas más grandes las cuales generalmente pertenecen a los yoris, mismas que no cuentan con el cuarto construido con adobe. Por otro lado también hay casas grandes que pertenecen a mayos pero éstas si conservan el cuarto de adobe.

La comunidad cuenta además con servicios básicos de electricidad y agua entubada aunque no todas las casas cuentan con drenaje. Los solares familiares están delimitados con cercas de madera en su mayoría deterioradas por el paso de los años.

La importancia de lo anterior radica en mostrar las características del campo social mayo, compuesto por recursos, información, capacidades tecnológicas, discursos, mecanismos institucionales; individuos, grupos y estructuras físicas que son el resultado de procesos sociales locales y globales.

2.4. Elementos de la organización social y económica

La unidad básica de la estructura social en la comunidad mayo de Sebampo es la familia, que oscila entre nuclear y extensa, compuesta por los abuelos, los padres, los hijos, los sobrinos, los tíos y los hermanos, cuyos miembros habitan en los solares paternos, aunque se presentan casos en los que los hijos salen de la comunidad en busca de trabajo a Hermosillo, Nogales, Baja California, Chihuahua y Sinaloa. Estos integrantes regresan por temporadas a la comunidad para las fiestas tradicionales, principalmente durante la Semana Santa. Los miembros de las familias, tanto hombres como mujeres, se integran dentro

de las distintas actividades económicas, participando así en los gastos familiares. Trabajan en los campos agrícolas durante las temporadas de siembra y cosecha, actividad en la que participan hombres y mujeres a partir de los dieciséis años aproximadamente, para ayudar a sus familias; también se emplean en las granjas de camarón; esta actividad es mayormente desempeñada por hombres.

Los pobladores de la comunidad con frecuencia se ven en la necesidad de salir a Navojoa o Huatabampo para trabajar en los servicios públicos como barrenderos en hospitales, y tiendas, y en la limpieza de casas particulares; otros se desempeñan como policías, contadores, enfermeras, etc. Los jóvenes en edad de preparatoria suelen ayudar en la economía familiar cuidando por las noches los terrenos de cultivo, regando y fumigando los campos de cultivo, entre otras actividades que les permitan continuar con sus estudios y apoyar a su familia. Otra actividad es alquilarse para pasar algún tipo de droga a los Estados Unidos de América. La mayoría de veces no saben qué es lo que llevan en las mochilas que les dan los narcotraficantes, con instrucciones de entregar en alguna ciudad del vecino país del norte. Algunos de estos jóvenes ya no regresan a su comunidad debido a que prefieren quedarse a trabajar allá, mandando dinero a sus familiares; otros regresan a la comunidad pero hacen constantes viajes de vuelta a los Estados Unidos, mientras que otros más son arrestados. Dicha actividad ilícita dentro de la comunidad es un secreto a voces, por lo que es frecuente ver construcciones de casas grandes sin terminar, debido a que dejaron de mandar dinero a sus familiares, ya que los arrestaron o decidieron no regresar de nuevo a los Estados Unidos.

Esta actividad ha provocado que algunos jóvenes decidan dejar los estudios y el trabajo formal debido a que prefieren pasar drogas a los Estados Unidos y regresar a su comunidad con el dinero ganado para utilizarlo en drogas y alcohol; cuando el dinero se termina, de nueva cuenta hacen el viaje, lo que de alguna manera les garantiza no tener que trabajar por un tiempo.

2.5. Estructura ritual mayo a partir del compadrazgo y del padrinzago

La estructura ritual es justo la que presenta o permite observar el mundo mayo tradicional en la actualidad, ya que la identidad étnica sólo se ve reflejada por la estructura ritual sustentada por la organización social; además de la genealogía así dentro de su organización social, los mayos y yaquis constituyen el compadrazgo y el padrinzago, estableciendo redes sociales dentro de sus pueblos y con otras comunidades locales y de otros estados, como Sinaloa. "Sólo la estructura del parentesco ritual aparece como una unidad con estructura abierta, pues no existen límites en cuanto al número de relaciones que pueden establecer cualquier persona con su red social en el vínculo de compadrazgo, aunque la jerarquía padrino-ahijado se mantiene, sin que la edad menoscabe esa relación jerárquica." (Moctezuma y López, 2007: 42.) Dichas redes sociales se forman en un ambiente de respeto, estableciendo vínculos rituales.

La formación de dichas redes ha posibilitado la reproducción de las tradiciones; lo complejo del sistema de compadrazgo y padrinzago se refleja en lo extensas que pueden llegar a ser las redes sociales resultantes. Por ejemplo, desde los padrinos de nacimiento, quienes no necesariamente deben estar casados, lo que les permite extender las redes sociales con las familias de cada padrino.

El padrinzago ritual se da al bautizar a un fariseo, los fariseos representan a los judíos, quienes deben de apresar al Cristo en la Semana Santa. A un tres José, o tres Marías Los tres José y las tres Marías regularmente

son niños con la promesa de que en la Semana Santa se encargan del cuidado del Cristo. Al término de la Semana Santa, así como a los padrinos de los difuntos. El padrinzago también se extiende con los familiares del bautizado, quienes ahora son compadres de los padrinos. El padrinzago ritual tiene la característica de introducir a los niños en la estructura social y ritual. Es importante comentar que este tipo de padrinzago, también forma parte o podría formar parte de la arena social en Sebampo. Ya que los tres José y las tres Marías, son promeseros, casi siempre porque sus padres o abuelos, prometieron a los Santos o a Jesucristo, que el niño lo acompañará durante la semana santa, pudiendo ser por un tiempo definido o sin definir. A lo largo del tiempo he observado que muchos de los tres José, después se amarran como fariseos y las tres Marías, suelen terminar como fiestera y en ocasiones participan durante la semana santa, acompañando al Viejito, durante algunas de las procesiones litúrgicas. (*Ver anexo 2*)

Ahora bien, la organización social y el poder dentro de la comunidad están representados por los comisarios ejidales, la policía preventiva, la directiva de la iglesia, el delegado étnico y por las autoridades municipales, puestos dominados principalmente por los yoris. a excepción de los integrantes de la directiva de la iglesia conformada exclusivamente por mayos. La comunidad mayo de Sebampo, al no contar con autodeterminación, se rige bajo la organización política del municipio de Etchojoa.

2.6. Actividades económicas

En el caso de las principales actividades económicas desarrolladas en la cabecera municipal, éstas quedaron definidas desde la llegada de los colonizadores españoles, al establecerse una economía compleja, resultado de los cambios producidos en los escenarios sociales, culturales, económicos y territoriales, estos últimos utilizados para cultivos comerciales; así mismo, los ríos fueron aprovechados para el riego, y el territorio fue organizado en centros urbanos con miras a una modernización tecnológica agrícola.

Así, la principal actividad económica en la región es la agricultura de temporal. Las tierras cultivables son propiedad de un pequeño sector de la comunidad quienes no son yoremes; estos últimos son contratados como mano de obra barata. Yoreme es el nombre que se recuerda cuando en 1533 se encontraron con las tropas de Diego de Guzmán. Ellos eran los yoremes (personas) y los españoles los yoris. (Olavarría, 1999: 1.) Las cosechas se desarrollan en "85 mil hectáreas, de las 122 mil que conforman el territorio municipal comprendido en los distritos de riego." (Monografía del municipio de Etchojoa: 9.) Los principales productos agrícolas cultivados son el cártamo, la soya, el garbanzo, el sorgo, el algodón el chile, el jitomate (llamado tomate en la región), la papa, la calabaza, la cebolla, el frijol, el maíz, el tomatillo, el pepino, la sandía, el garbanzo, el trigo y el melón, principalmente. Otras de las actividades económicas realizadas son la pecuaria, la porcicultura, la avicultura, la cría de bovinos, caprinos y ovinos; aunque también se practica la apicultura en menor proporción.

Ya que la agricultura sólo es de temporal y los salarios son bajos, la gente se desplaza en busca de trabajo hacia otros municipios, a la capital del estado y hacia otros estados de la República, trabajando como jornaleros de temporal; los menos, rentan sus tierras debido a la falta de apoyos para cultivar. En la mayoría de los terrenos cultivables del Valle del Mayo las tierras son de riego. Los mayos las rentan porque no cuentan con los apoyos del gobierno, como si lo tienen los yoris que se las rentan.

Otra actividad desarrollada es la pesca la actividad pesquera se lleva a cabo a lo largo de los 68 Km lineales de litoral, donde se encuentra una zona de 12 Km de esteros, y la bahía de El Tóbari. En tal entorno natural se reproducen el camarón, la sardina, la lisa, el tiburón, la mantarraya, la jaiba, el caracol y la almeja. (Monografía del municipio de Etchojoa: 11.) Además, en la región de Yavaros se cuenta con empacadoras de atún y sardina, actividades en las que también se emplea a un gran número de mayos. El comercio y los servicios son otras de las actividades en las que se emplean los pobladores tanto de Sebampo como de otras comunidades, actividades económicas desempeñadas principalmente en Etchojoa, Navojoa y Huatabampo.

2.7. Mundo mayo: ritualidad prehispánica, colonial y actual

En lo que se refiere a la estructura social prehispánica, dichos grupos no contaban con complejas organizaciones sociales, vivían dispersos en un territorio extenso organizados en rancherías, dedicándose a la caza, la recolección y la pesca; vivieron también de la agricultura pero no en su totalidad; dicha actividad comenzó poco a poco un proceso de sedentarismo por la cercanía de sus poblaciones con los ríos, aunque esto no desplazó completamente a las otras actividades, debido a su condición semisedentaria. En cuanto a la organización prehispánica, no se contaba con un tipo de estratificación social, ni división del trabajo, ya que estaban organizados en rancherías donde compartían costumbres y lengua bajo el mando de los ancianos. Ya que vivieron en forma comunal con un modelo de rancherías, todos participaban en las mismas actividades productivas; el trueque también fue uno de los medios para obtener algunos productos. Según Mendizábal, "Su organización social era tribal y su religión se orientaba a rituales propiciatorios de la buena caza y la buena cosecha." (Rodríguez, 1991: 246.) Es importante comentar que al parecer esta no es una definición que se ha dado para los grupos del noreste, aunque ellos mismos se autodenominan tribu en la actualidad.

2.8. Ritualidad del mundo mayo prehispánico.

En lo que se refiere a la ritualidad de los mayos prehispánicos, ésta se desarrolló a partir del apoderamiento de su entorno natural, constituyendo así un espacio cultural y sa-grado que obedecía a un tiempo reconstruido natural y socialmente. Por tanto, la base de toda la concepción de la vida ritual radicaba en formas míticas, que formaban un modelo referido a rituales.

Así la ritualidad prehispánica mayo fue conformada a partir de su territorio y de la relación del hombre con la naturaleza, configurando las características de su cosmovisión. Los rituales fueron definidos a partir de la observación que hacía el hombre prehispánico de la naturaleza, así como de su relación y reconocimiento del espacio que le rodeaba, mismo que le proporcionaba lo necesario para vivir. Los cazadores-recolectores de esa época establecieron patrones de movilidad con respecto a su conocimiento del terreno y la localización de los recursos, respetando las estaciones del año y las fechas de sus celebraciones rituales.

La religión mayo, al ser politeísta le rendía culto a las deidades de la naturaleza y a los elementos del universo como; el sol, la luna, venus, el agua y el fuego en celebraciones realizadas al aire libre a lo largo del día, incluyendo danzas que actuaban como un mecanismo estabilizador. Los procesos simbólicos

manifestados en dichas celebraciones dan cuenta de la relación del hombre prehispánico con las deidades, así como su forma de vivir en el mundo y de relacionarse en la comunidad. Como refiere Durkheim con el totemismo, (Durkheim, 1912), en el caso mayo el sistema ritual expresaba la idea de que los humanos y la naturaleza formaban parte de una totalidad espiritual. Por dichas características, la ritualidad prehispánica en el noroeste de México fue fundamentalmente mágica, ritualista y orientada principalmente hacia el mundo natural, ya que su función era la de resolver asuntos mundanos como el hacer llover y la prosperidad en la cacería y las cosechas; las prácticas religiosas prehispánicas iniciaban con el fin del invierno y el inicio de la primavera, y marcan la renovación estacional.

2.9. El **huya ania** como el modo de vida de los mayos prehispánicos

Para los mayos el **huya ania** simboliza el mundo natural en el que habitaba el mayo prehispánico, percibido con características naturales y sobrenaturales plasmadas en sus rituales del culto al monte. Justamente la relación entre hombre y naturaleza se concreta en el **huya ania** a través de las danzas realizadas en las ceremonias rituales. Además el hombre mayo prehispánico reconocía una diferenciación entre el pueblo y el **Huya ania** como dos espacios separados donde la naturaleza establecía la estructura social del pueblo a partir de los rituales, generando así normas morales de comportamiento. Moctezuma y López señalan lo contrario, que los yoremem estaban integrados dentro del **huya ania** y cambiaron esa concepción cuando se introdujo el pueblo de misión. (López, Moctezuma y Harriss: 2010.)

El **huya ania** es un término antitético de pueblo que resume el modo de vida de los mayos prehispánicos; el monte, el mundo de la naturaleza, eran el ámbito donde obtenían lo necesario para subsistir a través de la caza, la recolección y la pesca. Además, el monte es el sitio donde confluyen hombres, plantas y animales en una interacción normada por la sucesión del día y la noche, regularidad que se muestra particularmente en la danza de pascola, cuyas ejecuciones describen los hábitos de especies representativas de la flora y la fauna regionales, e ilustra así el ciclo interminable de la existencia bajo la sombra de la enramada, el monte incorporado al pueblo. (Moctezuma y López, 2007: 22.)

Ya que la conciencia del hombre prehispánico mayo se desarrollaba con base al mundo natural, surgió la adoración del hombre-venado. Se asociaba a dicho animal con el medio ambiente; su danza simbolizaba la petición de lluvias para garantizar buenas cosechas y sobre todo para el florecimiento del **huya ania**, su carne proveía el alimento, dada su relación directa con la caza y la recolección.

2.10. El danzante de venado y el pascola

Dentro del pensamiento prehispánico se creía que el venado enseñaba a los hombres el oficio de danzante, así como también los secretos del monte por medio de los sueños. "Por eso las letras de los sonos de venado se refieren constantemente al hombre-venado, a la naturaleza, a los animales, a las plantas, a lo que éstos en conjunto hablan con el venado, es decir, lo que hace este cuando anda en el monte." (Olmos, 1998: 80.)

Así mismo, el danzante de pascola desde la cosmovisión yoreme presenta la dualidad entre lo puro e impuro, entre Dios y el diablo, ya que desde los mitos del origen de las fiestas, el pascola es hijo del diablo. "La danza

de pascola cae dentro de la herencia prehispánica; debe tomarse en cuenta que su símbolo principal, el chivo, no tiene un origen precolombino, pues este mamífero no existía en América; por otro lado, y esto es lo más importante, los propios mitos de origen de esta danza y creencias asociadas con ellos presentan una relación inextricable entre conceptos del yoania y del catolicismo” (Olavarría, 1991: 256.) Al pascola como parte del **huya ania** se le vincula con la flora y la fauna, por lo que también se le llama **sewa**, que en la lengua mayo significa flor. A dicho danzante se le conoce como **el viejo de la fiesta**, (Harris-Clare y Conde, 2003; 296.) ya que las características de su máscara le dan dicha apariencia. Por tanto, los rituales están en relación directa con el mito como dador de las normas culturales y estéticas, y como sustento del sistema ritual. Así los mitos pueden verse como ideas abarcadoras del orden de la realidad en la relación del hombre mayo con la naturaleza, y con símbolos presentados en los mitos de los danzantes de pascola y venado, entre otros.

Los mitos mayos pueden ser una manifestación directa de los procesos de racionalización de los actores, ya que recurren a soluciones mágicas y religiosas para poder así entender su mundo y dominarlo, además de ser parte fundamental de sus elementos culturales distintivos; por tanto, los mitos son construidos socialmente, pertenecen al grupo social, y son transformados por quien los relata. Lévi Strauss considera que los mitos “despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos.” (Lévi-Strauss, 1989: 21.) Cada vez que se relata un mito éste redescubre su historia.

Con referencia a la música prehispánica, está representaba los sonidos de la naturaleza, por medio de sonos que se hacían presentes en las fiestas, relacionados con la media noche, el medio día, la tarde y la noche, así como con los elementos naturales en los distintos tiempos. “Las solemnidades religiosas se expresan a través de fiestas vespertinas, nocturnas y diurnas que dan idea del tiempo que van marcando los diversos astros en el firmamento o que van de acuerdo a las virtudes del elemento o animal divinizado.” (Lombardo, 1987: 17.)

La sociedad prehispánica sufrió cambios durante el proceso de colonización, liderada en el noroeste de México por Nuño de Guzmán en el año de 1529, quien acataba las órdenes de la corona española, con el propósito de acumular riquezas, llevarlas a España y, al mismo tiempo, proceder a la evangelización de los nativos. Las primeras expediciones de conquista por parte de los invasores españoles al territorio mayo, iniciaron en el río Sinaloa, donde los Jesuitas implementaron las primeras misiones en el año de 1533, encabezadas por Diego de Guzmán, quien fundó la primera población española de Sinaloa, llamada Villa del Espíritu santo de Chametla. (Monografía del Municipio de Etchojoa: 7.) Las expediciones continuaron hasta el territorio de Sonora en el año de 1614. El proceso de colonización en el noroeste de México enfrentó la oposición de algunas comunidades indígenas, ya que la intención era conservar sus elementos tradicionales, así como su territorio.

Tanto la conquista militar como la espiritual en el noroeste de México, vistas como un proceso de intervención externa, se tradujeron en la subordinación ideológica de las culturas de México a través de las manifestaciones religiosas de los conquistadores, extrañas para los indígenas. “Intereses que, específicamente, consisten en despojar a los habitantes nativos de sus tierras y de sus formas de vida para obligarlos a producir riquezas, las cuales se distribuirán únicamente entre los conquistadores.” (González, 1990: 3.) Cambió así el contexto cultural, el vestido, la lengua, la domesticación de animales, la alimentación, etcétera. Las nuevas maneras

de hacer y vivir el mundo mayo provocaron rebeliones al tratar de escapar de la cultura dominante, creando diversas formas de transición y conflictos por los choques entre culturas.

La resistencia de las sociedades del noroeste tuvo una duración más prolongada que en el resto de las demás áreas de México; la conquista en el territorio cahíta concluyó cuando el poder de la Nueva España pudo consolidarse; con esto, las estructuras de organización, producción y rituales fueron transformadas, despojando a los originarios de sus formas de vida para introducirlos a las estructuras de los españoles, y así realizar sus objetivos económicos.

2.11. Los jesuitas

Ya desde 1540, año en que Pablo III confirma a la Compañía, ésta se manifiesta como un grupo de sacerdotes reformados y como una institución religiosa muy distinta de todas las demás. Por lo pronto, añade un cuarto voto el que los jesuitas vayan a cualquier parte donde los envíe el Papa a los tres clásicos de obediencia, pobreza y castidad, y además es por su propia organización interna, altamente jerarquizada, según la cual todos los miembros de la orden deben la obediencia más absoluta a un superior que ejerce cargo de forma vitalicia, el General, a cuyo mandato todo jesuita ha de obedecer como si de Cristo nuestro señor saliese, que es elegido por una asamblea, la Congregación General, de la que sólo pueden formar parte aquellos padres de cada provincia que han hecho la profesión solemne del cuarto voto, reservado únicamente a los miembros más calificados de la compañía. Nada que ver con los superiores de otras órdenes, que ejercen el cargo temporalmente y que son elegidos de una forma más democrática por los demás religiosos de su instituto. (Lozano, 2005: 27-28.)

La misión evangelizadora de los jesuitas en el noroeste de México fue apoyada por Roma bajo la idea de que la evangelización implicaba la salvación de las almas de los indígenas. El apoyo por parte de Roma a España contribuía también en gran medida a la idea de obtener riquezas por medio de la conquista de nuevos territorios. "Implicaba que la salvación de las almas por los jesuitas permaneciera siempre subordinada a preocupaciones y designios más obviamente seculares. España y Portugal podían reivindicar derechos de navegación, conquista y comercio dentro de sus imperios, a condición de comprometerse a propagar el evangelio, construir iglesias y catedrales, y colaborar a la tarea misional." (Wright, 2005: 18.) Los jesuitas asumieron su misión evangelizadora construyendo templos y concentrándose en los sermones para persuadir sobre los horrores del infierno; además, tuvieron una activa participación en los ámbitos sociales y políticos. Los jesuitas resultaron ser una orden adaptativa a los contextos en los que incursionaban, al enfocarse en el control ideológico.

2.12. Organización jesuita y la organización prehispánica mayo

Las nuevas y diferentes relaciones entre los jesuitas y los originarios tuvieron consecuencias que impactaron en lo urbano y social, trascendiendo en la cultura. La labor misional inició con la introducción de los pueblos de misión, asentamientos estables donde se introdujo el trabajo agrícola y ganadero, y la misma evangelización. Dichos pueblos de misión sustituyeron al modelo de rancherías existente durante la etapa prehispánica, instalando el nuevo modelo misional a cargo de los religiosos, quienes, además de predicar el cristianismo, supervisaban el trabajo agrícola realizado por los indígenas. Los pueblos de misión se dividieron

en cabeceras, que eran las misiones más importantes, mientras que las demás fueron **pueblos de visita**. Los pueblos de visita fueron las poblaciones más pequeñas y alejadas donde se enseñaba la doctrina, pero no había necesidad de que viviera en el pueblo un sacerdote. Así, se conformaron asentamientos en ocho pueblos a las orillas del río Mayo.

Las misiones congregaban a los indígenas y les brindaban protección al reagruparlos en lugares de fácil acceso, principalmente a las orillas de los ríos, lo que provocó el tener que relacionarse con los blancos. Con dichos arreglos se dieron procesos de mestizaje biológico y cultural entre españoles e indígenas, resultando de ello la dominación social y del hábitat del grupo nativo.

Con referencia al rublo económico de las actividades productivas durante la Colonia, el primer lugar fue ocupado por la minería, seguido por la ganadería al tomar el control de las tierras; el auge de la agricultura se dio en las misiones, con la introducción de nuevos cultivos y la cría del ganado mayor y menor, prácticas que generaron la prosperidad de los pueblos de misión, aunque no por ello los nativos lograron ser una cultura rica, ni demográficamente, ya que significó la pérdida de sus territorios. Contradictoriamente, las tierras eran trabajadas por los mayos, quienes no recibían pago económico, aunque sí podían conservar parte de las cosechas para su manutención y para sus fiestas, lo que de alguna forma permitió continuar con su religiosidad ligada a la naturaleza. Así, la agricultura fungió como la base fundamental de la subsistencia de su tradición. “La vida en el poblado agrícola ha estado y está arraigada en la tierra: la vida en el poblado agrícola ha ejercido una profunda influencia unificadora sobre la vida diaria y ritual de los habitantes desde el principio mismo hasta la actualidad.” (Miller, 1994: 43.)

En cuanto a la organización los jesuitas aceptaron algunas formas prehispánicas dentro de los pueblos de misión, como fue en el caso de algunas autoridades indígenas, aunque ésta fue más bien una estrategia para crear intermediarios entre los indígenas y los jesuitas.

“Durante el periodo colonial la relativa autonomía permitió a estos grupos crear una imagen positiva sobre su organización interna y fijar las formas en que se nombraba a sus autoridades, con lo cual se establecía una relación particular con las autoridades no indígenas. Ambos grupos étnicos se resistieron a modificar sus estructuras tradicionales y eso determinó fuertes conflictos con las autoridades establecidas por el estado mexicano.” (Moctezuma y López, 2007: 69.)

El proceso de conquista en el noroeste de México, para el caso mayo, presentó sus particularidades ya que existieron grupos de indígenas que no aceptaron el plan misional y permanecieron ocultos en el monte, encabezando innumerables revueltas. Por otra parte, hubo mayos que buscaron su supervivencia, por lo que decidieron adaptarse a la estructura misional; los evangelizadores admitieron diversas concepciones religiosas existentes en el noroeste, articulándolas en la labor misional, las cuales describiré más adelante.

A fines del siglo XVI, las autoridades españolas decidieron conjugar el sistema de evangelización con el sistema militar, como fórmula adecuada para lograr la dominación de los indígenas rebeldes. Es así que surgieron la misión y el presidio como el modelo básico a través del cual se sujeta el proceso de la conquista regional; en la misión se congrega a los indios para inducirlos al trabajo de la tierra y convertirlos al catolicismo; al mismo tiempo, el presidio fue el brazo armado para lograr esos objetivos. A la par de

los pueblos de misión, se instauraron presidios que proporcionaban seguridad contra los indios hostiles, quienes eran exterminados. Así, la estrategia en el noroeste de México fue pacífica por medio de las misiones y violenta por parte de los presidios.

Referente a la organización política colonial, se implantaron cargos civiles y militares; dentro de los primeros había gobernadores, alcaldes, alguaciles y fiscales, cargos desempeñados por autoridades españolas, y otros más, impuestos por los jesuitas dentro de las misiones; en los cargos militares se encontraban capitanes a cargo de la vigilancia de los alrededores de los pueblos; además, estaban relacionados con la organización del trabajo y del orden dentro de las misiones. A partir de la Colonia los estados de Sonora y Sinaloa quedaron como unidades político-administrativas del gobierno colonial con la dirección de un alcalde mayor. (Figueroa, 1994: 53.)

Instalados los pueblos de misión, los misioneros jesuitas, con la intención de lograr la predicación del cristianismo, se adaptaron a algunas formas de los nativos, por ejemplo las chozas fueron convertidas en iglesias, las misas se oficiaban en las lenguas nativas. Las ideas prehispánicas, como la música y las danzas, también fueron integradas en la nueva estructura religiosa. Con respecto a la primera se introdujeron instrumentos de cuerda; la conjugación de instrumentos precolombinos con instrumentos europeos significó nuevas estructuras musicales con complejos significados culturales reflejados en los rituales.

También se consagró a los danzantes para su participación en las fiestas, comprometidos ahora con la iglesia y los santos dentro del ciclo de festividades católicas; "si bien los pascolas y el venado fueron aceptados por los jesuitas para integrar dos cosmovisiones a la forma de cristianizar a estos grupos indígenas, cuando se cristaliza entre estas comunidades nativas la forma de realizar el ceremonial católico." (Moctezuma, López Aceves, 8.) Las prácticas religiosas provenientes del mundo europeo y encabezadas por los sacerdotes jesuitas, integraron de alguna manera a los mayos a ciertas ceremonias como el bautizo, la oración, el canto de himnos y letanías, las antífonas, las alabanzas religiosas, la primera comunión y el casamiento.

2.13. El proceso evangelizador y cultural. Introducción de las imágenes católicas y la introducción de las cofradías

La conquista espiritual de los mayos de Sonora y Sinaloa transformó los modos de construcción de identidades de los indígenas; para propiciar las nuevas identidades de los nativos fue necesaria la introducción de imágenes cristianas; su imposición propició un nuevo imaginario de representaciones visuales y rituales que permitían difundir la doctrina cristiana y expresar a los nativos el pensamiento occidental de un proyecto humanista enfocado a crear un hombre nuevo. "Al imponer un nuevo orden espacial y visual los frailes intentaban apoderarse del imaginario de los indígenas. No bastaba imponer la fe y los dogmas, había que transformar las mentes." (Gruzinski, 1994: 165.) La función social de la religión de los jesuitas fue una estrategia para reivindicar su poder económico, religioso y político tanto dentro como fuera de su sociedad a partir de la instauración de cofradías que muestran generalidades y características del mundo que los rodea, para mantener y entender el orden de las cosas y sus realidades.

Las cofradías fueron cargos que surgieron en la época colonial, mismos que en la actualidad siguen existiendo. José Antonio Cruz Rangel, describe las cofradías como: "Un sistema inmerso en otros que la crean y recrean

en contextos determinados, fundamentalmente en la coyuntura de las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX en el centro de la Nueva España.” (Cruz, 2006: 93.) Dichas cofradías fueron creadas con la intención de administrar las actividades económicas y el culto religioso, a partir de la iglesia y legitimadas por el rey para responder a las necesidades económicas de la corona española, a pesar de la religiosidad y las costumbres indígenas existentes.

Los encargados directamente de las cofradías fueron los misioneros, como responsables de la organización de las fiestas patronales, del mantenimiento de las iglesias y las tierras y de apoyar a la comunidad con medicamentos y ayuda en los velorios.

Así, las cofradías de fiesteros fueron las responsables de la organización religiosa en las comunidades, instauradas a partir de las mandas prometidas a Jesucristo y a los santos patronos. Para ello se congregaba a personas que serían regidas por los preceptos religiosos, comprometidas a cumplir las mandas en forma de fiestas en honor de los santos, así como de organizar los servicios religiosos como las ceremonias y misas dentro de los espacios tradicionales.

Los procesos sociales, económicos y políticos ocurridos en el noroeste de México implementados, por los misioneros jesuitas, fueron los detonantes para el desarrollo de comunidades modernas. La población originaria pasó por la dominación, la exclusión y el despojo de tierras con la formación de estructuras que posibilitaron cambios en la matriz cultural prehispánica.

Debido a la administración socioeconómica y político-religiosa en manos de los jesuitas, se crearon conflictos con los colonos y caciques por el control de los recursos y el poder ante la sociedad, lo que desencadenó la expulsión de los jesuitas del territorio americano en el año de 1767 y con ello la secularización de los pueblos de misión. Este hecho creó un diferente panorama político y económico, ya que dio paso a nuevas políticas implementadas por la corona española; se implementaron reformas que buscaban la desaparición de las comunidades indígenas por medio de la apropiación de tierras propiedad de éstos para impulsar las empresas agrícolas, ganaderas y mineras; además del despojo de tierras, se pretendía continuar empleando a los indígenas como fuerza de trabajo barata.

Así, las misiones fueron sustituidas por centros ceremoniales y las cofradías pasaron a ser asociaciones seculares conformadas por miembros voluntarios comprometidos con la tradición.

El proceso de secularización de los pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias dio inicio inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas en 1767 y formó parte del paquete de las reformas borbónicas; de manera simultánea dio entrada a la transferencia de tierras comunales al ámbito de la propiedad privada como valiosa estrategia para fortalecer la colonización en estos territorios fronterizos. Así pues, la secularización obedeció fundamentalmente a criterios políticos y no, como ocurrió en otras diócesis novohispanas, a la confrontación entre clero secular y regular por el dominio económico, esencialmente, de las parroquias o doctrinas de indios. (Enríquez, 2010: 160.)

Simultáneamente cambió la organización de las comunidades indígenas, surgiendo la condición de asalariados separados de los recursos que les brindaba la tierra, perdiendo paulatinamente las características

prehispánicas, los sistemas normativos, los valores y los significados y símbolos rituales que definirían a los pobladores originarios.

Después de la expulsión de los jesuitas del territorio, se produjo el reparto de tierras hecho que provocó un nuevo panorama político y económico, al implantarse las políticas de la corona española, representadas en las reformas borbónicas. "Las reformas borbónicas tendían hacia la transformación o desaparición de las comunidades indígenas, pues las haciendas y estancias españolas abastecían cada vez más el mercado de víveres." (Figueroa, 1994: 57.) Las empresas agrícolas, ganaderas y mineras comenzaron un periodo de apropiación de las tierras propiedad de los indígenas, situadas a las orillas de los ríos, lo que les daba un valor para la productividad.

El despojo de tierras y el cambio al trabajo asalariado, no se desarrolló en toda la Nueva España al mismo tiempo. Ya que cada región, presentó sus particularidades y resistencias. Así poco a poco los pueblos se fueron convirtiendo en asalariados temporales o permanentes, perdiendo sus características sociales, para asimilarse a las características del nuevo modelo.

2.14. El mundo mayo en el siglo XX

Durante el siglo XX el Estado integró al indígena a la educación aunque continuaron las desigualdades, por ejemplo la exclusión de la vida pública por las diferencias de lenguaje.

Con el control de los ámbitos económicos y políticos por parte de los colonos, se desencadenaron luchas armadas por parte de los indígenas, especialmente por el despojo de sus tierras, surgiendo con esto la condición de asalariados, al separarse de alguna forma de los recursos que les brindaba la tierra. Se acentuó la incursión de mestizos en comunidades indígenas y la pérdida de las costumbres nativas. Con ello se inició un proceso de mestizaje, que provocó de nueva cuenta cambios en la forma de organización social al interior de la comunidad indígena.

Sin embargo la desaparición de las comunidades indígenas fue un proceso largo, ya que en algunas regiones los indígenas lucharon en oposición al despojo de sus tierras, además de tener la intención de conformar un estado indígena. Luego de años de luchas los mayos finalmente perdieron sus tierras y fueron incorporados al modelo nacional, subordinados a las formas de organización mestizas.

Así mismo la época de la Independencia en el noroeste de México marcó cambios económicos y políticos enfocados al desarrollo capitalista de México a partir de cambios tecnológicos en la producción, acordes con la organización capitalista. Las nuevas unidades de producción se concentraron en ranchos ganaderos, en minas y parcelas comunales en manos de los rancheros, enfocados a la alta productividad. Para esto fue necesario desaparecer la propiedad comunal, la que quedó en manos de terratenientes. Esto provocó cuantiosos movimientos armados para derrocar a las elites de poder y recuperar el control de las tierras.

El despojo de tierras sucedido a lo largo del periodo de la Independencia, pretendía cambiar las formas de organización de los indígenas, así como la desaparición de la identidad tradicional para integrarlos a la nueva nación mexicana proyectada hacia el comercio nacional e internacional.

El proceso histórico de las luchas armadas de la sociedad mayo durante la Independencia definió las características sociales, políticas, económicas y religiosas que tendían a impulsar la industrialización del país, a partir de la élite política que conformaba su poder y estabilidad con la fuerza militar. Con la pérdida del control indígena de las tierras, éstas pasaron al control de los ejidos apoyados por sindicatos, cooperativas y por el Banco Nacional de Crédito Agrícola, ya que gracias a la propiedad ejidal o comunal se lograban beneficiar a los sectores de la clase capitalista. Así, cada sexenio se encargó de establecer políticas enfocadas al desarrollo agropecuario, con las cuales los campesinos recibían menos ayuda federal mientras que los propietarios agrícolas gozaban de concesiones y privilegios, al igual que de créditos y tecnología.

Es en el terreno de las prácticas rituales donde, a pesar de todo, la identidad indígena se vio fortalecida, haciéndose más evidente a partir de la Independencia, ya que fue cuando la iglesia cobró más fuerza, entrelazándose los sistemas cognitivos del catolicismo con elementos culturales prehispánicos ya que “el hecho de que las creencias campesinas locales hayan estado en relación con puntos específicos de la topografía-costumbres, cerros, piedras, manantiales; facilita el arraigo de la memoria colectiva en el paisaje y justificaría la permanencia de un ethos andino conservado hasta hoy a pesar de los cambios sufridos por la sociedad.” (Bernard, 1994: 88.)

Las luchas de resistencia indígena sucedidas en los siglos XVIII y XIX, causaron la desaparición de algunos grupos, mientras que los que perduraron intentaron mantener el control de sus estructuras, hasta que finalmente, en el periodo de Lázaro Cárdenas, se resolvió de alguna manera el problema agrario. Las políticas oficiales generaron relaciones de dependencia política y organización social por parte de los indígenas con el estado mexicano, dando como resultado una subordinación a este último.

2.15. El proceso de industrialización en la época de Álvaro Obregón hasta la creación del Instituto Nacional Indigenista

El aumento de la población no indígena fue un factor para negar de alguna forma el reconocimiento del territorio de los originarios, justificado con la idea de expansión de las áreas económicas. Plutarco Elías Calles, en el año de 1926, expropió la Richardson Construction Company, y creó el Banco Nacional de Crédito Agrícola para el financiamiento de los pequeños propietarios agrícolas, con el apoyo del Banco Nacional de Crédito Ejidal.

En la época de Álvaro Obregón una élite política apoyada en la fuerza militar consolidó su poder para impulsar de nueva cuenta el proceso de industrialización del país integrando económicamente a las comunidades indígenas, ya que las formas de organización política en el país estaban encaminadas principalmente al desarrollo capitalista; por su parte, Cárdenas impulsó la formación de sindicatos y cooperativas para fortalecer al gobierno y al estado, enfocándose en un desarrollo económico basado en el consumo interno para fortalecer la industria nacional, con lo cual se inició la pérdida del control de las tierras por los campesinos, pasando al control de ejidatarios.

Así mismo, en la época porfirista se pusieron en marcha grandes proyectos de modernización agrícola que dieron origen a nuevas rebeliones, combinadas con la expulsión de una gran cantidad de yaquis y de

mayos. Además, el proyecto de modernización fue impulsado con capital norteamericano otorgándoles concesiones e iniciando los sistemas de riego y la construcción del ferrocarril.

Los procesos históricos en el noroeste del país dan cuenta de los factores que influyeron en la ritualidad actual del mundo mayo incorporándolo a un contexto moderno, por lo que la estructura ordenadora de la vida ritual de los mayos para la década de los setenta, a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista, quedó sujeta a un gobernador tradicional, quien tiene relación con el estado y con la cofradía de fiesteros para la organización de las celebraciones rituales. "En 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista. Mediante estas instituciones y sus representantes, se empezaba a diseñar una nueva forma de abordar el problema indígena." (Figueroa, 1994: 128.) Todo esto con el discurso de la política oficial de que debían de ser integrados los indígenas al desarrollo de México. Desde dicha postura, al INI le corresponde orientar, coordinar y apoyar el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas.

Así a partir de la pérdida de sus territorios, cedidos para la agricultura, éstos quedaron únicamente para los mayos como espacios simbólicos, configurados a partir de sus creencias, de su relación con la naturaleza y de su forma de organización territorial. La conservación de los espacios rituales ha sucedido luego de adaptaciones a los procesos sociales de cambio así como a las leyes del estado y de la convivencia con los mestizos.

Para poder explicar la ritualidad actual mayo tomo el concepto de Rodrigo Díaz, quien define al ritual como: "Para unos y otros el ritual es la representación o actuación de cierta clase de creencias que le dotaron de vida: los rituales son pensamientos actuados, creencias volcadas en acciones." (Díaz, 1998: 26.) Comportamientos rituales desde dos concepciones religiosas, ya que el ethos cristiano, aparte de haberse implantado en el ámbito religioso junto con el proceso de mestizaje, no se confunde con el ethos tradicional o prehispánico ya que sus valores y símbolos están claramente definidos. Las expresiones provenientes del mundo prehispánico mayo que permanecen en las fiestas tradicionales, no perdieron sus significados debido al afianzamiento de actores sociales que al diseñar estrategias les permitieron continuar con algunas de las representaciones características de su cultura como su religiosa y sus dinámicas tradicionales elementos que resultan contrastantes al estar inmersos en un contexto homólogo y de dominación.

Debido a los procesos históricos vividos por los mayos se puede hablar de una religión diferente, de un sistema conformado por creencias y prácticas ligadas al ámbito humano, sobrenatural y social. Geertz define a la religión como: "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un general de existencias y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 1973: 89.)

2.16. Ritualidad mayo actual

A partir de complejos procesos religiosos, socio-políticos y económicos, la ritualidad mayo actual se definió claramente en la Colonia, uniendo valores, símbolos y significados católicos y prehispánicos para crear un equilibrio en las relaciones de la comunidad a partir de la introducción de la Semana Santa, que muestra el sacrificio de Cristo y su resurrección, relacionándola con la temporada de secas y lluvias,

estructura que marcó la vida ceremonial y la organización de los pobladores del noroeste de México. Estas estructuras parten de sus propios procesos, organizaciones, sus conceptos del cosmos y en general de las tensiones expresadas por las fuerzas del bien y el mal, vistas a partir de las prácticas rituales indígenas.

La Semana Santa mayo es la celebración principal de la cual se desprende una serie de fiestas a lo largo del año, que concluye el día de la Santa Cruz. Las principales festividades anuales mayo son la Semana Santa, la Santa Cruz el 3 de mayo, San Isidro el 15 de mayo, la Santísima Trinidad y el Espíritu Santo a fines de mayo y principio de junio; la de San Juan el 24 de junio, el Día de Muertos, el Día de la Virgen de Guadalupe, y la Navidad. Entre otras celebraciones, se encuentran el Día de Reyes, el Día de la Candelaria, etc. Cada una de las celebraciones posee sus particularidades, dentro de un contexto inter-étnico compuesto por indígenas y mestizos. Son rituales con base en un sistema religioso propio compuesto de elementos católicos y precolombinos, que se manifiestan en cada uno de los rituales religiosos, exteriorizados en los danzantes, la música, las novenas, los contis, la comida, las imágenes católicas, etc., que en conjunto aportan un mensaje cultural a los presentes aunque no son mensajes únicos, ya que dependen de la matriz cultural del participante, pudiendo significar algo para unos y otras cosas para otros.

En la actualidad la organización social y religiosa mayo es concebida a partir del ceremonial de Semana Santa, ya que marca las estructuras, reglas y normas de los yoreme. En el sentido de la organización ritual, Crumrine hace referencia al ceremonial de la de Semana Santa mayo como el modelo sociológico y simbólico de la conciencia colectiva, o unidad colectiva, del grupo. Por lo tanto, participar en el ceremonial equivale, desde el punto de vista social, a convertirse en mayo (Crumrine, 1990: 16.), ya que se expresan la filosofía como la estructura de valores de los yoreme.

La Cuaresma y la Semana Santa mayo están relacionadas con las festividades anuales y los procesos agrícolas de las comunidades y también con el movimiento de la tierra con respecto al sol, ya que la celebración de la Cuaresma inicia en el equinoccio de primavera.

La Semana Santa mayo hace referencia al mito de la vida de Jesús, sus curaciones y viajes por la zona del Río Mayo, su captura, crucifixión, la derrota de los fariseos y finalmente la resurrección de Cristo de entre los muertos. A lo largo de siete semanas, iniciando el Miércoles de Ceniza y finalizando el Domingo de Pascua, dicho sistema ritual actúa como una ceremonia de iniciación para los jóvenes mayos, por medio de la cual se les enseñan las estructuras de las ceremonias, así como las reglas sociales para introducirlos a la cultura de la comunidad, a partir de un reglamento que define los objetivos y normas del ceremonial, manifestados éstos con símbolos rituales en diferentes momentos a lo largo de la Semana Santa; así, el ceremonial resulta ser una representación simbólica del modelo social.

El ceremonial inicia con la Cuaresma, cuando se crucifica simbólicamente a Jesús, bajo la responsabilidad de los fariseos, quienes se encargan durante este periodo de las funciones políticas y ceremoniales de la comunidad, mismas que el resto del año están a cargo de las autoridades; las ceremonias religiosas son responsabilidad de la cofradía de fiesteros. Durante la Cuaresma, los fariseos son los perseguidores de Jesús hasta su crucifixión. El Domingo de Gloria, al término de la Semana Santa, los fariseos son bautizados, con lo cual vuelven a ser hombres; con esto se regresa al orden establecido nuevamente por la iglesia.

El ceremonial de Semana Santa representa también las reglas de lo sobrenatural, del mundo natural y de la estructura del universo, el inicio de la siembra y la conciencia colectiva del grupo. Los rituales de Semana Santa y las fiestas celebradas a lo largo del año tienen sentido cultural al estar determinadas por elementos agrícolas, geográficos, y religiosos.

La ritualidad mayo actual se manifiesta en ceremonias y fiestas religiosas, construyendo relaciones sociales dentro y fuera de la comunidad a partir de relaciones ambiguas ante la modernidad, aunque ello no significa la desaparición de su tradición ya que es justo el momento en el que es posible observar el mundo mayo. El Término ceremonia: Tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones políticas legales tienen una mayor importancia. La ceremonia es confirmatoria. (Turner, 1980: 105.)

2.17 Actores de la fiesta

Los actores sociales mayos conservan en su memoria los esquemas y formas de sus rituales, recuerdos que reflejan su cosmovisión y significantes que actualizan respecto a la dinámica social y cultural, para reproducir su ritualidad, consolidando así su modo de vida y su sistema de valores. Es así que dentro de su territorio y su manifestación ritual se revela su pasado prehispánico, lo que les permite una continuidad social, cultural y religiosa.

Con referencia a la organización social en el siglo XIX, conservaron el sistema de cargos impuestos por los jesuitas, quedando ahora como pequeños pueblos independientes unos de otros, pero con vínculos religiosos; así los actores sociales, con base en una nueva información, diseñaron distintas estrategias y modelos de organización luego de forcejeos, para reconfigurar su conducta religiosa, política y social. Es así que continúan por medio de los rituales el orden social, ya que a partir de sus rasgos culturales se conforman las normas sociales de vivir en este mundo como una comunidad ordenada.

Así, la vida ritual de los mayos se organiza y desarrolla en los centros ceremoniales o pueblos tradicionales, en torno a un santo patrón, donde distintos actores sociales conforman los sistemas de cargos, como la cofradía de fiesteros, maestro rezador, tambulero, danzantes de pascola y venado, músicos, y cooperativa de la iglesia; algunos de ellos, a partir de una promesa y otros más como oficios, organizan y participan en las fiestas religiosas. También algunos yoris comparten con los primeros sus prácticas y rituales.

Las comunidades mayo que cuentan con iglesias tradicionales, organizan la llamada cofradía de fiesteros, que representa la unidad básica de la actividad ritual, además de ser la estructura principal que funciona durante todo el año, al realizar la mayoría de las ceremonias religiosas. Los miembros de las cofradías también participan en las reuniones que se realizan para elegir a las nuevas autoridades de la iglesia y en la velación de un difunto. "El término pahkome (fiestero) viene de la palabra pahko "fiesta". (Moctezuma y López, 296.)

El proceso ritual permite vínculos y negociaciones entre actores sociales particulares, entrelazados en un proyecto, pero con variedad de conocimientos e intereses. Así, los intereses de las fiesteras provienen de sus ideologías étnicas, culturales y religiosas, para lo cual diseñan estrategias que les permitirán obtener

recursos a favor de su manifestación cultural y ritual, no están extensas de conflictos debido a distintas ideologías sustentadas por la cultura de cada actor social y expresadas en símbolos y significados, para adaptar sus conocimientos según las situaciones y su visión del mundo.

Para continuar con la conformación de las cofradías, los *fiesteros* en turno buscan a una persona, que será su ahijado, y quien tendrá la responsabilidad de realizar las fiestas el año entrante. La elección de un ahijado puede ser de dos formas; una es cuando el fiestero en turno busca de entre sus amigos o familiares a una persona que con anterioridad haya realizado una promesa al santo; la otra es que una persona con promesa busca a un fiestero para que le entregue la fiesta el próximo año. Cuando el fiestero ya tiene Ahijado, el primero visita la casa del segundo, diciéndole "Recibe la flor de nuestro santo en el nombre de Dios Padre." (Padre Beaumont, 2003: 51.) Dicho ritual es conocido con el nombre de Saludo, con el cual también se le entregan cigarros, cerillos y dinero, según las posibilidades económicas del fiestero; si la persona recibe el saludo significa que acepta el compromiso, lo cual se denomina como **amarre**. "El rosario no se debe negar, al aceptarlo se fuma el cigarro, se lleva el cajete con atole, waka-baki y agua. El amarre es para recibir la fiesta y se compromete a recibir el rosario." (Testimonio, Rosa Lina Valenzuela, Parina mayor, Sebampo, Sonora, 2009.)

El fiestero saliente visita regularmente a su ahijado llevándole café, cigarros y pan; con esto comienza a apoyarlo con los gastos de la fiesta, que realizará el siguiente año. Los ahijados, un año antes de tomar el cargo, deben acompañar a sus padrinos en las fiestas para aprender la organización y las responsabilidades que adquirirán. El compromiso queda pactado en un ritual llamado hísuma, que consiste en colocarle al ahijado un listón blanco en el cuello, mismo que simboliza el rosario de los fiesteros. Dicho ritual se realiza la tarde del Domingo de Resurrección; así los fiesteros reciben en sus cocinas a sus ahijados, a quienes se les da de beber agua. Dicho acto simboliza la aceptación de la responsabilidad venidera (Moctezuma y López, 40, 41.), quedando así pactado el compromiso simbólico entre padrinos y ahijados. Estos rituales se realizan de acuerdo a las principales fiestas de cada pueblo y no el mismo día o temporada, como ocurre con la cuaresma.

El último día de la fiesta del santo patrono, durante el rescate, cada fiestero recibe a su ahijado en su cocina entregándoles comida e insumos para la siguiente fiesta dedicada a San Rafael, compromiso adquirido por parte del fiestero un año antes cuando su padrino, de la misma forma, le entregó los alimentos e insumos para la fiesta (ritual denominado como rescate); al fiestero saliente le corresponde entregarle a su ahijado, pero el doble de lo que él recibió de su padrino.

El bajitua es el último ritual realizado por los fiesteros salientes; en cada una de las cocinas de los fiesteros se colocan los alimentos e insumos sobre petates, siendo bendecidos por el maestro rezador. El nuevo fiestero, de la misma forma puede repartir los alimentos entre sus familiares y amigos, quienes, en la siguiente fiesta, le apoyarán con el doble de lo que recibieron. Con este ritual la fiesta es entregada al nuevo fiestero.

El bajitua se da cuando los antecesores les ofrecen de beber agua a los futuros fiesteros como un símbolo de aceptación de la responsabilidad venidera, o bien, del hísuma, o amarre de los fiesteros, y el mabeta, la entrega del encargo. Las cocinas de los fiesteros son los lugares donde se realizan los actos más evidentes

de la reciprocidad a través del intercambio de bienes materiales y simbólicos. La circulación de esos bienes permite la convivencia entre los yoremes y le da continuidad a la comunidad ritual. Por esas razones, los fiesteros constituyen uno de los centros motores de la vida comunitaria mayo, pues son el pivote que hace posible esa convivencia y la continuidad para seguir siendo mayos. (Moctezuma y López, 40, 41.). De esta forma, los fiesteros se apoderan de su entorno como un espacio cultural y sagrado que obedece a creencias y tradiciones reconstruidas socialmente.

La cofradía de fiesteros es integrada por hombres y mujeres de la comunidad o de otras comunidades, sin importar la edad, pudiendo ser estos mayos o yoris. En el caso de la fiesta de San Rafael Arcángel celebrada en Sebampo en el 2009, todos los fiesteros eran mayos, además que por razones fortuitas fueron únicamente mujeres. Durante mi trabajo de campo en la comunidad, los fiesteros me comentaron que ese año fueron mujeres quienes recibieron los rosarios. Aunque éstas son apoyadas por sus esposos quienes al ponerse el rosario adquieren el cargo de fiestero. Los esposos de las fiesteras argumentan que fueron las mujeres quienes recibieron los rosarios ya que ellos no cuentan con el tiempo para asistir a las novenas, debido a su trabajo. Aunque en fiestas posteriores di cuenta que tanto hombres como mujeres recibieron los rosarios en la comunidad. Por lo que en la etnografía me referiré como fiesteras.

2.18. La promesa como elemento catalizador de las cofradías de fiesteros

En la actualidad, las personas que ingresan a la cofradía de fiesteros lo siguen haciendo por una promesa realizada al santo patrono, como se hacía desde la Colonia. La promesa tiene una duración de tres años, no necesariamente consecutivos, se puede hacer fiesta un año y descansar otro; la mayoría de la gente da un *pilón* haciendo en total cuatro fiestas. A los integrantes de la cofradía también se les conoce, por lo anterior, con el nombre de **promeseros**. "Gracias a la manda o promesa, la mayoría de los grupos rituales siguen engrosando sus filas, a pesar de que otros rasgos culturales han desaparecido o están por desaparecer." (Moctezuma y López, 13.) Ser fiestero representa un fuerte gasto económico para solventar la celebración; por tal motivo, hay fiesteros que no realizan las tres fiestas consecutivamente. Cada domingo, a lo largo de un año, se reúnen en la iglesia tradicional para celebrar las novenas y cubrir una cuota, fijada por consenso cuando se inicia en la cofradía, cuota establecida no sólo para la fiesta de San Rafael, sino también, para las fiestas de Navidad, Virgen María y Semana Santa. Esto implica invertir tiempo y trabajo antes y durante las fiestas, por lo que, cuando se presenta el caso de que una persona tenga la intención o la voluntad de hacer fiesta sin tener la promesa, los habitantes de la comunidad dice que vale más.

La celebración al santo patrono es en agradecimiento de los favores ofrecidos, principalmente peticiones de salud; la persona que estaba enferma, o algún miembro de su familia, hacen la promesa de celebrar la fiesta del santo; es por ello que durante las novenas es habitual ver a personas prenderle un cirio al santo patrono. El hacerle la corona al santo, mandarle hacer un castillo o llevarle música en su día, son parte de las promesas que hace la gente, las que varían según las posibilidades económicas de cada persona, el factor económico no termina siendo un inconveniente para poder hacer la promesa y finalmente cumplirla.

La cofradía de fiesteros se conforma tradicionalmente por dieciséis fiesteros, siendo este el mismo número de cocinas y hornillas que sirven para atender a los invitados, sólo que con el paso de los años el número

de fiesteros se ha ido reduciendo, fenómeno que no ha sido exclusivo de Sebampo, sino también de otras comunidades mayo; esto se debe principalmente al fuerte gasto económico que tienen que realizar.

La cofradía de fiesteros está conformada por; los alférez, que simbolizan a San Pedro; al mayor de los alférez le corresponde portar la bandera que representa al pueblo y el poder de la iglesia, los segundos en jerarquía son las **parinas** que simbolizan a los padrinos de Jesucristo, en este caso a San Juan Bautista, a quienes les corresponde cuidar y elaborar la bandera; los terceros son los alawasim o mandaderos. (*Ver anexo 3*)

Este año en la comunidad de Sebampo el número de hornillas y de fiesteras fue únicamente de nueve. Dicha reducción también se ve reflejada en algunos elementos tradicionales que se van dejando de lado, como es el caso del **torito**, que consiste, según la tradición, en quemar un pequeño torito de barro en una ceremonia, además de que cada fiestero mata un toro para cocinarlo y repartirlo entre todos los visitantes de la fiesta; actualmente esto se ha sustituido por el también tradicional *wakabaki*, que es un cocido con hueso y verdura, y por otros cocidos, generalmente de verdura y pollo.

Los integrantes de la cofradía de fiesteros son ocho alférez (alperez), cuatro alawasim y tres parinas, cada grupo con un responsable conocido como Alférez mayor, alawasim mayor y parina mayor. El primero dirige a los fiesteros y recolecta los recursos económicos que cada fiestero aporta para la realización de las fiestas y las actividades relacionadas con ellas. El segundo cuida de la bandera, que simboliza al pueblo, y de los listones de los bastones de mando. El tercero tiene el papel de ejecutor de las actividades relacionadas con la fiesta, como traer a los pascolas, maestros y cantoras, y estar pendiente de las necesidades materiales para las ceremonias, como traer petates para las ramadas, llevar agua o mantener las fogatas dentro del ramadón. Las cantoras son mujeres que acompañan al Maestro Rezador, durante las novenas cantando los Rosarios. La comunidad de Sebampo no cuenta con cantoras.

Los puestos de los fiesteros son tres; en cada uno se permanece un año, terminando con el de mayor nivel. "Los fiesteros se rotan cada año en un proceso cíclico que va de la jerarquía de menor nivel, que corresponde a los alawasim, a una intermedia formada por los parinas y la más alta, integrada por los alférez. Cada uno tiene su alawasim, parina o alférez mayores, que a su vez son los de más alto rango en el interior de cada nivel." (Moctezuma y López, 43, 44.) Estos últimos requieren de experiencia y conocimiento de los rituales.

En el momento de integrarse a la cofradía Las fiesteras de Sebampo, adquirieron distintas responsabilidades como en el caso de la alférez mayor, quien debe organizar a sus compañeras para participar en las procesiones, así como tomar decisiones; también debe ser la primera en llegar a la iglesia para organizar las novenas; al llegar abre la iglesia y posteriormente toca la campana para llamar a sus compañeras fiesteras, a quienes representa; juntas barren la iglesia y preparan el desayuno para el maestro rezador y las personas de la comunidad que asisten al rezo. Los fiesteros durante la celebración de las fiestas, trabajan en conjunto cumpliendo con sus tareas correspondientes, así como apoyándose los unos a los otros.

Para cumplir con dichas tareas la alférez mayor, es apoyada por sus compañeras en todo momento; las parinas por ejemplo, se encargan de mantener la bandera disponible y en buen estado para cada una de las procesiones a lo largo de las fiestas. Éste personaje es quien le entrega la bandera al alférez mayor.

La parina es la responsable de amarrar la bandera en la **cruz de descanso** cuando no se está utilizando y después de cada ceremonia de bandera durante las fiestas lo que representa una protección del espacio sagrado. (*Ver anexo 4*)

Jerárquicamente, el alawasim es el de menor nivel; no por ello es menos importante sino que es el puesto con el que se inicia dentro de la cofradía. Dicho personaje tiene la responsabilidad de contratar a los oficios que participarán en las fiestas y de presentarlos con sus compañeros fiesteros. La forma tradicional para contratarlos es por medio del **tebóteri** o saludo, que consiste en una cajetilla de cigarros, fósforos y una pequeña cantidad de dinero en efectivo. Si el pascola mayor acepta, el tebóteri se compromete con los fiesteros a participar en la celebración. Los oficios reciben un pago por su participación durante las fiestas; este año la cuota de los oficios fue fijada por las fiesteras, siendo de 800 pesos para cada uno, por los tres días que participaron. En la actualidad los oficios ya son un grupo organizado que cuenta con danzantes y músicos. El grupo de danzantes regularmente está conformado por tres o seis individuos jerárquicamente organizados; el primero del grupo está representado por el pascola Mayor o yowe, quien es el más experimentado; le siguen el pascola segundo, el tercero y así consecutivamente. Los músicos también están organizados jerárquicamente.

El alawasim debe atender durante toda la noche, dentro del ramadón, las necesidades del grupo de oficios, como es entregarles cigarros, café, agua, brasas, cohetes y cuidar de que no los molesten los borrachos. Aunque ésta es su responsabilidad, siempre es apoyado por sus compañeros fiesteros para lograr el buen desarrollo de la fiesta.

El alawasim mayor se encarga de guiar, en los diferentes tiempos en que se realizan las procesiones y ceremonias en el ramadón y dentro de la iglesia, a los danzantes y músicos. Por ejemplo, al inicio de la fiesta, marcado por los danzantes de pascola y venado, el alawasim mayor es el responsable de guiarlos dentro del ramadón, tomando una vara de carrizo, que sujetan por el otro extremo los danzantes para seguirlo; ya dentro del ramadón dan tres vueltas, lo que según Ayala "Es el primer contacto con el elemento tierra, llegan y ejecutan golpes con toda la planta a la tierra, como tratando de afirmar su homenaje y piden permiso a la Madre Naturaleza, y ante el primer altar de músicos de cuerdas (un arpa y dos violines) expresan: "Diosta Atchay, Diosta Usi, Diosta Espíritu santo" (Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu santo)." (Ayala, 2006:137.) Al término de las vueltas realizadas en el sentido contrario de las manecillas del reloj, los lleva del ramadón a la cruz de descanso donde les entrega una brasa y unos cohetes que simbolizan el elemento fuego, mismos que dirigen a los cuatro puntos cardinales formando una cruz; en seguida lanzan los cohetes al elemento aire para anunciar con las detonaciones el inicio de la fiesta. (*Ver anexo 5*)

Los principales marcadores del eje cosmológico vertical en las fiestas del tiempo ordinario son los cohetes que, además de cumplir con el cometido de "alejar al diablo de las fiestas" (Olavarría 1989), son las señales que delimitan el tiempo y el espacio sagrados, pues establecen el inicio y el término de los tres tiempos del pahko: la víspera, la fiesta misma y la misa. Al encender los cohetes, los pascolas señalan la existencia de un espacio sagrado. (Moctezuma, Olavarría, López, 2003: 139.)

En cada momento a lo largo de los ceremoniales los segundos apoyan a los mayores, y si por algún motivo no está presente el mayor de los alférez, parinas o alawasim, los suplen los segundos en jerarquía, situación que no impide el desarrollo normal de las tareas o actividades rituales.

Los fiesteros generalmente son gente que visten ropas humildes, su rasgo distintivo son los paños o paliacates de cualquier color que utilizan sobre la cabeza como forma de respeto a los santos; además, portan en el cuello un rosario de semillas de jupsi con una crucecita de palo fierro; en cada **misterio** del rosario hay tres listones, siendo estos de los colores del santo. En el caso de los alawasim, estos llevan un bastón de mando de medio metro de largo, hecho de madera y adornado con tres listones; además, portan un cuero de zorra colgado del lado derecho, que también llaman gato, adornado también con listones de colores; el cuero de zorra es utilizado como bolsa para guardar cigarros y cerillos para los oficios; la parina mayor usa un mandil en forma de bolsa que le sirve para guardar la bandera. Estos elementos identifican a los fiesteros y además son los símbolos de su cargo dentro de la cofradía.

Los integrantes de la cofradía además deben estar presentes durante las novenas oficiadas por el maestro rezador, donde participan exclusivamente las mujeres, contestando los misterios. Al término de las novenas los fiesteros organizan el rezo del rosario, y en seguida se lleva a cabo la ceremonia de bandera o saludo, el cual es realizado por cada uno de los fiesteros, iniciando con el de mayor rango. La ceremonia se realiza ondeando la bandera un total de diez veces, en intervalos de tres movimientos, hasta completar las diez vueltas. Durante las novenas oficiadas en la iglesia tradicional, los fiesteros toman su lugar justo en el umbral de la puerta de la iglesia, viendo hacia el altar; de izquierda a derecha se coloca la parina tercera, a su derecha la parina segunda; siguiendo a la parina primera; a su lado va la alférez mayor portando la bandera, a su derecha la alférez segunda; luego va la alférez tercera y al final la alférez punta. Los alawasim primero y segundo, portando sus bastones y acompañados por el tambulero, se colocan a la altura del altar, al costado derecho del mismo. El maestro rezador toma su lugar frente al altar. (*Ver anexo 6*)

La ceremonia de bandera, es una reverencia a los santos con la bandera. (Testimonio maestro rezador, Sebampo, Sonora. 2009.)

Durante la ceremonia de bandera los alawasim y el tambulero comienzan a caminar en círculo desde el altar hasta donde se encuentran los fiesteros y de regreso, en el sentido contrario de las manecillas del reloj, mientras que las fiesteras, una a una, hacen la ceremonia de bandera, acción que se repite hasta que todas las fiesteras hayan ondeado la bandera. Mientras esto sucede el tambulero toca su tambor.

El tambulero en el año 2009, acompañó al grupo de fiesteras, al concluir la semana santa en el mes de abril. Él entro porque se fue el anterior tambulero, las fiesteras lo invitaron porque nadie quería tocar, solo que no conoce muy bien los movimientos por lo que está aprendiendo poco a poco. Ahora no trabaja, le dan dinero como tambulero de lo que van juntando los domingos, de a 60 pesos, "es voluntad no se cobra." (Testimonio Tambulero, Esteban Valenzuela, Sebampo, Sonora, 2009.) Sólo que durante la fiesta no pudo apoyar como tambulero por motivos de salud, por lo que tomó el puesto otro tambulero quien fue contratado el primer día de fiesta.

El tambulero o cobajlero, es un personaje importante en las celebraciones rituales mayos, ya que una de las características de quien asume dicho cargo es que conoce en su totalidad cada uno de los rituales presentes en las celebraciones, además de que habla la lengua mayo. El tambulero acompaña a los fiesteros tocando su tambor en momentos importantes de las fiestas, y con él indica los ritmos de las procesiones y ceremonias. Por sus servicios recibe un pago, el cual es fijado regularmente por los fiesteros. Dicho

personaje forma parte de los oficios involucrados en la celebración. "Asociado a ellos tenemos al cobajlero, personaje imprescindible del ceremonial, quien golpeando su tambor abre y cierra las diferentes partes del ritual. Su conocimiento de los pasos a seguir en cada procedimiento protocolar, sobre todo cuando los fiesteros comienzan su ejercicio como actores en un nuevo ciclo, es fundamental y por ello le pagan los fiesteros de acuerdo con sus posibilidades y con normas no escritas." (Moctezuma y López, 44.)

Asimismo, los habitantes de la comunidad, por lo general las mujeres, asisten a las novenas se sientan en las sillas dispuestas dentro de la iglesia para escuchar los rezos y honrar a los santos.

La práctica actual de la religión mayo está bajo la vigilancia y organización de un maestro rezador quien, de acuerdo con la tradición, tiene una investidura especial. Este personaje en Sebampo, además de ser el responsable de los preceptos religiosos, interactúa con fiesteras y gente de la comunidad en las procesiones y ceremonias desarrolladas a lo largo de la fiesta además de apoyarlas y acompañarlas antes, durante y después de la fiesta patronal, como su amigo. (*Ver anexo 7*)

La elección del maestro rezador en Sebampo estuvo a cargo de las fiesteras en turno en el año 2009; a él lo conocieron en una ceremonia luctuosa, invitándolo como su rezador ya que les gustó la forma en que hace los rezos. El maestro rezador no es parte de la cofradía de fiesteros sino que es un oficio y recibe un pago económico cada vez que participa en las ceremonias religiosas. Su pago varía ya que cada domingo las fiesteras recolectan una cuota de cincuenta pesos por cada una de ellas; con el dinero se compra la comida del desayuno y con lo que sobra se cubre el pago de sus servicios.

Con el tiempo y la relación entablada, los lazos afectivos fueron incrementándose entre las fiesteras y el maestro rezador, por ello procuran que cada vez que va a oficiar las novenas se sienta a gusto; los fiesteros, por ejemplo, no están obligados a dar de desayunar a los maestros rezadores; sin embargo, las fiesteras de Sebampo lo hacen como una forma de agradecer su apoyo y para que siga siendo el rezador de la comunidad.

El maestro rezador precede las ceremonias religiosas con rezos y cantos en mayo, latín y español; también participa en todo el ciclo festivo y en las ceremonias luctuosas de la comunidad. "Sus libros constituyen el símbolo más importante de su status; y los cánticos y las órdenes que imparte son la parte más destacada de su actuación." (Crumrine, 1990: 177.) La imagen del maestro rezador es respetada por todos en la comunidad. Las personas que toman el oficio de Rezador lo hacen por razones personales, estos personajes no tienen tiempo definido en el cargo, a diferencia de los fiesteros.

En la comunidad de Sebampo, la participación en las cofradías es parte de la ense-ñanza que han recibido de sus padres, fungiendo así como uno de los rasgos que han permitido conservar la tradición. Así, la familia es un factor importante para cumplir las promesas ya que además de las aportaciones económicas, alientan moralmente a las fiesteras y ayudan en la preparación de todo lo necesario antes y durante una fiesta.

2.19. La cooperativa de la iglesia mayo

Las iglesias tradicionales fungen como el sitio donde los mayos se reconocen como parte de un grupo, Figueroa dice que "Es por lo tanto el espacio en el que se concentran los usos, los valores y las tradiciones mayo. Es por ello no sólo el espacio de su cultura sino también el de su identidad." (Figueroa,

1994: 362.) A diferencia de su participación en la iglesia católica, la cual se da sólo en ceremonias como el bautizo, la primera comunión o el casamiento, dichas relaciones no representan problemas para los mayos al participar en un espacio propiamente yori.

Asimismo, para la reproducción de la tradición, se conforma una cooperativa de la iglesia tradicional, misma que trabaja en conjunto con los fiesteros durante el ciclo anual de celebraciones religiosas. Las personas que la conforman son elegidas por los mayos de la comunidad en las reuniones que organizan para elegir a sus autoridades.

El tiempo que durarán en la cooperativa es de tres años; si los habitantes de la comunidad consideran que el trabajo que realizaron en el puesto fue bueno, pueden reelegirlos para otro periodo. En caso de que la comunidad decida retirarlos del cargo por pensar que no se desempeñan satisfactoriamente, puede hacerlo en cualquier momento.

Las funciones de la cooperativa son mantener en buen estado la iglesia, apoyar a la cofradía de fiesteros, adornar la iglesia y las imágenes de los santos antes de las fiestas, y organizar reuniones para informar de los gastos. La cooperativa de la iglesia tradicional en Sebampo consta de: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, tres vocales, y una secretaria de eventos. Todos ellos son mayos, hablantes de la lengua y respetados por la comunidad.

Al presidente de la iglesia le corresponde abrirla para las actividades religiosas, administrar las limosnas, asegurarse del orden dentro y fuera de la iglesia durante las celebraciones religiosas y además, es el responsable de organizar a los habitantes de la comunidad para arreglar el solar de la iglesia antes de las fiestas, construir las hornillas provisionales; también debe conseguir apoyos económicos con la CDI, el DIF y con los habitantes de la comunidad. Algunos actores sociales poseen poder de gestión y controlan recursos, aunque la insuficiencia de recursos económicos y la incapacidad de gestionarlos adecuadamente dan lugar a intervenciones externas.

Al presidente de la iglesia los Mayos también nombran a este personaje como "Cobanáro", sin embargo la gente de Sebampo no reconoce esta figura, ya que al preguntar por el Cobanaro de la iglesia contestaron que hacía años no tenían Cobanáro.

2.20. La cosmovisión mayo; los danzantes de pascola y venado

En la lógica de reproducir sus tradiciones, las iglesias mayo son espacios que se comparten con distintos actores como los danzantes de pascola, venado y sus respectivos músicos quienes interactúan constantemente con los fiesteros en las celebraciones religiosas.

Los fiesteros y en general la gente de las comunidades mayo, esperan la presencia de los danzantes en las fiestas tradicionales ya que la actitud del danzante de pascola es compleja; su conducta es de burla al mofarse de la sexualidad, de la gente presente, de las autoridades y de las instituciones. Su comportamiento es alegre y gracioso, sus diálogos involucran albures, ya que dichos personajes son los encargados de alegrar las celebraciones; estas conductas sólo se adoptan mientras portan el ajuar ya que cuando no lo utilizan su actitud es seria.

El comportamiento de los danzantes de pascola es permitido en el entorno festivo, ya que es parte de la normatividad y de los símbolos propios del ritual. "Los paskolas están facultados para decir y hacer y los asistentes para reír, cosas que jamás llegarían a mencionar en la vida cotidiana. Su actuación, en esas ocasiones, no sólo es ofensiva, sino grosera e insultante." (Crumrine, 1990: 302.) La danza del pascola tiene un carácter sexual, relacionado con la fertilidad de la tierra. Estos comportamientos son permisibles ya que por medio de las representaciones simbólicas del ritual los sujetos reafirman las relaciones sociales y religiosas.

La cosmovisión mayo se ve reflejada en sus danzas y en los valores de la cultura del pueblo, otorgándoles una identidad, recordándoles lo que son y definiendo sus características. Debido a esto es importante recuperar su historia así como los aspectos sociales y culturales actuales para comprender su realidad y sus representaciones rituales en torno a un contexto paradigmático dueño de múltiples manifestaciones culturales.

Además, los danzantes de pascola, y venado y los músicos, reciben y despiden a los fiesteros invitados en medio de procesiones en las que también participan fiesteros, tambulero, maestro rezador y gente de la comunidad. Dichas procesiones involucran danzas desarrolladas con movimientos corporales que los conectan con la naturaleza, con sus deidades y con los habitantes de la comunidad que los observa.

La coreografía de las danzas es un conjunto que involucra gestos, gritos, aullidos, y música. La danza inicia cuando el pascola golpea el suelo con la planta del pie izquierdo, luego golpea el suelo con el talón del pie derecho, realizando movimientos rápidos y alter-nando los pies en cada ocasión. Mientras se danza, los brazos se mantienen a los costados del cuerpo, con la cabeza agachada y el cuerpo inclinado ligeramente hacia delante. Se realizan pequeños saltos cayendo con ambos pies; estando en el suelo hacen un ligero movimiento arrastrando los pies hacia atrás, en cada movimiento las rodillas son flexionadas. Cuando un pascola va a finalizar su actuación, brinca, al momento de caer inclina el cuerpo hacia adelante. (*Ver anexo 8*)

Al desarrollar la danza cada pascola imprime su propio estilo en cada movimiento y en la fuerza de cada golpe con las plantas de los pies y los talones, así como también en su imagen, ya que los danzantes buscan ser originales y diferentes a sus compañeros. Las máscaras que utilizan sólo las portan sobre sus rostros con los sonos del músico de tambor y flauta; en ese momento también utilizan una sonaja de madera con cinco discos de cobre, la que sostienen con la mano derecha mientras la golpean rítmicamente sobre la palma izquierda. (*Ver anexo 9*)

El pascola tiene doble cara, la del bien y el mal; cuando no porta su máscara la colocan detrás de la cabeza; es cuando baila por el lado del bien. En la iglesia y frente a las imágenes no pueden danzar con la máscara puesta. Al portar la máscara se asume el rol del chivo. Las máscaras representan la esencia del animal del monte en una conexión con los humanos; así, al portarlas representan al animal y sus virtudes, y al quitárselas vuelven a ser humanos, en una lógica de coexistencia con la sustancia del huyania.

Los danzantes de pascola están ligados a la naturaleza, manifestada tanto en sus ajueres como en sus máscaras, las que suelen estar adornadas con figuras talladas de pájaros, iguanas, serpientes, coyotes, lagartijas, etc. Las máscaras son uno de los vehículos que los hacen ser seres fantásticos, animales o

cualquier cosa que se identifique con la deidad, pues permiten una transformación y borran la condición humana, adoptando la naturaleza y las cualidades atribuidas a una deidad específica. (*Ver anexo 10*)

El vestuario del danzante de pascola consiste en pantalón y playera o camisa de manga larga hecha de manta de color blanco; en la cintura portan una manta del mismo color conocida como zapeta, la cual llega a las rodillas, quedando como un pantalón, misma que sujetan con un paliacate; en las piernas portan los ténabarim, tiras con capullos de mariposas que en el interior tienen pequeñas piedras para que hagan ruido; los ténabarim son enredados debajo de las rodillas hasta los tobillos. Los ténabaris son capullos de mariposa unidos por un hilo para formar largas tiras; dentro de los capullos se introducen piedras de río por lo que al momento de golpear el suelo se produce un sonido peculiar. Este instrumento no es exclusivo de los pascolas y venado, también es utilizado por los fariseos durante la Semana Santa. Los ténabaris simbolizan a la víbora de cascabel.

Portan además un cinturón de cuero con cascabeles, conocidos como koyolim, en el cuello atan un paliacate de color rojo, y en un mechón de cabello llevan una flor de papel ya sea con los colores del santo o al gusto de los fiesteros. Estos danzantes usan también una sonaja de madera con discos metálicos cuando no la están utilizando la colocan en la parte de atrás de su cinturón. Finalmente, usan una máscara hecha de raíz de álamo, con largas barbas y cejas de crin de caballo; la máscara tiene la peculiaridad de tener una apariencia burlona y diabólica, con grandes sonrisas y en algunas ocasiones con la lengua de fuera. En la frente lleva una cruz tallada; alrededor de la máscara tiene también animales tallados en relieve, éstos pueden ser variados al gusto del danzante. La máscara es de color negro, dada su relación con la noche y el mal.

Usan también un cinturón de cascabeles, hecho de cuero del que cuelgan cascabeles alternados por tamaños: tres pequeños, uno grande, y así sucesivamente. Los cascabeles simbolizan a los doce apóstoles.

La sonaja de los pascolas está hecha de madera; es un instrumento de forma ovoide sostenido por un mango. En el centro de la sonaja hay dos clavos de metal que sostienen dos o tres láminas circulares, que producen el sonido del instrumento. Los cinco discos representan los cinco misterios. La música ritual de los instrumentos prehispánicos, es parte de la naturaleza y deja ver los límites entre el mundo social y el mundo natural.

Al danzante de venado se le liga con Cristo, la pureza y lo sagrado. Inicia su representación después de los sones interpretados por los instrumentos de cuerdas (violín y arpa); danza con los sones que interpretan los músicos de canta venado. Cuando se escuchan los sonidos del raspador y el tambor de agua, el danzante comienza a agitar de manera circular, sus sonajas o bules, cuyo sonido simula la víbora de cascabel, simbolizando el nerviosismo del animal. El danzante de venado golpea la tierra una y otra vez con ambos pies al ritmo del son. Los ténabarim que porta en ambas piernas producen un sonido parecido a la lluvia. En ocasiones suele tomar cerveza y fumar un cigarro, adaptaciones que se han producido a lo largo del tiempo. Al terminar su actuación cuelga nuevamente la cabeza de venado en un alambre suspendido del techo del ramadón. "El venado ha presentado históricamente el símbolo de identidad cahita, por lo que siempre ha estado presente en el pensamiento natural de los antepasados y entre los actuales yaquis y mayos." (Olmos, 1998: 79, 80.)

El vestuario del danzante de venado es similar al de los pascola, aunque el primero lleva un cinturón con pezuñas de venado (en la actualidad éstas han sido sustituida por pezuñas de cerdo), que simbolizan la agilidad del animal; debajo llevan un faldón de manta sostenido por un paliacate rojo, los ténabarim que simbolizan el oído del venado; en cabeza y cuello se atan un paliacate. Finalmente, porta sobre su cabeza, una cabeza disecada de venado; las astas son adornadas con flores de papel, las que están presentes en todas las ceremonias religiosas, simbolizando la renovación de la naturaleza en sus distintos ciclos. Los pascola y venado realizan sus danzas descalzos, cuando no lo hacen, utilizan huaraches.

Las sonajas que porta el danzante de venado son hechas de bule; en su interior hay pequeñas piedras o semillas del mismo bule. Las sonajas tienen un mango de madera que las sostiene y el sonido se produce al sacudir el instrumento. Las sonajas simbolizan las pisadas del venado.

Los danzantes de pascola y venado dicen haber recibido el don de su oficio por parte de Dios, el cual puede ser heredado a sus hijos o en algunos casos enseñado por sus padres. (Testimonio, de fiesteras. Sonora, Sebampo, 2009. Los mitos mayos hablan de que dichos dones son adquiridos por medio de sueños; es importante el tiempo de los sueños ya que es por medio de éstos que se conciben de las formas míticas. En la actualidad, son pocos los jóvenes que se interesan por aprender el oficio, ya que prefieren hacer una carrera universitaria, con becas para indígenas para después dedicarse a otra actividad. Cabe aclarar que algunos jóvenes todavía se interesan por aprender el oficio desde niños, la mayoría impulsados por padres que también se dedican a ese oficio. Es el caso de un pascola de nueve años que participó en la fiesta de San Rafael, su padre músico de violín, le ha enseñado el oficio de pascola, como en su momento su padre le enseñó a él. Se tiene la creencia de que el venado se transforma en hombre durante las noches y les enseña a los yaquis las artes de su danza así como los secretos de la naturaleza, este hombre es el yooeta cuya comunicación se les revela a los iniciados durante el sueño." (Olmos, 1998:79, 80).

2.21. La música mayo en los rituales

Los músicos de pascola y venado generalmente son hombres mayores que continúan la tradición; visten a la usanza de Sonora y utilizan durante las fiestas un sombrero blanco con una flor de papel roja y/o con flores amarillas. Con respecto a las flores que portan los oficios, Lombardo comenta que "Existe una explicación referida al uso de la flor en el pelo. Se dice que durante los años que no se conocían los cigarros, los mayos sembraban el **macucho** una especie de tabaco silvestre que no se desarrolla lo suficiente como la planta del tabaco, y la flor que da la planta es de color amarillo, por lo que para soportar la jornada del desvelo habría que fumar para espantar el sueño y mantenerse alertas tanto fiesteros como danzantes." (Lombardo, 1987: 19-20.) En la actualidad, la flor simboliza el respeto, además de servir como distintivo.

Los músicos que acompañan a los danzantes de pascola son dos violinistas y un arpero, quienes se sientan en bancas que dan al norte, formando el primer altar; Melchor señala que se forman cuatro altares: el segundo altar se encuentra en frente del primero; el tercer altar queda al lado derecho del primero, en donde se sienta, en un tapete, el músico de tambor y flauta. (Estos altares y músicos son los que acompañan a los danzantes de pascola). El cuarto altar queda en el extremo izquierdo del ramadón, enfrente del tambulero flautero, y se reserva para los cuatro canta-venados. La posición de los oficios en el ramadón forma una cruz. (Melchor, 1991: 25) El lugar que toman los músicos en las fiestas tradicionales está relacionado con

el mundo natural, mismo que da significado a cada uno de los rituales desarrollados a lo largo de la fiesta, quedando marcada su visión de lo católico con elementos propios del pensamiento prehispánico.

El ser oficio requiere, además de habilidades dancísticas y musicales, de una fortaleza física considerable ya que están activos durante todo el día y la noche, soportando frío y calor.

En los rituales mayos la música está relacionada con los elementos naturales, el amanecer, el medio día, la tarde y la noche. Para homenajear a las divinidades y al entorno natural, las letras de los sones hablan de los animales del monte y de las plantas; muchos de los nombres de dichos sones son desconocidos ya que han sido aprendidos de generación en generación. La música es de carácter ritual, empleada a lo largo de la celebración del santo patrono e interpretada con una carga cultural y social. "La música guarda particularidades y especificidades debido al proceso de significación que se da en los contextos sociales en que se ubican sus portadores." (Cruz, 2009: 52.) En las comunidades mayos la música en contextos rituales es un factor importante para la continuidad cultural ya que cada uno de los sonidos es poseedor de un significado, como refiere Víctor Acevedo Martínez:

Tal vez refieran la evocación del sonido de algún animal mítico, o bien a un elemento de comunicación con lo sagrado, vehículo de oraciones o la clave para anunciar un momento ritual liminal; elementos que sería posible referir si sólo se conociera a profundidad la cultura en que se generan y los códigos sonoros de ésta, pues como en otros casos, la música no es un elemento con significados universales, sino que para cada sociedad tiene su propio sentido, nacido precisamente del contexto en que está inserto. (Acevedo, 2005.)

Así, la música interpretada en el ritual mayo transmite significaciones por medio de los sonidos, las que pueden ser interpretadas por una colectividad que comparte dicha cultura y expresión social.

En un escenario conformado por los conquistadores, los misioneros y los originarios, se comenzó a fusionar la música religiosa ceremonial y profana de los indígenas con lo extranjero; así se originó la variada música regional del México actual: comenzaron a crearse los sones interpretados en las festividades religiosas con base en las melodías barrocas y autóctonas.

Tradicionalmente, las fiestas comienzan con el Son del Canario "Compuesto por elementos étnicos que explican el origen del primer hombre mayo y la fecundación, que hace posible poblar las tierras del río. Es el pascola mayor, ayudado por el alawasim mayor, el primer hombre sobre la tierra que logra fecundar a una mujer, representada está por el arpa. Por último, cuando ya el pascola mayor enseñó el don de la fecundación a los otros pascolas, aparece el venado que cuidará y alimentará a la tribu." (Melchor, 1991: 56-57.) La música mayo, como también la de otras comunidades indígenas de México, reproduce sus notas a partir de un entramado de significaciones prehispánicas que dan forma y sentido a las danzas ejecutadas en las celebraciones. (Ver anexo 11)

Los instrumentos de los canta venado consisten en un raspador con surcos horizontales, el cual se frota con una vara de unos 60 mm. El primero se coloca sobre una weja que es como una caja de resonancia de unos 150 mm de diámetro; el sonido se produce por el frotamiento de la vara sobre los surcos del raspador. (Ver anexo 12)

La flauta de carrizo es como una flauta comercial, sólo que tiene dos orificios arriba y uno más en la parte de abajo. El músico de flauta es conocido como tamborilero pues toca al mismo tiempo el tambor de doble parche cahita, constituido por dos parches de cuero de chivo unidos por tiras del mismo material. Dicho personaje acompaña a los danzantes de pascola.

El tambor de agua consta de una weja que se coloca sobre el agua contenida en una palangana u otro recipiente semejante. De un extremo de la weja sale un hilo de algodón que es sujetado por el ejecutante. Una vez que la weja está en el agua se le percute y el hueco que se crea entre la jícara y el agua es lo que le da la sonoridad a este instrumento.

La forma de vestir de las fiesteras, los músicos, los danzantes, la arquitectura de la iglesia tradicional, el ramadón, las cocinas, la comunidad; los juegos sexuales de los pascolas, sus danzas, la música, la comida, los gestos, las bromas, las novenas y los actos rituales, son parte de una estructura que ofrece información de la cultura mayo en mensajes visuales, sonoros y táctiles propios de un contexto cultural compartido o no. Dichos elementos, en conjunto, hacen posible interpretar la información cultural del contexto festivo.

2.22. La acción en los espacios rituales

Los personajes involucrados en las celebraciones rituales interactúan en distintos lugares de la comunidad, los que son, más que espacios geográficos, parte fundamental para el desarrollo, construcción y transmisión de sus prácticas culturales, ya que la fiesta se hace en términos de los símbolos mayos y sus espacios, sin importar lo demás; por ejemplo, hay actividades simultáneas dentro del ramadón con las danzas, actividades en las cocinas y el baile en la cancha.

Es importante mencionar que la fiesta de San Rafael Arcángel, así como todas las fiestas tradicionales mayo, se desarrollan en distintos espacios en los que se llevan a cabo complejos rituales. En primer lugar está la iglesia tradicional y sus alrededores; en segundo lugar, el ramadón de los danzantes y las cocinas de las fiesteras.

La iglesia tradicional es el santuario donde se encuentran los símbolos de la religiosidad católica, mismos que son compartidos con otros fiesteros y gente de la comunidad durante las novenas de los domingos, la descuelga, la coronación, la entrega de los rosarios a los ahijados y las actividades litúrgicas.

La iglesia tradicional de la comunidad de Sebampo es una construcción de cemento, pintada de azul cielo; la puerta principal es de unos diez metros de ancho por tres de altura, de metal pintado de color negro que se abre en dos partes de afuera hacia dentro. En la azotea de la iglesia, justo arriba de la puerta, hay una cruz de color blanco hecha de madera; viendo la iglesia desde el lado izquierdo se encuentra una campana de metal de la que cuelga un lazo para hacerla sonar cada vez que va a iniciar alguna novena o una procesión litúrgica.

En el costado izquierdo de la iglesia hay un pórtico con tres columnas; en esta parte está colocada una banca de metal pegada al muro de la iglesia, ya que es el lugar donde por lo general la gente espera mientras dan inicio las novenas. También es allí donde se juntan las fiesteras y las personas de la comunidad, para hablar

sobre algún asunto correspondiente a la organización de las fiestas. Al final del pórtico hay una puerta que da a la sacristía, donde se guardan bajo llave algunos instrumentos para las novenas, así como también imágenes de santos y vírgenes.

La iglesia cuenta además con dos puertas laterales de metal de unos tres metros de ancho, una enfrente de la otra. Dentro de la iglesia se encuentra la imagen de San Rafael Arcángel colocada sobre un altar de cemento de unos dos metros y medio de largo y un metro de ancho, cubierto por un mantel blanco que cuelga hasta el piso. En el altar, rodeando la imagen, hay arreglos florales de papeles de color rojo, blanco, amarillo y rosa.

La imagen de San Rafael Arcángel aparece en un cuadro de unos sesenta centímetros de largo por unos cuarenta de ancho, con un marco dorado; el cuadro está en una caja de madera de color verde fuerte conocida como corona y adornada por flores de papel de diferentes colores (amarillas, moradas, rosas, azules, rojas, blancas y naranjas), la parte superior de la corona simula una corona adornada también por flores y cubierta por un velo transparente. (*Ver anexo 13*)

Detrás de la imagen hay tres cortinas de tela brillante, una blanca justo detrás de San Rafael Arcángel y dos más, azules, a los costados de la misma; las cortinas de color tienen en la parte más alta una paloma de papel blanco.

Mientras no se utiliza la bandera de los fiesteros, ésta permanece dentro de la iglesia, recargada en la parte de enfrente del altar. La bandera en el altar se confunde con el largo mantel, como si fuera parte del mismo, ya que también es blanca, sólo que su contorno está definido por un listón amarillo; al centro lleva bordada una cruz roja rodeada por diez estrellas rosas bordadas sobre la tela. Ya que la bandera es característica de las cofradías de fiesteros, su color concuerda con el hábito de los santos; además, cada bandera tiene en el centro una cruz.

El interior de la iglesia es de color azul cielo; por lo general, el color se elige al gusto de las personas de la cooperativa de la iglesia. Hay algunas bancas de madera y las paredes están deterioradas por el tiempo y la humedad; de ellas cuelgan las doce cruces del Viacrucis de Jesúscristo.

En medio de la construcción hay cuatro columnas que sostienen la estructura, formando un cuadrado. El piso es de cemento casi siempre lleno de polvo, donde quedan plasmadas las huellas de una tradición.

A unos quince metros al frente de la iglesia se encuentra colocada una cruz de cemento en una base del mismo material: éste elemento es importante en la vida religiosa mayo, debido a que ésta se rige por la fe católica; las cruces colocadas frente a la iglesia y al ramadón de los pascolas tienen un significado dentro del ritual católico y tradicional que da forma a su identidad. Es llamada la cruz mayor.

Cada vez que las fiesteras llegan o se van de la iglesia, lo primero que hacen es persignarse frente y detrás de la cruz colocada frente a la iglesia; otras personas de la comunidad, principalmente mujeres mayores, también lo hacen.

La cruz como elemento ceremonial aparece también frente a las casas mayo, práctica que se ha ido perdiendo; regularmente, la cruz es colocada durante la Semana Santa, a diferencia de la cruz frente a la iglesia que siempre está presente.

Ya en la iglesia, cada fiestera entra en silencio dirigiéndose al altar de San Rafael y a las mesas donde están las imágenes de santos y vírgenes, para persignarse.

En el solar hay una pequeña cocina ubicada en el costado izquierdo, a unos veinte metros de la iglesia, construida de ladrillo blanco con piso de tierra, techo de lámina y una puerta blanca oxidada; la cocina está bajo la sombra de un árbol muy grande de mezquite y cuenta con una hornilla de adobe. También hay un techo de ramas detenido por horcones, donde se dispone una mesa de madera de unos seis metros de largo. (*Ver anexo 14*)

La cocina de la iglesia es el lugar donde se comparte la comida y se entablan largas pláticas sobre la vida diaria, el trabajo en el campo, los hijos y, principalmente, sobre las actividades necesarias para la realización de las fiestas tradicionales. En esas charlas están presentes en ocasiones los esposos o algún otro familiar de las fiesteras, así como los vecinos del pueblo, quienes opinan sobre alguna problemática o apoyan con lo necesario cuando se requiere construir las hornillas, limpiar el solar de la iglesia, etc. La cocina durante la semana santa, es utilizada por los fariseos como cuartel o lugar de descanso.

En dicha cocina se invita a desayunar al maestro rezador antes de las novenas. Generalmente le ofrecen; pan, café, frijoles, queso, caldo de calabazas, repollo y, en algunas ocasiones, carne de res o pollo, dependiendo de la cantidad de dinero que las fiesteras lograron juntar. En varias pláticas con las fiesteras, éstas expresaron que les gusta la manera en que hace las novenas, además de que toma con responsabilidad su oficio; llegando temprano y asistiendo cada vez que se le requiere, como en los rezos de los velorios y veladas realizadas en casas particulares para algún santo, además de los consejos que les da cuando tienen algún problema o necesitan de su apoyo.

Al este del solar de la iglesia está el ramadón, que es un sitio sagrado donde se desarrollan las fiestas tradicionales mayo; el aspecto del ramadón ha ido cambiando con el paso del tiempo, en especial por el material que ahora se utiliza para su construcción. Tradicionalmente, el ramadón se construía con horcones de mezquite que daban forma a una estructura cuadrada cercada por ramas secas, el techo era de ramas, mismas que proporcionaban sombra, el piso era de tierra emparejada libre de piedras para realizar las danzas. El ramadón es el lugar donde se desarrollan las danzas de pascola y venado; también es el sitio donde se da inicio y fin a la fiesta. (*Ver anexo 15*)

En la comunidad de Sebampo el ramadón está construido de otros materiales; por ejemplo; los horcones de mezquite han sido sustituidos por columnas de cemento, la cerca ahora es una malla ciclónica y el techo es de láminas; el piso de tierra es el único que se ha conservado como tradicionalmente era. Durante mi trabajo de campo en comunidades mayo vi ramadones contruidos de cemento, como también con los horcones de mezquite.

El cambio en los materiales para el ramadón se debe a que ahora, con la introducción de nuevos materiales, no es necesario construir uno nuevo cada vez que se hace una fiesta, como se hacía con los materiales tradicionales. Esto ocasionó, con el paso de los años, la escasez de madera por la sobre explotación del recurso; es el caso de la comunidad de Moroncarit, Sonora, donde se le prohíbe a la gente cortar los árboles, con lo que los fiesteros cortan los árboles en otras partes donde aún no hay prohibición; dicha situación es

motivo de preocupación para algunos fiesteros, ya que creen que también puede perderse la tradición de las cocinas. (Testimonio, fiestera de Moroncarit, Sonora. 2012.)

En la comunidad de Sebampo los recursos para la construcción del ramadón se obtuvieron por apoyos económicos de la CDI, y la mano de obra fue por parte de las personas de la comunidad. Dichas adaptaciones no han sido inconveniente para continuar con la tradición, ya que las mismas personas de la comunidad ven que dichos materiales son más duraderos y además permiten realizar de la misma forma sus actividades rituales.

Éstas son adaptaciones recurrentes a lo largo del ritual que la gente ha adoptado debido a que les permiten resolver una necesidad práctica, en ocasiones a bajo costo. Dichas adaptaciones son inevitables dentro del contexto de la sociedad mexicana con una lógica de un mundo moderno, por lo cual se hace uso de tecnologías actuales para concretar intereses tanto compartidos como particulares.

Estas adaptaciones no han provocado grandes cambios en el sistema de creencias, valores y normas de los mayos, ya que estas las han asimilado a sus necesidades. Las comunidades mayo viven en una interacción constante con otras culturas, como en el caso de los no indígenas, con quienes han convivido y compartido territorio desde la llegada de los jesuitas en el siglo XVI. Por lo tanto, se da la participación de personas, con diferentes rasgos culturales, así como con diferentes elementos técnicos y materiales, lo que conduce a relaciones y negociaciones entre los distintos actores sociales presentes en la celebración de la fiesta de San Rafael Arcángel.

2.23. La ramada de los fiesteros

Antes de que comiencen las fiestas tradicionales, familiares y amigos de las fiesteras construyen las cocinas o las tradicionales ramadas de los fiesteros, las cuales están sostenidas con troncos de mezquite; los techos y paredes son hechos con ramas de álamo; cada cocina mide aproximadamente dos metros de ancho por tres metros de largo, y se adornan con papeles picados de diversos colores. Moctezuma y López dicen sobre las cocinas de los fiesteros que “La importancia de la enramada no radica sólo en la fresca sombra que brinda, sino en que es un espacio acogedor donde se recibe a los visitantes, al mismo tiempo que resulta la cocina, cuyas hornillas se elaboran con lodo cocido.” (Moctezuma y López, 32.) (*Ver anexo 16*)

Dentro de las cocinas de las fiesteras se encuentra regularmente un catre en el cual, en momentos, las fiesteras descansan mientras son sustituidas por sus familiares. Al momento en el que una fiestera le entrega su rosario a un miembro de su familia, éste adquiere el cargo de fiestero, así como el compromiso de la cocina para atender a los invitados y oficios.

La enramada también es el lugar en el que se guarda la comida y todos los insumos para la fiesta; afuera de las cocinas se colocan mesas de madera o plástico y sillas del mismo material. Cada cocina cuenta con una hornilla de barro donde se prepara el cocido, el atole, el café y las tortillas de harina, alimentos compartidos entre los fiesteros visitantes y oficios que participan en la fiesta del santo patrono de la comunidad, como también entre todos los visitantes, pudiendo éstos ser mayos o yoris.

Afuera de cada cocina hay grandes botes y cubetas de plástico con agua fresca, de la cual pueden tomar las personas con un vaso colocado en la tapa del mismo contenedor. Tradicionalmente se colocaba un tronco de mezquite en forma de trípode con un cántaro de barro que contenía agua fresca y un vaso del mismo material, elemento que no estuvo presente en las cocinas de las fiesteras de Sebampo, este elemento sí estuvo presente durante mi trabajo de campo tanto en Sebampo como en otras comunidades, en casas mayo, así como en las cocinas de la fiesta patronal de Guayparín Bajo en agosto del 2009.

Las cocinas de los fiesteros durante las fiestas son además el sitio donde se entablan charlas y bromas por parte de los pascolas, por lo que es frecuente que se escuchen grandes carcajadas de los presentes. También están presentes los niños y niñas juegan, gritan y ríen en los alrededores de las cocinas.

Un aspecto importante de las cocinas es que estas son los espacios donde se consolidan las redes sociales con vecinos, familiares y mayos, tanto de Sonora como de Sinaloa y principalmente con los ahijados de los fiesteros, reafirmando las redes sociales a partir del ritual del hísuma y el rescate. Las cocinas son el lugar propicio para la socialización con los invitados durante las comidas.

Dentro del espacio sagrado de la iglesia, las cocinas de los fiesteros son más que un espacio geográfico ya que es parte fundamental para el desarrollo, construcción y transmisión de sus prácticas culturales a las nuevas generaciones.

Sin lugar a dudas la historia del mundo mayo es extensa y compleja; sin embargo, para los fines de esta investigación describo en este capítulo algunos momentos específicos, con el fin de exponer tres etapas que considero fundamentales para poder dar cuenta de un fenómeno de la realidad desde las ciencias sociales, con base en un trabajo de observación participante e investigación bibliográfica.

Por ello, este capítulo presenta una descripción detallada de tres momentos particulares de la investigación así como de los elementos que determinaron la religiosidad actual mayo, para proceder después a la interpretación sociológica del fenómeno descrito.

CAPITULO III

3.1. Etnografía de la fiesta de San Rafael Arcángel

Este capítulo se desprende del trabajo etnográfico, el propósito de esta etnografía es mostrar y dar a conocer las formas de expresión ritual mayo desarrollado durante el 2009 en la comunidad mayo de Sebampo. Analizando las negociaciones entre los actores sociales que realizan este ceremonial en un periodo de tres días de fiesta, la cual da inicio la noche del 22 de octubre y concluye al atardecer del día 24 del mismo mes.

En la actualidad, la fiesta tradicional es una refuncionalización de prácticas prehispánicas y coloniales integradas estructuralmente a las formas y reglas del contexto social actual, como una forma de reivindicación étnica. El interés principal de este capítulo radica en dar a conocer las particularidades de la tradición y las costumbres de una región específica de México, elementos que claramente diferencian a esta comunidad de la pluralidad cultural existente en nuestro país, estos rasgos muestran las características exclusivas de los mayos de Sebampo, a pesar de las diferencias que supone su contexto social.

Dichas prácticas, creencias y rituales son distintivos de la comunidad mayo, así como de otras comunidades vecinas de mayos y yaquis. Es importante destacar que los procesos de modernización han ocasionado adaptaciones reflejadas en la ritualidad así como en otros aspectos de la vida cotidiana; el interés principal de este análisis es la vida ritual escenificada en una fiesta patronal, la cual rige algunas de las relaciones sociales, entre los mayos, aunque no se dejan de lado necesariamente a los no mayos o yoris. Con ello se presentan competencias políticas, religiosas, económicas y sociales, ya que los espacios rituales como son la iglesia, el ramadón y las cocinas de las fiesteras, representan espacios de convivencia y de encuentros interétnicos.

Presentar a partir de lo anterior se busca dar cuenta de un proceso social complejo donde se aprecian conflictos, ajustes, adaptaciones y negociaciones, ante intervenciones externas que provocan una alteración socio cultural.

Este capítulo es una descripción de la arena social mayo en la comunidad de Sebampo; mientras va transcurriendo la celebración se aprecian los elementos de la matriz cultural mayo, marcada por principios filosóficos de origen prehispánico, así como por elementos tomados del catolicismo. A partir de la investigación y observación de la fiesta, podemos saber cómo configuró su historia el mundo mayo a partir de características que se ven reflejadas en la actualidad. La religiosidad mayo es creada por expresiones culturales relacionadas con manifestaciones propias de la sociedad moderna, de las cuales echan mano para continuar con sus manifestaciones culturales y rituales.

La vida ceremonial de la comunidad mayo de Sebampo es un elemento catalizador de las significaciones de la estructura social; así, la comunidad se concibe como tradicional con una identidad étnica, además de interactuar con elementos de la modernidad integrados a la tradición; sin embargo éstos no son un factor que impida o cambie de manera drástica la producción cultural, ya que a pesar de las adaptaciones, su identidad recae en el cómo se perciben ellos y en el cómo los perciben los demás.

La confrontación de la cultura y la tradición con la modernidad ha sido un fenómeno social presente en este siglo en nuestra sociedad. "Todas las prácticas y confrontaciones culturales, y los medios materiales, refuerzan la etnicidad y promueven la adaptación de la población étnica al mundo actual." (Adams, 2005.)

El proceso social de la fiesta se entiende a partir del establecimiento de negociaciones y adaptaciones apoyadas en el sistema de creencias referente a la normatividad de la vida social y ritual mayo, lo cual requiere de la organización de un grupo regido por principios y normas derivadas de su bagaje cultural, así como también de sus propios intereses e interpretaciones rituales. Por ello es posible contemplar el ritual desde distintos campos significantes y elementos como son las creencias, los mitos, los sentimientos y los propósitos e intereses, estos dos últimos exclusivos de cada actor social. Tales son las motivaciones que tienen los mayos para seguir haciendo sus fiestas tradicionales, las que justifican la práctica ritual y la actitud de la comunidad ante sí mismos y ante los demás.

La fiesta patronal en Sebampo muestra al mundo mayo actual sustentado por su historia prehispánica, de la que se hereda el territorio, la lengua y la cosmovisión anclada en los animales y la naturaleza, así como en los elementos de la ritualidad simbólica representada en los danzantes de pascola y venado, símbolos prehispánicos que explican conductas sociales, además de la herencia proveniente de la Colonia, a saber: la iglesia, las fiestas a los santos, la cosmovisión católica y los cargos para las actividades de la iglesia. Elementos conjugados desde una visión actual ya que la historia es la manera en que se contempla la vida a través del tiempo: elementos integrados a un sistema de valores que consta de cosmovisión, creencias religiosas y parentescos rituales.

Una fiesta tradicional puede ser vista como un medio a través del cual es posible la expresión cultural de la comunidad mayo, así como también de cualquier otra comunidad indígena de nuestro país, pues al estar inserta en esta sociedad con un proyecto de gobierno homogeneizador que no permite percibir a las sociedades reales, propicia formas de intervención externas que provocan cambios en las comunidades, en los actores sociales, en las tradiciones y en las formas de percibir y vivir sus tradiciones. Esto atenúa las distintas percepciones al mezclarse diversos elementos socio-culturales en el escenario ritual.

El ritual mayo representado en la fiesta patronal, así como los símbolos del mismo el uso de su lengua, la percepción del territorio, la música, los valores, las relaciones sociales; son elementos significativos por medio de los cuales los mayos construyen su identidad frente a la sociedad yori, reivindicando su forma de vida. La vida ceremonial es el elemento catalizador sobre las significaciones y la estructura social; así, la comunidad se concibe con una identidad étnica.

En este sentido, el pensamiento yoreme se hace presente en la fiesta reordenando el tiempo social y cosmológico de la sociedad: Con referencia al huya ania manifestado en el ritual, Moctezuma y Olavarría

comentan que “Su relación determina lo cultural frente a lo natural, al mismo tiempo que establece los espacios en los cuales cada uno tiene sus dominios.” (Moctezuma, Olavarría, López, 2003: 134-135.) En la actualidad la ritualidad y el uso de su lengua funcionan como el sostén de la tradición, además de que la supervivencia de las instituciones religiosas tradicionales se debe a las celebraciones, que son el mecanismo de solidaridad entre las comunidades tradicionales y el medio natural por el cual se reavivan los saberes tradicionales y las creencias religiosas, dentro de un espacio y tiempo sagrados.

La identidad étnica de la comunidad de Sebampo se ha ido conformado con base en sus manifestaciones culturales y rituales, por lo que los cambios sufridos en su cultura a lo largo de la historia no son en la actualidad elementos que determinen su identidad, debido a que dichos cambios van más enfocados al contexto global y moderno que al contexto espiritual. Así refuerzan su identidad social a través de sus prácticas rituales y al constante uso de su lengua en dicho contexto, aunque tal situación pudiera cambiar debido a las problemáticas de la vida ritual por la intervención de agentes políticos. Por esto es importante tomar en cuenta las relaciones de poder dentro de la arena social y cómo éstas modifican la conducta de la comunidad, y de los principales actores sociales en la vida ritual.

La celebración de la fiesta de San Rafael Arcángel pone en juego elementos rituales compartidos al interior de la comunidad; la fe en el santo patrono es la razón de mayor peso para soportar las dificultades y el trabajo que implica la realización de la fiesta tradicional; además de las redes sociales conformadas por las familias de las fiesteras, existen las redes conformadas con la propia comunidad. Durante los días de fiesta la gente, luego de cumplir con sus actividades laborales, acompaña a las fiesteras en las novenas y, el día de la fiesta, se hacen presentes apoyando con los preparativos, y llevando veladoras y flores al santo.

Hacer una promesa implica llevar a cabo una serie de actividades que representan un gasto para la familia, así como también de gran cantidad de tiempo, por lo cual mucha gente se abstienen de participar en la cofradía de fiesteros, en gran medida por el gasto, ya que los habitantes de la comunidad viven al día, aunque hay ocasiones en que al final de la fiesta van a las cocinas de los fiesteros, durante el rescate, para recibir un poco de comida y así, al siguiente año, apoyar con lo doble de lo que recibieron. Esto ha permitido la conservación de las prácticas y de su identidad. Cabe aclarar que tanto mayos como yoris participan de estas formas.

3.2. Etnografía de las actividades previas a la celebración.

Antes de mostrar la etnografía de la fiesta es importante describir cada una de las actividades de los actores sociales, previas a la fiesta religiosa.

Los mayos le llaman fiesta cuando están presentes las danzas de pascola y venado, en un sentido de adoración a los seres con capacidades humanas y sobrehumanas. “La fiesta o pahko es en definitiva un evento de carácter sagrado y, no obstante su diversidad, pueden identificarse en todas ellas tres elementos constantes: la víspera, la misa y el conti.” (Olavarría, 2003: 106.) La víspera se realiza un día antes de conmemorar al santo patrono; durante ésta se hace una novena y se lleva a cabo la ceremonia de la bandera, así como los rezos que oficia el maestro rezador.

Las misas o novenas corresponden a los rezos del rosario; ésta acción religiosa, previa a las celebraciones de los santos patronos, se realiza durante nueve días, iniciando el día denominado de la **descuelga** y finalizando un día antes de conmemorar al santo patrón. La descuelga es una ceremonia en la cual se presenta la imagen del santo a la comunidad, y se realiza cuando la alférez mayor y el presidente de la iglesia bajan del altar la imagen del santo para exhibirla a los cuatro puntos cardinales, subiéndola y bajándola por tres veces en cada punto, mientras el maestro reza el rosario, momento en el que se escuchan detonaciones de cohetes que anuncian la ceremonia; la acción de bajar la imagen simboliza el descenso del santo del cielo a la tierra ante el pueblo, para ser coronada y adorada. En este ritual asisten las fiesteras quienes realizan la ceremonia de bandera; también los habitantes de la comunidad se hacen presentes.

En la descuelga, la imagen del santo se coloca sobre un mantel blanco para ser bendecida junto con un Cristo, velas, listones para los rosarios de los nuevos fiesteros además de la nueva bandera listones para los bastones y semillas como; garbanzo, arroz, frijol, y lentejas; dichos elementos son bendecidos por el maestro rezador; también los habitantes de la comunidad colocan semillas para garantizar la abundancia en sus hogares. El maestro rezador, al bendecir los elementos vinculados con el ciclo agrícola y con el mundo natural, garantiza el ciclo de la vida.

La coronación es otra ceremonia previa al día del santo patrono, y consiste en adornar la imagen de San Rafael Arcángel con un nuevo recuadro que simboliza la corona; dicha actividad les corresponde a los padrinos de coronación, quienes un año antes hicieron la promesa al santo. Para la coronación, la imagen se coloca sobre un tapete de palma, donde los padrinos y sus familiares colocan la nueva corona. La corona también es presentada en la cruz mayor al subirla y bajarla en tres ocasiones, primero frente a la cruz y después detrás de ésta. Al regresar a la iglesia, en el umbral de la puerta nuevamente es subida y bajada en tres ocasiones al igual que cuando se encuentra frente al altar; después de dicha acción, la corona es bendecida.

Cuando la imagen se encuentra en la iglesia se coloca sobre un mantel blanco y los habitantes de la comunidad pasan uno por uno para acariciar la imagen con un pañuelo blanco y persignarse.

Otra de las actividades realizadas a lo largo de la fiesta es la procesión conti, que significa "ir alrededor de" o "salir a caminar". El conti inicia cuando ingresan a la iglesia los pascolas, venado y tambulero. (Testimonio maestro rezador, Sebampo, Sonora, 2009.) Simbolizaba la petición de lluvias, además de corresponder a las apariciones regulares del sol y la luna. El conti inicia desde el interior de la iglesia; las fiesteras mayores toman la imagen del santo para salir en procesión, seguidos por los danzantes de pascola y venado, tambulero y maestro rezador. Al salir de la iglesia avanzan en sentido anti-horario alrededor de la iglesia; mientras los músicos entonan sones los danzantes quienes danzan y, en determinados momentos, detienen la marcha frente a la imagen del santo, dando tres pasos hacia atrás y tres más hacía adelante, para enseguida continuar con la procesión hasta la cruz mayor donde se vuelve a danzar y se realiza la ceremonia de bandera frente a la imagen; de ahí, la procesión continua hasta la cruz de descanso, ubicada frente al ramadón, realizándose nuevamente la danza y la ceremonia de bandera. En este sentido la cruz representa para los yoreme la concepción territorial, simboliza el centro de su concepción del mundo.

Cuando el conti se realiza frente a las cruces se detonan cohetes. Después, se regresa a la cruz mayor y de ahí la imagen es llevada a la iglesia donde se realiza nuevamente la ceremonia de bandera. Desde la percepción católica los conti representan el vía crucis de Jesucristo.

El jinanki es otra procesión efectuada en las fiestas, parecida a los contis, sólo que la primera se realiza a la media noche, mientras que el conti se desarrolla en el día; ésta involucra también a los danzantes y fiesteras, y se desarrolla de la misma forma que como los conti, sólo que no se da vuelta alrededor de la iglesia. Los contis, el jinanki, el encuentro de los fiesteros, entre otras ceremonias, se realizan en el solar de la iglesia tradicional que alberga los símbolos de su religiosidad, aquí donde se llevan a cabo las novenas, la descuelga, la coronación, la entrega de los rosarios a los ahijados y en general todas las actividades litúrgicas.

El **alba** también es una procesión presente en las fiestas tradicionales, y se realiza por las mañanas frente a la cruz de descanso, donde los danzantes y músicos agradecen por el nuevo día; también se disculpan por el lenguaje y actitudes durante la noche dentro del ramadón. En dicha actividad el maestro rezador cumple con los rezos y se lleva a cabo la ceremonia de bandera; mientras se realiza el **alba**, la campana de la iglesia repica y se detonan cohetes.

La visita al Calvario es una ceremonia realizada por las fiesteras acompañadas por los danzantes y músicos; salen en procesión conti hacia la salida de la comunidad conocida como La verona, donde hay una cruz en la que las fiesteras dejan la bandera y los bastones de los alwasim del año pasado. Ahí, el maestro rezador hace los rezos, mientras que los danzantes los esperan a la mitad del camino, donde danzan tres sones. Al término de los rezos, las fiesteras se encuentran con los danzantes para luego continuar con el conti de regreso a la iglesia. (*Ver anexo 17*)

3.3. Primer día de la celebración de San Rafael Arcángel

Las actividades en el campo ritual mayo implican una serie de diligencias religiosas que permiten vislumbrar a la comunidad de Sebampo como una comunidad llena de símbolos religiosos; así, los integrantes de la cofradía de fiesteros portan sus rosarios a lo largo de la celebración como símbolo de su tradición y de su cargo. Durante el primer día de la fiesta se celebra la penúltima novena para lo cual se acondiciona el solar de la iglesia limpiándolo y adornándolo con papeles picados de colores rosa, azul, naranja, amarillo, rojo y morado. Se alistan todos los preparativos como las sillas, las mesas, la comida, etc., y se construyen las cocinas y las hornillas.

La mañana del 22 de octubre inicia con la construcción de las cocinas de las fiesteras; los hombres de la comunidad, algunos de ellos esposos de las fiesteras, además de otros amigos y familiares, construyen las cocinas con ramas y horcones: hombres de piel morena, complexión gruesa, vestidos con pantalones de mezclilla, botas, sombreros y gorras para cubrirse un poco del inclemente sol.

Un grupo de cuatro hombres coloca las ramas de pino para el techo, detenidas por una estructura rectangular de palos y horcones, que cubren con ramas para hacer las paredes, mientras otro hombre parte con un hacha los horcones.

En otras cocinas sólo se ve la estructura de palos, mientras la gente acarrea las ramas y palos en carretillas, observadas por las fiesteras: que esperan para dar inicio a la novena.

Del otro, lado justo a un costado de la iglesia, los hombres que conforman la cooperativa de la iglesia construyen una hornilla para los fiesteros invitados; la hornilla es de bloques de cemento que forman un cuadrado de metro y medio de perímetro; dentro del cuadrado se coloca tierra bien comprimida y, encima, ladrillos rojos.

Mientras tanto, en la iglesia se adorna el altar principal correspondiente a San Rafael Arcángel; detrás de la imagen se coloca una cortina de color blanco brillante y dos azules a los costados. Sobre el altar hay flores de papel de varios colores, además de las mesas de madera adornadas con manteles blancos, y flores de papel de distintos colores para colocar a los santos visitantes. En el contexto ritual, lo sagrado recae en el altar de San Rafael Arcángel como uno de los símbolos de la divinidad, centrándose la acción ritual católica por parte de los fieles, en el maestro rezador, los danzantes y las fiesteras. Los límites del espacio sagrado no se reducen al altar exclusivamente, ya que continúan en el solar de la iglesia, en el ramadón, y en las cocinas de las fiesteras, sitios donde también recae la divinidad así como en los símbolos precolombinos delimitados y protegidos por las cruces.

Las fiestas tradicionales dan inicio al atardecer, con una duración de tres días solares correspondientes a dos días rituales, siendo éstos la víspera y el día del santo. El inicio de la fiesta es marcado por la detonación de cohetes lanzados por los danzantes de pascola, mientras se escucha el sonido del tambor.

Al atardecer, las cocinas de las fiesteras quedan listas, con mesas, bancas y sillas; las hornillas permanecen encendidas con ollas de waca-baki. Al caer el sol, las fiesteras, acompañadas por el maestro rezador, tambulero y familiares, saludan a los dieciséis oficios, quienes se encuentran sentados en sillas colocadas a unos cinco metros frente a las cocinas. Los oficios forman un semi círculo, alumbrados por las estrellas, los focos de las cocinas y por el fuego de las hornillas, permanecerán encendidas mientras dure la fiesta.

3.4. La primera noche de la celebración

La bienvenida se pronuncia en la lengua mayo; las fiesteras les dicen a los oficios que no están muy contentas, debido a la muerte del hermano del alférez mayor, pero que están sus hijas y su esposo para tomar su cargo. Los oficios responden que lamentan la pérdida; algunos bajan la mirada mientras otros ven fijamente a las fiesteras. Luego de un silencio, los oficios piden a las fiesteras los cigarros que faltaban, refiriéndose al saludo, el cual no se les ha dado según lo marca la tradición. Mientras tanto algunas fiesteras sirven los platos con waka-baki para invitarlos a comer. Al mismo tiempo, en las cercanías se escucha la detonación de cuatro cohetes anunciando la llegada de los oficios a la comunidad. (*Ver anexo 18*)

El saludo no fue entregado de la manera tradicional ya que se invitó a los oficios por teléfono; la invitación la hizo el esposo de una fiesterera, quien también es danzante de pascola, ya que, por su amistad con los **oficios**, prefirió hacer la invitación de esta forma, en lugar de la manera tradicional la que le corresponde al alawasim, quien por las lluvias de los días anteriores no pudo visitar los oficios. Por ello le pidió al esposo de la fiesterera que los contactara. El inconveniente se resolvió cuando la parina tercera tomo de su casa los cigarros y comenzó a entregarlos, diciéndoles que por las lluvias no pudieron ir a visitarlos.

En esta ocasión no todas las fiesteras ni sus familias hablan al 100% la lengua mayo pero logran entenderla y darse a entender; regularmente, las personas mayores son las que saben la lengua, ya que desde pequeños sus padres les enseñaron, aunque no como su lengua materna. Así como el maestro rezador quien conoce la lengua y oficia las novenas y los actos religiosos en la lengua mayo y en latín.

(La bienvenida a los oficios, así como las procesiones litúrgicas, se realizó en la lengua mayo. Durante el trabajo de campo, fiesteras y amigos me ayudaron a traducir.)

Las dinámicas de integración, laborales, escolares y otras más se dan en medio de una estructura mestiza, por lo que con el paso del tiempo se ha dejado de enseñar la lengua mayo a los niños, aunque con una importante presencia en las fiestas tradicionales.

Luego de saludar y agradecer su presencia a los oficios, fueron invitados a comer, distribuidos en las nueve cocinas de las fiesteras. La cena consintió en el tradicional waka-baki, abundantes tortillas de maíz, café y refrescos. Las fiesteras estaban atentas en todo momento para que los invitados estuvieran a gusto, apoyadas por sus hijas, ya que la comida, en las fiestas tradicionales mayo representa un banquete ritual que establece vínculos entre los individuos creando, como dice Rodrigo Días "un acto colectivo de comunicación." (Díaz, 1998: 74.)

Las fiesteras son las responsables de dar la bienvenida a la gente a la celebración, ya que conforman la institución motora del ceremonial, además patrocinan las celebraciones, refuerzan los lazos sociales y conviven con la comunidad.

La mayoría de los oficios hombres de más de cuarenta años, morenos, corpulentos con un gesto serio y duro; mientras comen platican y bromean entre ellos generalmente en la lengua mayo, escuchándose ocasionalmente grandes carcajadas. Los oficios en el estado de Sonora son hombres, a diferencia de los mayos de Sinaloa en donde si hay mujeres danzantes tanto de venado como pascolas.

Luego de la comida, los oficios descansan dentro de la iglesia o en alguna cocina de las fiesteras. Mientras tanto, las actividades continúan por parte de las fiesteras y sus familiares: organizan las despensas, verifican que la cuota para la fiesta esté completa, así como los cohetes y los cigarros para los oficios que constantemente son pedidos, molestándose por tener ellos que pedirselos. Las discusiones solo quedaban en inconformidad por parte de las fiesteras, ya que realmente no se les puede obligar a dar bienes materiales y económicos si no tienen la forma de adquirirlos, ser fiestera representa un compromiso con la comunidad y con el santo por lo que él no cumplir conlleva más a no cumplir con el santo patrono, visto mal y además tiene mayor peso hablando espiritualmente, referido a algún mal en la salud de algún miembro de la familia por no cumplir, que al regaño social. Solo se les puede pedir que cooperen trabajando al parejo con las demás fiesteras. Las fiesteras comentaban entender que sus compañeras no cumplieran con la cuota o con cosas como cigarros para los oficios, ya que todas hacían sacrificios grandes para concretar la fiesta. La respuesta recurrente cuando preguntaba si había algún problema cuando una compañera no cumplía con la cuota económica, las fiesteras respondían que mientras hiciera su trabajo con fe todo iba a salir bien. (Testimonios fiesteras, Sebampo, Sonora, 2009.)

Ya entrada la noche se visten los danzantes de pascola y venado para dar inicio a la fiesta, tomándose su tiempo para salir porque, según ellos, crear el suspenso es parte del espectáculo. Mientras tanto los esposos de las fiesteras llevan los instrumentos de los músicos al interior del ramadón.

El ambiente en las cocinas de las fiesteras es de ansiedad, previo al inicio de la fiesta que se concreta después de un largo año de trabajo; tanto las fiesteras como sus familias esperan impacientes para poder ver a los danzantes, quienes fueron invitados especialmente debido a que son considerados como los mejores.

La noche ha inundado con la oscuridad el solar de la iglesia, iluminado sólo por la luz de los focos que cuelgan de los techos de las casas de las fiesteras y por el fuego de las hornillas; en el ambiente se huele el humo de la leña quemada y del waca-baki que se mantiene caliente toda la noche. Las cocinas de las fiesteras lucen coloridas por los papeles picados que también están dispuestos en el solar de la iglesia y por el verde de las ramas y hojas que conforman los techos de las cocinas, así como por las risas de las fiesteras y de sus familiares, que ríen debido a algún chiste o comentario que hacen mientras platican, además de las risas de los niños que juegan todo el tiempo en los alrededores, mientras esperan la danza del venado.

Algunos hombres de la comunidad de Sebampo son danzantes también de pascola; algunos empezaron como fariseos, y comentan que les gustó participar en sus tradiciones como danzantes; algunos de ellos aprendieron el oficio de alguna persona mayor, mientras que otros afirman que ya nacen con el don de la danza. De las fiestas tienen el recuerdo de niños cuando sus madres fueron fiesteras; desde entonces las ayudaban por lo que poco a poco fueron aprendiendo el oficio de fiesteros. (Testimonio, esposo alpez mayor. Sebampo, Sonora, 2009.)

Según algunos informantes, las fiestas se desarrollan siempre de la misma forma; algunas de las cosas que se han ido modificando o adaptando a las nuevas necesidades y situaciones, son que antes las fiestas daban inicio a las tres de la mañana y ahora empiezan a la media noche; otra diferencia es que ya no se mata un toro debido al costo del animal, éste fue sustituido por el waka, baki.

Mientras que en el solar de la iglesia se vivía el preámbulo de la fiesta, en una casa se velaba al hermano del alférez mayor, por lo que no se escuchaba música en la comunidad, como sucede siempre que se hace la fiesta, por respeto al difunto.

Alrededor de las nueve de la noche el grupo de fiesteras salió de la iglesia, guiado por el sonido del tambor del tambulero, para acompañar a la alférez en el velorio de su hermano, expresar sus respetos y hacer la ceremonia de bandera, por tratarse del hermano de su compañera. El velorio se realizaba en el patio de la casa del alférez mayor. El cuerpo yacía sobre un catre, cubierto desde los pies hasta la cabeza con una sábana blanca; alrededor de este se encontraban veladoras encendidas. Los familiares y amigos del difunto permanecían alrededor del cuerpo, inmersos en un profundo silencio; los padrinos del difunto y el maestro rezador se encontraban sentados a la cabeza del cuerpo.

Al llegar las fiesteras al velorio, se colocaron a los pies del cuerpo, al lado de su compañera fiesterera, quien se encontraba de pie observando el cuerpo de su hermano con un rostro serio, la mirada perdida y sin emitir sonido alguno.

Mientras tanto, el maestro rezador oraba y cantaba alabanzas para el eterno descanso del difunto; al final, los padrinos persignaron el cuerpo del difunto con un rosario, mismo que le colocaron en el cuello; enseguida el difunto, fue amarrado por la cintura con un lazo con borlas blancas, momento en el que la alferez mayor ya no pudo contener más el llanto, dejándolo salir con un grito acompañado de lágrimas y sollozos.

Luego de un momento las fiesteras realizaron la ceremonia de bandera, comenzando por los pies del cuerpo, desde donde el alawasim y el tambulero caminaron en círculos en sentido contrario de las manecilla del reloj, haciendo lo mismo las fiesteras, pero estas en el sentido de las manecillas del reloj, quedando otra vez a los pies del cuerpo. Enseguida, los dos alawasim y el tambulero dieron el pésame a los padrinos del difunto; después, cada una de las fiesteras saludó a los padrinos con el rosario en la mano, diciendo Dios ta atcha, Dios tau si, Dios Espíritu santo. (En nombre de Dios, en nombre del Padre, en nombre del Espíritu santo.)

Luego fueron con la alferez mayor para expresarles sus respetos abrazándola y to-mándola de las manos; después de esto el grupo de fiesteras regreso a la iglesia para continuar con la celebración de la fiesta.

Unas dos semanas antes una pequeña de seis años también había muerto; una semana después un pequeño perdió la vida y ahora un se daba un nuevo deceso, lo que marcaba la fiesta más importante del pueblo. Algunas personas creen que estas desgracias se deben por el conflicto con la regidora étnica, ya que ésta les deseo mal a las fiesteras. (Testimonio, Alma Gloria, secretaria cooperativa de la iglesia. Sebampo, Sonora. 2009.)

Durante la noche se hicieron presentes los relatos de los esposos de las fiesteras, llenos de un toque de entusiasmo e interés por dar a conocer sus costumbres; sus pláticas eran fluidas, acompañadas de ademanes, gestos y sonrisas, mientras relataban las danzas, los contis, las novenas, y demás actividades. Estaban presentes los niños, quienes regularmente se acercaban para escuchar las historias de los hombres. Imágenes, palabras, frases y sonidos previos a una celebración que año con año se realiza con la fe y alegría característica de una comunidad mayo en medio de un contexto moderno.

3.5. La actividad de los pascolas y el venado en la celebración de San Rafael Ar-cángel

Al filo de la media noche los cinco danzantes de pascola y el venado, acompañados por los músicos, se reunieron frente a las cocinas. El maestro rezador, acompañado por el tambulero, las fiesteras y sus familiares, parados frente a los primeros, les daban la bienvenida en la lengua mayo para dar inicio a la celebración.

El maestro rezador es el responsable de iniciar las actividades religiosas de la fiesta, por lo que da la bienvenida a los oficios, según los preceptos religiosos. Sosteniendo su sombrero con la mano izquierda a un costado de su pierna, la otra mano en la bolsa del pantalón con una expresión seria, al igual que las personas presentes.

Frente al maestro rezador estaban sentados los oficios; primero, el músico de violín, un hombre de 1.80 m, delgado, moreno, con cabello corto pintado ya en su totalidad de canas, con mirada seria; vestía este

hombre una camisa blanca y un pantalón de mezclilla de color *beige*, botas color café y un sombrero blanco adornado por una flor de papel de color amarillo; a su izquierda, otro de los músicos vestido con camisa blanca igual que el pantalón, canoso, con botas amarillas, y, al igual que su compañero, con un paliacate rojo atado al cuello; le seguía a su izquierda un músico más, un hombre robusto, moreno con bigote, cabello negro corto, que vestía una camisa gris, de pantalones oscuros y botas vaqueras con sombrero blanco, quien, al igual que sus dos compañeros, tenía los brazos cruzados, observando seriamente al maestro rezador y, en ocasiones, volteando la vista al suelo.

Seguía el grupo de cinco pascolas, uno de ellos un señor como de unos cincuenta años de edad moreno, delgado, de un metro setenta, con cabello negro corto y bigote negro. Con una mirada profunda, sentado con los otros pascolas; a su lado derecho se encuentra un hombre como de unos 30 años, de complexión robusta, moreno, con bigote y cabello corto; del lado izquierdo del pascola más viejo está otro de ellos, esposo de la parina tercera, un hombre con cabello largo, negro, que sujeta con un paliacate rojo para que no le caiga a la cara cuando danza, y con barba, a diferencia de la gente de Sebampo y de Sonora donde lo habitual es el bigote. En una charla durante la fiesta, este hombre me dijo que siempre procura diferenciarse de los demás; por ejemplo, cuando danza trata de hacer pasos diferentes a los de sus compañeros pascolas; también en su aspecto le gusta diferenciarse, es por eso que se deja la barba y el cabello largos, además de que el paliacate en la cabeza no es utilizado por los pascolas, sino sólo por el danzante de venado. Me dijo que en el trabajo de danzante se tiene que innovar constantemente para que a la gente le siga gustando; además me comentó que, a diferencia de los danzantes de Sinaloa, los de Sonora se caracterizan por estar continuamente innovando en sus danzas, introduciendo nuevos pasos, gestos, gritos y por supuesto las maromas de los danzantes de venados, además de tomarse una cerveza y prender un cigarro con los pies.

Del lado izquierdo del pascola se encontraba el mayor de ellos un hombre delgado, de complexión fuerte como la de la mayoría de los hombres mayos, con cabello negro. Los cinco pascolas portaban una flor roja atada en un mechón del cabello. Detrás se encontraba el danzante de venado, quien en ocasiones se recargaba apoyando las dos manos sobre el respaldo de la silla de su compañero; el danzante de venado era un joven de unos veinticinco años, moreno, delgado, con cabello corto cubierto por un paliacate rojo y bigote delgado. Sentados a la izquierda del pascola seguían los músicos, hombres de entre cincuenta y setenta años, corpulentos, morenos, con botas vaqueras y sombreros; en el grupo de oficios había dos más jóvenes, uno de ellos como de dieciséis años, quien era un canta venado y el otro, un músico de flauta y tambor. Sentado a su izquierda estaba el otro músico de violín, acompañado por su hijo de seis años de edad, quien estaba sentado sobre sus piernas; el pequeño portaba el atuendo de danzante de pascola; a diferencia de sus compañeros danzantes no portaba la flor atada en el cabello.

Mientras el maestro rezador saludaba a los oficios, las festeras estaban paradas detrás de él, formando una fila; el tambulero también acompañaba al grupo de festeras, al igual que los familiares y algunos habitantes de la comunidad, quienes permanecían de pie algunos recargados en camionetas estacionadas frente a las hornillas, algunas de ellas propiedad de los oficios y otras, de la gente del pueblo.

Durante la bienvenida los oficios permanecieron atentos a las palabras de sus anfitriones; el primero en hablar fue el maestro rezador a quien le corresponde explicarles su participación desde la parte religiosa, como el cumplir con el patrón; les pidió que todo saliera bien en el ramadón, que no tomaran mucho, que los

músicos no se durmieran mientras estaban tocando; también les dijo que había que pedirle a nuestro señor Jesucristo que todo saliera bien sin ninguna contingencia, asimismo, les pidió cumplir bien con las fiesteras.

Cuando tocó el turno del tambulero les explicó sus actividades durante la fiesta, como el recibir a los fiesteros invitados, contis y novenas, y danzar durante toda la noche. Luego de las recomendaciones pasaron a la iglesia guiados por el alawasim para saludar al santo y encomendarse a él, a fin de que les ayudara a cumplir bien con la fiesta para lo que oraron y se persignaron frente al santo.

Cuando los oficios terminaron de persignarse, el mayor de los pascolas gritó "Dios em chokore" (Gracias a Dios) y el grupo de oficios salió de la iglesia, guiado por el tambulero y los alawasim hacía la cruz del perdón, haciendo el jinanki hasta el ramadón. Enseguida los músicos entraron al ramadón para tomar sus lugares, mientras que los danzantes permanecían afuera, donde agradecieron a las fiesteras y les explicaron todo lo que se hizo desde la iglesia hasta la cruz; luego se voltearon frente al rezador le explicaron las oraciones y alabanzas que hacían desde que empezó el jinanki hasta su término, y después le dieron las gracias.

Enseguida, los pascolas ro seis cohetes cada uno, para así marcar el inicio de la fiesta. A continuación entraron al ramadón guiados por el alawasim, dando una vuelta dentro del ramadón, y luego salieron para hacer lo mismo alrededor de la cruz colocada frente al ramadón. Hacer esto es como una defensa; dar la vuelta en la cruz antes de entrar a la iglesia; también es otra forma de cuidarse; siempre las cruces deben estar libres: no se puede poner nada, no pueden estar borrachos, ni pueden haber carros cerca de la cruz, frente al ramadón ni frente a la cruz colocada frente a la iglesia; por eso se coloca la bandera en la cruz frente al ramadón como señal del santo; el camino de las cruces es el camino del jinanki el cual debe ser respetado, ya que el jinanki simboliza los pasos que dio Jesucristo. (Testimonio, maestro rezador. Sebampo, Sonora, 2009.)

Los músicos de pascola y canta venado, ya estaban en sus lugares dentro del ramadón para comenzar el son del canario, con el cual se abre la fiesta. Los danzantes regresaron al interior del ramadón portando sus máscaras sobre sus rostros, guiados por el alawasim, que tomaba con la mano derecha una vara de carrizo, y también sujetaba el pascola mayor, seguido por sus compañeros danzantes quienes gritaban. Chiflidos y gritos se escuchaban mientras el grupo daba vueltas en círculo dentro del ramadón, en medio de los músicos del primer altar y de las fiesteras. Las vueltas comenzando en sentido de las manecillas del reloj, mientras los pascolas zapateaban y movían sus cabezas de un lado al otro y de arriba abajo. Esta acción se realizaba en tres ocasiones; las vueltas representan el primer contacto con el elemento tierra.

Al finalizar la tercera vuelta el alawasim guiaba nuevamente a los danzantes fuera del ramadón, hacia la cruz de madera donde lanzan cohetes al cielo, simbolizando el contacto con el elemento aire. De regreso al interior del ramadón el pascola mayor bromeaba en la lengua mayo mientras volteaba a ver a sus compañeros quienes reían al igual que las personas presentes.

3.6. La complejidad de las actividades rituales

El pascola mayor comenzó un juego, simulando que la vara de carrizo era un falo y el orificio del arpa una vagina, participando todos los pascolas gritando, simulando los ruidos de un chivo, riendo, haciendo

mímica y hablando majaderías en la lengua, actuación que provocaba la risa de todos los espectadores. La vara de carrizo era tomada con ambas manos y colocada frente a sus máscaras como si la olieran; mientras danzaban inclinando el cuerpo y zapateando con fuerza, la vara era pasada a cada uno de los danzantes, al tiempo que los pascolas reían y olían la vara de carrizo.

Cuando nuevamente el pascola mayor tomó la vara, dibujó una cruz sobre la tierra frente a los cuatro altares. A continuación, los danzantes salieron nuevamente del ramadón guiados por el tambulero y los alawasim, para enseguida regresar al ramadón; el pascola mayor saludó a los músicos del primer altar estrechando sus manos; hizo lo mismo con cada uno de los danzantes de pascola; el último en saludar a los músicos fue el danzante de venado; el mayor de los pascola continuó haciendo bromas en la lengua mayo a los músicos y a las personas presentes, quienes contestaban: "Aquí está tu yerno"; luego, los pascolas y el venado saludaron a los músicos del segundo altar, continuando con el músico de tambor y flauta y finalmente saludaron a los músicos de canta venado; en el momento en que el pascola mayor estrechó la mano del mayor de los músicos le preguntó: "¿Cómo está tu mamá?"; al siguiente músico le pregunto: "¿Cómo está tu hermana?"; palabras dichas en español, así como otras más, aunque la mayoría de las bromas fueron hechas en la lengua mayo.

Tuve la oportunidad durante toda la fiesta de platicar con el pascola mayor y con sus compañeros, el primero me explicó por qué queman los cohetes, que representaba la alegría, darle gracias a Dios, la alegría de sus hijos, luego le pregunté por el juego que hicieron los pascolas al entrar al ramadón la primer noche al comenzar la fiesta, me dijo que eran payasadas para hacer reír a la gente, en donde hicieron y dijeron majaderías pero al terminar la fiesta los pascolas piden perdón por lo dicho durante la fiesta, haciéndose una oración, se les pide perdón a todos los compañeros y a la gente, terminó su relato diciendo que era una maravilla. (Testimonio, pascola mayor. Sebampo, Sonora, 2009.)

Cada una de las acciones del ritual contiene significados que reúnen diferentes sentidos psicológicos, biológicos y sociales que norman la vida en la comunidad. Como dice Víctor Turner, "El drama de la acción ritual el centro, el baile, la fiesta, el uso de los trajes extravagantes, la pintura del cuerpo, el uso de alcohol o alucinógenos, etcétera originan un intercambio entre estos polos, al ennoblecer los referentes biológicos y cargar a los referentes normativos de significado emocional." (Turner, 1980: 66.)

Al terminar de saludar a los músicos los pascolas y el venado se colocaron en medio del ramadón quedando frente a las fiesteras, para disculparse por el lenguaje utilizado; también agradecieron por el día y pidieron que todo saliera bien, ya que se trataba de una celebración y una fiesta en honor a San Rafael Arcángel. El mayor de los pascolas agradeció a los músicos por acompañarlos y les pidieron que todo saliera bien. Al término las fiesteras salieron del ramadón, guiadas por el tambulero, para guardar la bandera y regresar a sus cocinas.

En el ramadón la danza se realizaba con el primer son del canario; luego, dos sones más fueron entonados, tal y como lo marca la tradición. En la actualidad los sones mayo hablan de los lugares, el viento, el agua y el mundo en general. Lévi-Strauss se refiere a dice de la música que "A fin de cuentas, cuando escuchamos música nos disponemos a escuchar algo que se desarrolla a través del tiempo, desde un punto inicial hacia un punto final." (Lévi-strauss, 1989: 72.) De esta forma los actores del ritual entrecruzan los significados

de los recursos del mundo natural, sus creencias y cosmologías, con los comportamientos y las acciones sociales planeadas.

Al inicio de las fiestas el primero en bailar es el pascola mayor, haciéndolo frente al primer altar, correspondiente a los músicos de violín y arpa. Después de dos o tres minutos otro de los danzantes releva a su compañero, y así sigue hasta que cada pascola haya danzado. La escena fue completada por el pequeño pascola quien, igual que sus compañeros, realizaba movimientos al ritmo del son que le tocaban; el pequeño danzaba con el rostro serio concentrado en sus pasos, escuchando los cambios de ritmo y anticipando el siguiente movimiento. En varias ocasiones sus compañeros danzantes le gritaban que permitiera a otro pascola continuar la danza ya que no se daba cuenta cuando alguno de sus compañeros se colocaba detrás de él para relevarlo. Los relevos en la danza servían para que cada pascola desarrollara su baile, imprimiendo su propio estilo en los movimientos y la fuerza de cada golpe con las plantas de los pies y con los talones.

Mientras las danzas se llevan a cabo, el alawasim permanecía atento a cualquier cosa que le pidieran los oficios, teniéndoles siempre brasas encendidas para poder calentar y afinar el tambor. En todo momento, sus compañeras lo apoyaban llevando café y cigarros para los oficios.

Luego de tocar tres sones, los oficios tomaron un descanso de unos quince o veinte minutos, para luego seguir alegrando la fiesta y honrando al santo patrón. Cuando los oficios no se encontraban tocando ni danzando, permanecían en el ramadón bromeando y platicando sobre cualquier cosa que vieran o escucharan, por lo que era constante que se escucharan risas. Luego del descanso los músicos de violín y arpa comenzaron nuevamente a tocar. Iniciando la danza el pascola Mayor, como ya había sucedido con el primer altar.

La danza continuó hasta alrededor de las cinco de la mañana, lo que no fue impedimento para que la gente siguiera observándolos. En ocasiones, los borrachos entraban al ramadón para imitar a los danzantes, siendo ignorados por éstos; un policía se encargaba de pedir a los borrachos que salieran del ramadón, así como de cuidar el orden.

En el ramadón se sentía el calor de las brasas y el olor de los cigarrillos que fumaban los oficios; como fondo se escuchaba el sonido de los violines y el arpa, acompañados rítmicamente por el sonido de los ténabarim y los cascabeles de los pascolas, todo estaba alumbrado por un pequeño foco que colgaba del techo del ramadón.

Luego de un receso regresaron a danzar colocándose ahora sus máscaras sobre el rostro, los seis pascolas frente al tercer altar del músico de tambor y flauta, también utilizaban su sonaja, la cual sostenían con la mano derecha, golpeándola rítmicamente sobre la palma izquierda, según el son que entonaba el músico. En ese momento los canta venados comenzaron a tocar. (*Ver anexo 19*)

El danzante de venado mostraba sus ágiles movimientos al simular los movimientos del animal; golpeando una y otra vez la tierra con ambos pies, produciendo así un sonido con los ténabarim que portaba en ambas piernas mientras agitaba sus sonajas al ritmo del son; al término de su actuación, colgó nuevamente la cabeza de venado en un alambre que colgaba del techo del ramadón, mientras los pascolas continuaban su danza.

Fue una fiesta llena de fe y alegría en la que los habitantes de la comunidad participaban con las fiesteras y sus familias. Por su parte, los danzantes se esmeraban en sus pasos para alegrar la fiesta; el maestro rezador y el tambulero participaron en los rituales religiosos, el waka-baki, las cocinas, las flores de los oficios, elementos que, conjugados, daban forma a una fiesta tradicional religiosa.

Mientras transcurría la noche, el ambiente se había enfriado, aunque esto no hizo que la actividad cesara; las fiesteras, que se encontraban alrededor de las hornillas vigilando que no se apagara el fuego y moviendo el waka-baki, preparaban tortillas de harina hechas a mano, siempre pendientes de lo que necesitaban los pascolas y los músicos en el ramadón.

El pascola mayor se acercó a las fiesteras diciéndoles con un tono serio que faltaban cigarros para los oficios y que primero se debían entregar las cajetillas a los mayores hasta llegar al de menor en rango. Hizo este comentario porque momentos antes el alawasim fue a entregar las cajetillas de cigarros que había recolectado con las fiesteras, entregándolas de manera indistinta a los oficios, sin que alcanzaran para todos, cosa que les molestó, ya que no deben faltarles nada. Las fiesteras respondieron que enseguida les llevarían más cigarros y que las iban a entregar primero a los mayores.

3.7. Segundo día de fiesta. Víspera de San Rafael Arcángel.

Al amanecer del siguiente día se escuchó repicar la campana de la iglesia anunciando la salida al Calvario; fiesteras, danzantes y músicos salieron de la iglesia en conti por algunas calles de la comunidad. En un punto conocido como una estación, los pascolas y el venado comenzaron a bailar formando en medio de la calle los cuatro altares de los músicos (la tradición establece que deben ser interpretados tres sones). Los habitantes de la comunidad salieron de sus casas para observar a los danzantes; mientras tanto, un grupo de fiesteras se encaminó con el tambulero y el maestro rezador a la salida de la comunidad, al lugar conocido como el Calvario, para dejar en la cruz la bandera y los bastones. En dicho lugar el maestro rezador dijo sus oraciones. Al final, regresaron con los danzantes para continuar con el conti de regreso al solar de la iglesia, donde se realizó la ceremonia de bandera, ya que posteriormente fue amarrada en la cruz de descanso.

Alrededor de las nueve de la mañana dio inicio la última novena, en la cual no participaron todas las fiesteras, ya que algunas se encontraban en las cocinas sirviendo el desayuno a los oficios. Por eso algunos familiares las sustituyeron portando los rosarios. En la novena, el maestro rezador pidió por el descanso del hermano de la Alférez mayor, el señor Juan García López. También se pidió por el descanso de la niña de seis años que había muerto el lunes anterior.

Alrededor de las once de la mañana, el grupo de fiesteras y oficios salió de la iglesia portando la bandera y la imagen de San Rafael Arcángel, guiadas por el Tambulero seguidas por los danzantes y los músicos, quienes tocaban un son que era a su vez, ejecutado por los danzantes de pascola y venado a lo largo de las calles de la comunidad, así se recibió a los fiesteros invitados en la casa de descanso, ubicada a la entrada de la comunidad.

La gente salía de sus casas para saludar al santo, ver ejecutar las danzas y escuchar los sones bajo un fuerte sol y por un camino sin pavimentar.

La casa de descanso tenía un ramadón donde los habitantes de la comunidad, algunos platicando y otros bebiendo cerveza, se colocaron alrededor del ramadón para ver las danzas. Los danzantes, fueron observados atentamente por la gente que se congregó, en especial niños, que no perdieron detalle de los danzantes. Así transcurrió la mañana con tres sones que fueron tocados y danzados antes de la llegada de los invitados, como lo marca la tradición.

Al filo del mediodía comenzaron a llegar los invitados en camiones de carga, en medio de detonaciones de cohetes. El grupo de fiesteros de Etchojoa, quien llegó con la imagen del santo patrono, se acercó al punto de reunión, guiado por los alawasim y tambulero, con el alférez mayor portando la bandera al frente del grupo. El gobernador tradicional también se hizo presente en la celebración, así como el maestro rezador, que acompañaba al grupo de fiesteros.

Los fiesteros invitados y los anfitriones hicieron la ceremonia de bandera justo en frente de la cruz; los alférez de cada grupo hicieron la reverencia, seguidos por los demás fiesteros en orden de jerarquía. La reverencia a los santos con las banderas significa glorificar al Señor. Al término de la reverencia los fiesteros se saludaron estrechando sus manos, siendo el primero en saludar el tambulero, seguido por los dos alawasim, luego el alférez mayor, para continuar con la alpes segunda, la alpes punta y después las parinas, en el orden correspondiente. Luego del saludo el gobernador tradicional mayo y los maestros rezadores agradecieron a las fiesteras de Sebampo la invitación a la fiesta de san Rafael Arcángel, mientras los dos grupos de fiesteros seguían parados uno frente al otro.

Las palabras del gobernador tradicional a las fiesteras fueron breves; expresándose de una forma fluida y con voz fuerte, igual que su porte, a pesar de ser una persona mayor.

Las imágenes de los santos fueron colocadas en la cruz, donde fueron saludados por los habitantes de la comunidad y posteriormente por el grupo de fiesteras de Sebampo. El saludo a los santos se realiza tocando la imagen o acariciándola y persignándose; algunas personas se hincan al persignarse.

Al poco tiempo llegaron más fiesteros invitados al punto de reunión, los grupos de fiesteros quedaron uno al otro de frente en dos líneas paralelas, separadas por unos cinco metros; la imagen que podía observarse era la de un grupo numeroso de personas de todas las edades del que sobresalían los coloridos listones de los rosarios que colgaban de sus cuellos, los bastones de mando y las siete banderas que ondeaban por el aire, correspondientes a cada una de las comunidades invitadas. (*Ver anexo 20*)

Al término de las reverencias, los oficios salieron del ramadón para saludar a los fiesteros y a las imágenes, y los danzantes y músicos se quitaron sus sombreros, persignándose frente a las imágenes. Enseguida se escuchó un son y los danzantes de pascolas, quienes portaban sus máscaras detrás de la cabeza con sonajas en las manos, comenzaron a danzar, el venado con sus **bulim** también danzaba frente a las imágenes de los invitados. Las imágenes fueron levantadas y bajadas en tres tiempos como señal de saludo a los oficios.

Luego de una breve danza, la comitiva se dirigió a las distintas casas donde se realizarían los sesteos. El grupo era encabezado por las fiesteras mayores, portando las banderas, acompañadas por los tambuleros y los alawasim; detrás iban los danzantes, quienes no dejaban de hacer sonar sus sonajas y golpear con fuerza el suelo a cada paso; los músicos, de igual forma, tocaban sus instrumentos; detrás iba otro grupo

de fiesteras cargando las imágenes, y finalmente, los habitantes de la comunidad, algunos a pie, otros en bicicleta, y unos cuantos en motocicletas, seguían al grupo.

Unos metros después de la casa de descanso el grupo se detuvo y los danzantes giraron para quedar de frente a las imágenes, y comenzaron a bailar mientras estas eran subidas y bajadas en tres tiempos. Cada alférez mayor hacía el saludo con la bandera frente a los danzantes. Después, el grupo siguió su camino bajo un sol abrasador y un calor agobiante. Unos metros más adelante el grupo se detuvo en el patio de una casa donde se encontraba un ramadón. Antes de entrar a la casa los pascolas volvieron a bailar frente a las imágenes y el saludo con las banderas fue realizado nuevamente; cada vez que las fiesteras hacían el saludo con la bandera, los danzantes bailaban frente a estas, una vez frente a las fiesteras y otra frente a las imágenes; mientras tanto, se escuchaban detonaciones de cohetes.

Ya dentro del patio de la casa se repitieron las danzas frente a los santos, así como también la ceremonia de bandera, acción que se realizó tres veces más. Finalmente, las imágenes fueron colocadas en el ramadón, sobre mesas adornadas con manteles de colores y flores. Al momento en que las imágenes estaban sobre las mesas, los pascolas entraron al ramadón para persignarse, al término salieron del solar de la casa.

Luego de haber dejado cuatro de las imágenes, el grupo volvió a tomar el camino, después de algunos metros el grupo hizo una nueva parada en la casa donde se sestaría a los dos santos restantes, y se repitió la acción de ceremonia de bandera y danzas. En los sesteos, los dueños de las casas velarían a los santos invitados y dan de comer a los fiesteros. Esto se realiza por alguna promesa al santo.

3.8. Actividades en las cocinas de las fiesteras.

Al concluir, las fiesteras anfitrionas y los oficios regresaron al solar de la iglesia. Ya de vuelta en el ramadón, los oficios descansaron unos momentos antes de volver a bailar mientras que las fiesteras continuaban con sus actividades en las cocinas.

En las cocinas de las fiesteras se preparaba más waka-baki; las personas descansaban, comían, y platicaban, mientras que en la iglesia se reunieron algunos de los fiesteros invitados, entre ellos los de Etchojoa, quienes preparaban sus cosas para descansar ahí durante la fiesta. A lo largo de la tarde continuaron llegando más fiesteros invitados, a quienes se les recibía con la reverencia de bandera en la cruz frente de la iglesia. Así cada uno de los participantes se iban integrando a los símbolos de la celebración, al ser compartidos ya que dependen de la vida en comunidad, al representar las necesidades básicas de existencia social; por ejemplo, las bromas sexuales que hacen los danzantes de pascola simbolizan las emociones; la comida compartida en las cocinas de las fiesteras evocan la cohesión de la comunidad; así cada uno de los participantes toman parte del sistema ritual.

Por la tarde, el alférez mayor llegó a la fiesta después de haber enterrado a su hermano en el panteón de Etchojoa; en la mañana, un grupo de fiesteras acompañaron a su difunto hermano yoreme, hasta la carretera de Sebampo, Etchojoa, brindando apoyo a su compañera en el momento que estaba viviendo. La fiestera mayor, al llegar a su cocina, se dedicó a preparar el waka-baki, ya que el día anterior se había terminado; lucía seria y cansada.

El segundo día más personas llegarían a la fiesta por lo que tenían que preparar mucho guisado para invitar de comer a todos los que se acercaran a las casitas, además de tener listo el café y el atole de piloncillo.

Alrededor de las 6 de la tarde los fiesteros invitados que estaban en los sesteos comenzaron a llegar a la iglesia, reuniéndose con las fiesteras anfitrionas para realizar el encuentro y el saludo de los santos invitados a San Rafael, para más tarde hacer la **víspera**. (*Ver anexo 21*)

Para la *víspera*, el altar fue adornado con flores de varios colores sobre un mantel blanco; al frente había una bandera blanca con una cruz bordada en color rojo y unas flores de color rosa; en el mismo altar había un Cristo de madera, vestido con una túnica blanca amarrada con un listón rojo. La presencia del Cristo dentro de la iglesia se debe a los preparativos del Día de Muertos. (*Ver anexo 22*)

Cuando la oscuridad de la noche envolvía a la comunidad mayo, la imagen del San Rafael fue sacada de la iglesia, cargada por su padrino de coronación y por un joven, ambos escoltados por los pascolas; afuera de la iglesia se oía repicar la campana.

3.9. La *víspera*

Alrededor de la una de la mañana se realizó la *víspera* de San Rafael con la participación de todos los fiesteros, tanto los de Sebampo como los invitados, realizándose la misa, el conti y las danzas del venado y pascolas; en este momento ya se encontraban otros pascolas que llegaron para apoyar en las danzas, ya que habían prometido bailar en la fiesta de San Rafael.

Frente al altar se encontraban el padrino de coronación y el hijo de una fiesterera, cargando la imagen del santo, quienes recibieron indicaciones del maestro rezador para salir. Los pascolas se reunieron dentro de la iglesia y se colocaron frente al altar, acompañados por sus compañeros músicos, quienes se habían despojado de sus sombreros y esperaban la indicación para iniciar la danza y salir de la iglesia con el santo.

Al salir de la iglesia, el grupo hizo su primera parada unos metros antes de llegar a la cruz mayor; ahí danzaron frente a la imagen mientras esta era subida y bajada tres veces; las banderas, por su parte, fueron ondeadas y luego caminaron unos metros, realizando nuevamente la reverencia.

Todos los fiesteros y oficios hicieron el saludo a los santos; los habitantes de la comunidad se congregaron alrededor para observar la procesión y muchos niños seguían de cerca a los danzantes atravesándose por el camino, lo que en ningún momento impidió que el conti pudiera llegar hasta el ramadón.

La danza se realizaba en periodos breves frente a las imágenes; luego, los danzantes giraban para hacer lo mismo frente a las banderas, siguiendo el turno del danzante de venado; enseguida, el grupo caminó de nuevo hacía la cruz frente a la iglesia, donde la danza se repitió de la misma forma, para luego volver a la iglesia.

La procesión continuó dentro de la iglesia escuchándose el repicar de las campanas y el son interpretado por los músicos; nuevamente los pascolas comenzaban a bailar frente a las imágenes; enseguida cambiaron de lugar: las fiesteras con las imágenes caminaron en sentido de las manecillas del reloj para colocarse

donde habían estado los danzantes, mientras éstos hacían lo mismo para quedar al pie del altar; las demás fiesteras seguían colocadas en el umbral de la puerta portando sus banderas. Cuando se escuchó el repicar de las campanas los pascolas se colocaron frente a las imágenes y comenzó el rezo; mientras tanto los oficios se colocaron frente a las imágenes y luego salieron de la iglesia.

El maestro rezador se colocó frente a las imágenes, continuando con los rezos que leía de un pequeño libro con pasta negra, ya desgastado por el uso. La iglesia estaba llena de fiesteras, y los habitantes de la comunidad contestaban los rezos; los cirios que cargaban las promeseras podían verse en la iglesia; una campana comenzó a escucharse y las imágenes de los pueblos invitados fueron colocadas sobre varias mesas. Los habitantes de la comunidad se acercaban a ellas para tocarlas y persignarse mientras que la imagen de san Rafael era nuevamente puesta en su altar. Mientras tanto, la procesión continuó fuera de la iglesia por parte de los oficios y fiesteros hasta el ramadón; frente a la cruz, los rezos continuaron, así como la reverencia con las banderas. Al final los fiesteros invitados se dispersaron. Las fiesteras de Sebampo se dirigieron a sus cocinas donde atendieron a las personas que se acercaban para comer y tomar café; los fiesteros invitados fueron a la iglesia o a sus hornillas para descansar, mientras que los oficios tomaban sus puestos dentro del ramadón.

Los habitantes de la comunidad caminaban por el solar de la iglesia, compraban en los puestos de comida rápida, jugaban los juegos de destreza platicando unos con otros y algunas personas tomaban alcohol alrededor del solar.

En la iglesia los fiesteros portaban sus banderas, bastones, y algunos cirios encendidos, mientras que los maestros rezadores de Sebampo, Etchojoa y el de otra comunidad se encontraban de pie frente al altar de San Rafael Arcángel cantando las oraciones. Además de los fiesteros la iglesia lucía repleta con la presencia de los habitantes de la comunidad. Abajo del altar, en el suelo, se encontraban tres cirios blancos que llevaban tiempo encendidos puestos en una línea horizontal; el cirio de en medio representaba a Dios Padre, el del lado izquierdo a Dios Hijo, y el de la derecha a Dios Espíritu santo. Detrás de éstos había un grupo numeroso de velas encendidas.

Los rezos fueron ahogados por la fuerte música que se escuchaba proveniente de la calle, los habitantes de la comunidad continuaban llegando para presenciar la **víspera**; entraban en silencio persignándose frente a las imágenes respetuosamente, luego de media hora terminó el encuentro y dio inicio el **jinanki**.

Antes de iniciar el jinanki el pascola mayor y dos de sus compañeros lanzaban cohetes, los que encendían con una brasa, mientras eran observados por las fiesteras, la campana de la iglesia comenzó a repicar y los demás pascolas se sumaron a sus compañeros.

En el momento en el que el último cohete estalló, finalizó el repique de las campanas enseguida fiesteras, pascolas y músicos entraron a la iglesia seguidos por los alawasim y tambuleros para iniciar el tradicional jinanki alrededor de la iglesia.

En la cruz de madera frente al ramadón, las fiesteras, los ocho pascolas y el venado, acompañados de los músicos, escucharon al pascola mayor, quien explicó a las fiesteras lo ocurrido durante el jinanki. El pascola mayor observó fijamente a las fiesteras colocando su mano derecha sobre su pecho mientras pronunciaba

palabras en la lengua mayo, mientras sus compañeros oficios permanecían en silencio. Al término de la explicación por parte del pascola mayor, los oficios giraron para quedar frente a los maestros rezadores de Sebampo Etchojoa y Etchoropo, quienes estaban de pie frente a la cruz de madera. Los oficios caminaron unos cinco pasos hacia los dos hombres, quienes les observaron con rostros serios; al quedar de frente ambos grupos, el maestro rezador de Sebampo comenzó a hablar con ellos, conversación que, siguiendo la tradición, consiste en que el maestro les pide a los oficios que la fiesta salga bien y que recuerden que es en honor del santo Patrono. (Testimonio, maestro rezador. Sebampo, Sonora. 2009.) A este tipo de diálogos rituales, le llaman *hinabaka* en lengua mayo, que consiste en un sermón sobre el desarrollo de la fiesta, acompañado del orden jerárquico de quienes participan en el ceremonial (Crumrine. y Moctezuma: 1968.)

Al finalizar las palabras del maestro rezador, el pascola mayor comenzó a hablar con los maestros sobre el desarrollo del jinanki, en términos del ritual religioso finalmente el pascola mayor estrechó la mano del maestro de Sebampo y enseguida lo hizo con el de Etchojoa y al final con el de Etchoropo, lo imitaron los demás pascolas, el venado y cada uno de los músicos dándoles las gracias a los dos hombres. Enseguida los oficios se dirigieron al ramadón para esperar su turno de danzar.

Afuera del ramadón se escuchó el sonido del tambor del tambulero de Sebampo, momento en que las fiesteras invitadas dejaron la fila que habían formado para dirigirse hacia la iglesia, siguiendo el camino del Jinanki, donde dejaron sus banderas. Las fiesteras de Sebampo hicieron la reverencia con la bandera frente a la cruz, siempre observadas por los habitantes de la comunidad y por algunos niños que permanecían con ellas, mientras que algunas personas bailaban en el solar de la iglesia y otras más comían en los puestos instalados cerca del ramadón.

La reverencia con la bandera continuó por varios minutos más ya que fue realizada por los ahijados apoyados por las fiesteras quienes, colocándose del lado izquierdo del ahijado, le decían cómo debían hacer la reverencia de bandera y cómo debían dar la vuelta alrededor de la cruz; también les indicaron cómo entregarla y recibir la bandera.

Mientras tanto, dentro del ramadón los pascolas comenzaron a danzar como había ocurrido la noche anterior, tocó el turno al danzante de venado, quien bailaba, mientras sostenía con la mano izquierda un bote de cerveza y con la otra mano agitaba su bulim, tratando de pararse sobre una sonaja que estaba en el suelo, lográndolo luego de varios intentos, después colocó la cerveza en el suelo, arrodillándose enseguida frente a ésta, para levantarla con la boca y hacer que el líquido cayera en su boca, mientras continuaba agitando con fuerza su bulim, al terminarse la cerveza, arrojó el bote a un lado con un movimiento de cabeza, se levantó y continuo danzando, imitando los pasos de un venado; luego, con los dedos de los pies tomó el bulim que estaba en el suelo y lo arrojó al aire, cayendo el bote a unos tres metros de él; continuó danzando y, acercándose nuevamente al bulim sin dejar de agitar el que tenía en la mano derecha, lo tomó con los dedos del pie derecho, levantándolo por el aire, y lo atrapó con la mano libre; ya con ambas sonajas continuó dando vueltas alrededor del ramadón, encorvando la espalda y levantando la cabeza para imitar a un venado; mientras danzaba se acercaba a la cabeza de venado, que estaba en el suelo. Al estar parado frente a esta la comenzó a patear para alejarla unos metros, sin dejar de danzar y agitar las sonajas; luego dio una maroma sobre su espalda arrojándose hacia donde estaba la cabeza de venado; mientras estaba rodando tomó la cabeza con la mano derecha y quedó arrodillado frente a los canta venado, terminando así su danza; algunas personas gritaron y aplaudieron la destreza del venado.

Así, las danzas siguieron a lo largo de la noche, observadas por los habitantes de la comunidad y por algunos fiesteros.

Siempre hay actividades que realizar. En las cocinas de las fiesteras se servían platos de cocido, café y atole a los visitantes que se acercaban para comer. Mientras tanto, la música del baile seguía escuchándose.

La gente continuaba afuera del ramadón, separada de este por una malla ciclónica; los espectadores gritaban cosas a los pascolas y al danzante de venado; cuando no payaseaban con los oficios, platicaban en voz alta y bebían; se encontraban ya algunos jinetes cabalgando y haciendo bailar a sus caballos alrededor del ramadón sin precaución alguna, en varias ocasiones golpearon violentamente en el ramadón, lo que al parecer no preocupaba a nadie; los pascola me dijeron que es habitual, ya están acostumbrados a los borrachos y a la música de los bailes; lo único que podían hacer con los borrachos era ignorarlos.

Dentro del ramadón el pascola mayor me dijo que había juegos que realizan los pascolas, pero que en Sebampo no se prestaban para hacerlos; agregó que hacen un juego de la muerte del venado con los pascolas, pero él siente a Sebampo sin ánimo, a diferencia de otras partes, pues siente muy pesado el humor de la gente al momento de bailar; en otros lugares donde la noche se le va muy a gusto, pero en Sebampo era muy diferente, y lo mismo sentían sus compañeros pascolas; agregó que los músicos estaban secos. (Testimonio pascola mayor. Sebampo, Sonora. 2009.)

3.10. Mitos mayos

Los hombres que quieren adquirir algún don como el de aprender un oficio van a una cueva, aunque hay muchos otros lugares, donde una persona tiene que llevar a la que desea aprender, para que lo presente. Ya estando en el lugar, la persona tiene que acostarse y dormirse afuera de la cueva y por medio del sueño va a entrar, en donde va a encontrarse a doce muchachas de lo más hermosas que alguien pueda llegar a conocer en la tierra, y tiene que entrar a la cueva sin verlas, pero si voltea a verlas se va a quedar torcido por la tentación y si le va mal se muere. Pero si sabe que va a vencer y sigue de frente se va a encontrar fuego, al pasarlo tiene que cruzar un lago como un animal que se mueve sobre el agua, de ahí continua avanzando hasta llegar a un remolino el cual si lo pasa encuentra unas calles en donde hay unas guijas de madera, pero si éstas lo tientan hasta ahí se llega, muerte instantánea, ya que el espíritu es el que está en la cueva, con sólo rosar las güija el hombre puede morir, si se pasa la prueba se pasa con el chamuco, quien te dice que te sientes en una víbora y te pregunta qué es lo que quieres, ya cada persona sabe qué es lo que quiere pedirle, por lo que la persona que lo llevo lo prepara, con una bolsa de arena de mar para cuando el diablo te dé el poder, tú le vas a ganar la partida vaciándole la arena en el suelo, diciéndole que cuando termine de contar cada grano de arena va a recoger mi alma, en el momento de vaciar la arena se dice en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu santo, se va a escuchar un estruendo porque el diablo no se lleva con Dios, en ese momento despiertas afuera de la cueva porque ya pasaste la prueba; "el pascola mayor hizo un breve silencio para fumar su cigarrillo, agregando luego:" Pero para llegar a eso está canijo. (Testimonio, pascola mayor. Sebampo, Sonora. 2009.)

La historia del pascola surge cuando un niño murió y su padre, por el dolor de la perdida, escuchó una voz que le decía nombres y direcciones para que fuera con una persona, para que le bailaran al niño en la velación; él señor fue a donde la voz la había dicho, el pascola agregó

que la voz era de Dios quien también le había dicho que cuando regresara con la gente iba a ver todas las cosas para que pudieran bailar y tocar los sones. Cuando el señor fue con la gente estos se rieron de él ya que ellos no eran danzantes ni músicos; el hombre les contesto que Dios lo había mandado con ellos, éstos le respondieron que no tenían lo necesario para danzar, a lo que el hombre les dijo que ya estaba todo para que pudieran bailar; el pascola mayor agregó que quizá los hombres a los que había ido a buscar ya estaban señalados. Finalmente los hombres lo acompañaron y al llegar encontraron máscaras, ténabaris, instrumentos; cada uno de los hombres agarro su oficio. El pascola dijo que de esa forma había nacido el pascola, de la muerte de un niño y que la historia databa de muchos años atrás. (Testimonio, pascola mayor. Sebampo, Sonora. 2009.)

Es importante comentar que existen otros mitos sobre los diferentes actores del ritual, estudiados por Olavarría, Olmos, Moctezuma, entre otros. En esta investigación citó a los actores sociales del ritual para darles voz.

3.11. Último día de la celebración de San Rafael Arcángel

El último día de la fiesta comenzó muy temprano para las fiesteras ya que Sebampo estaba cubierto aún por la obscuridad cuando se escuchó el repique de la campana de la iglesia para despertarlas. Las campanas anunciaban el alba. El tambulero, mientras tanto, tocaba una y otra vez la campana de la iglesia y gritaba “fiesteras, levántense a la misa.”

Los pascolas salieron del ramadón para lanzar cohetes, indicando el nuevo día, mientras que los habitantes de la comunidad seguía en el solar. Dentro de la iglesia se llevaba a cabo una novena; las oraciones eran dichas por los maestros rezadores de Sebampo, Etchojoa y Etchoropo. Poco a poco, la iglesia fue llenándose con las fiesteras invitadas, quienes al entrar a la iglesia pasaban frente a los altares para persignarse con el rosario en la mano.

La mañana comenzó a clarear cuando las fiesteras de Sebampo, desde la cruz de madera frente al ramadón, hicieron la reverencia de bandera al tiempo que los pascolas danzaban y se desarrollaba el jinanki a la iglesia. La actividad en las cocinas continuó con el desayuno, mientras que la campana de la iglesia repicaba, anunciando la novena del último día de la fiesta.

Los ocho pascolas, el venado y los músicos hicieron una oración frente al altar de San Rafael Arcángel juntando sus manos sobre el pecho; al término de ésta se persignaron, luego hicieron lo mismo frente las imágenes de los pueblos invitados que se encontraban en el lado izquierdo del altar principal; cada vez que los oficios quedaban de frente a las imágenes las tocaban con delicadeza y se persignaban; luego siguieron con las imágenes del costado derecho del altar de San Rafael Arcángel. Finalmente, entraron a la sacristía para también hacer la oración. Mientras las fiesteras estaban en el umbral de la puerta, al frente de las banderas, los maestro rezadores se ponían de acuerdo para continuar con la novena; cuando los oficios salieron de la sacristía, se colocaron nuevamente frente a un altar con un mantel negro y una cruz bordada; todos los oficios hicieron una oración y se persignaron ante el Cristo; al acabar, el pascola mayor dijo unas palabras, finalizando con un “Dios em chokore” repetido por los oficios en voz alta. Las fiesteras mayores se encontraban frente a ellos portando las banderas, además de los tres maestros rezadores; los pascolas

y el venado dieron unos pasos hacia atrás para comenzar a danzar nuevamente utilizando sus sonajas, con las máscaras detrás de la cabeza. En esta ocasión, las banderas no fueron ondeadas por falta de espacio, pero fueron agitadas de un lado al otro; mientras, el maestro rezador de Sebampo cantaba las alabanzas, los danzantes salieron de la iglesia acompañados por los músicos y las fiesteras; unos metros fuera de la iglesia, los danzantes y las fiesteras realizaron nuevamente el conti.

El conti terminó en la cruz frente al ramadón donde los pascolas y el venado, acompañados por fiesteros y el maestro rezador, dieron gracias por el nuevo día y pidieron perdón por las malas palabras que se dijeron durante la noche.

Luego del saludo, los oficios caminaron hacia un costado del ramadón donde se quedaron observando, momento en el que los dos maestros comenzaron los rezos, parados frente a las fiesteras. Enseguida se realizó la reverencia de banderas.

Al terminar la participación de los oficios, éstos desayunaron y descansaron refugiándose del sol en las cocinas de las fiesteras mientras los niños jugaban en los alrededores. Los familiares de las fiesteras platicaron con los pascolas sobre la noche anterior.

Cuando los oficios llegaron a las cocinas para desayunar, lucían cansados, lo que no impidió en ningún momento bromearan en todas las pláticas por cualquier cosa y rieran a carcajadas, bromas en las que participaban todos los presentes. Los pascolas hacían bromas a una persona, un ademán, una mirada o lo que fuera, característica de los pascolas que a cada momento se burlan de todo; una que otra persona les llegaba a contestar, acción que era respondida por el pascola con una broma o un chiste más subido de tono que el anterior, lo que hacía que las bromas continuaran y se hicieran más agresivas, hasta que la persona dejaba de responder al pascola al ver que no podía ganarle.

El día transcurría y las fiesteras continuaban preparando la comida para el rescate, poniendo en las hornillas algunas cazuelas. El menudo y el cocido que habían preparado se terminó en la noche lo que alegraba a las fiesteras, pues a ellas les gusta que sus cocinas estén llenas, porque es una forma de convivir con la gente. (Testimonio, alpez mayor. Sebampo, Sonora. 2009.)

Las fiesteras preparaban caldo de carne, cocido y atole, cortando y picando la carne y las verduras, y calentando el agua. También se preparaba atole en grandes ollas de aluminio; el atole era movido en círculos con un carrizo como de un metro y medio de largo para evitar que se pegara y quemara, el cual recibirían los ahijados más tarde.

3.12. El rescate para los ahijados (*Ver anexo 23*)

Desde temprano comenzaron a llegar algunos de los ahijados ya que por la tarde recibirían la fiesta.

Las fiesteras preparaban la comida que sería entregada a los ahijados, misma que podían llevarse o repartirla entre la gente para que el siguiente año les ayudaran en la fiesta con el doble de lo que recibieron; pascolas y familiares seguían acompañando a las fiesteras en medio de pláticas bromas y risas; en otras cocinas, algunos oficios desayunaban.

Canastos, pan, cigarros, cerillos, cajetes, petates, vasos, servilletas, cucharas, platos, tazas, y despensa en general eran algunas de las cosas que las fiesteras preparaban como rescate. Anteriormente usaban unas ollas grandes redondas en donde se ponía la comida y el atole.

En la tarde, se realizó la despedida de los fiesteros y santos invitados por parte de San Rafael Arcángel

Las fiesteras entraron a la iglesia portando las banderas; cada alawasim tomó su bastón, mientras el tambulero tocaba su instrumento, las fiesteras se persignaron frente al altar y la iglesia comenzó a llenarse con los fiesteros invitados y los habitantes de la comunidad; el ambiente se escucha un son interpretado por los músicos; los danzantes de pascola y venado realizan una danza con sus máscaras detrás de la cabeza y sacudiendo sus sonajas al ritmo del son.

Los fiesteros invitados hicieron la reverencia frente el altar de san Rafael. Al escuchar algunos gritos emitidos por los danzantes, todos comenzaron a salir de la iglesia, primero las banderas, luego los danzantes, seguidos por las imágenes y finalmente, por los habitantes de la comunidad; algunas mujeres llevaban veladoras encendidas durante el conti alrededor de la iglesia, las que cubrían con una mano para evitar que el aire las apagara.

Luego del conti se dirigieron a la casa de descanso, donde las fiesteras y habitantes de la comunidad se despidieron de algunos fiesteros invitados. Estos agradecieron a sus anfitrionas las atenciones, con la esperanza de volverse a verse en alguna futura celebración para así corresponder a las atenciones recibidas.

Posteriormente, los invitados caminaron por la carretera, a unos cien metros de la casa de descanso, hasta llegar al lugar donde se encontraban los camiones de carga en los que habían llegado y que ahora los llevarían de regreso a sus comunidades.

A la partida de los invitados, los pascolas y el venado danzaron frente a la imagen de San Rafael, mientras los músicos interpretaban un son; luego de algunos instantes el pascola mayor lanzó un grito, momento en el que comenzaron a caminar hacia la iglesia.

A lo largo del camino el grupo hizo cuatro paradas, la primera tan solo a unos cinco metros de la casa de descanso donde, mientras se realizaba la danza, las fiesteras hacían la reverencia con la bandera; dos paradas más fueron hechas metros más adelante, para hacer la reverencia de nuevo. Unas calles antes de llegar a la iglesia comenzó a escucharse el sonido de la campana que anunciaba el regreso de San Rafael. Haciendo la última estación en la esquina de la iglesia. El conti terminó en la cruz frente al ramadón.

La imagen fue llevada a la iglesia donde luego de la danza los oficios hicieron una oración y se persignaron frente a San Rafael. Después, la imagen fue subida al altar, al tiempo que se hacía la reverencia de bandera por parte de las fiesteras y la danza de los pascolas y el venado; finalmente los danzantes salieron de la iglesia lanzando gritos al aire, seguidos por las fiesteras que portaban la bandera. En la cruz se hizo la reverencia. Enseguida, las fiesteras se dirigieron a sus cocinas para continuar preparando el rescate.

Durante toda la fiesta las actividades se caracterizaron por las actitudes relajadas de los principales personajes, quienes a cada momento dibujaban sonrisas en sus rostros; había interminables pláticas y las risas inundaban el lugar. El colorido que se apreciaba no se debía únicamente a los papeles picados de

múltiples colores, los listones rojos, amarillos, verdes y blancos de los rosarios, y a las hojas verdes de los grandes árboles que se apreciaban en Sebampo, el cielo claro y limpio; o al color de la tierra de los campos de cultivo que fueron además testigos de la celebración; ese colorido y esa alegría eran proyectados a cada momento por los habitantes de la comunidad al manifestar su fe y su alegría por la fiesta en honor a San Rafael Arcángel.

El rescate se realizaba previo al fin de la fiesta; en cada una de las cocinas de las fiesteras, sobre el suelo de tierra, habían uno o dos petates de palma en los cuales estaban colocadas varias cazuelas, ollas de barro y recipientes de plástico que contenían el tradicional waka-baki, además de guisados, atole, cohetes, servilletas, cerillos, cigarros, platos, vasos, pan, queso y, en general, todas las cosas que servirían para la siguiente fiesta. Frente al tapete estaban colocadas sillas donde el ahijado permanecería sentado acompañado por sus familiares; el ahijado portaba al cuello un listón de color blanco y sostenía un Cristo de madera; además, cargaba un cirio encendido de color blanco. Familiares y amigos observaban cuando la fiestera le daba de probar, al ahijado y a sus familiares, cada uno de los platillos que contenía el rescate mientras las demás personas sonreían.

El rescate primero se realizó en la cocina de la alférez mayor, quien dio a su ahijado el Cristo y el cirio, mientras el maestro rezador y el tambulero permanecían de pie frente a ella. El maestro indicó a la fiestera que diera de probar los alimentos, dando primero el agua en un vaso de cristal; siguió el waka-baki en una cuchara de plástico, sirviendo primero a la ahijada, para continuar después con cada uno de sus familiares. Utilizando la misma cuchara, la fiestera les dio a probar el atole, y después alguno de los guisados, mientras se escuchaban las detonaciones de los cohetes lanzados en el solar de la iglesia; cuando hubieron probado la comida, el maestro rezador, quien cargaba su sombrero blanco con la mano derecha y sobre la izquierda un pequeño trozo de papel blanco en el que tenía escrito una oración, comenzó a hablar en la lengua mayo explicándoles la importancia y el significado del rescate; al terminar, se persignó al igual que la fiestera, su ahijado y sus familiares.

Luego, el rezador continuó con un Padre Nuestro, el cual era seguido por la fiestera y su ahijada; al finalizar el rezador continuó diciendo en español "¡Te damos gracias señor por los dones que vamos a recibir en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu santo, y esta bendición permanezca para siempre por todos los siglos de los siglos, amén"; Momento en el que, con un pequeño frasco de cristal que llevaba en la mano derecha, dio la bendición a los alimentos, esparciendo el agua bendita; luego se persignó, pronunciando "la bendición de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu santo; "enseguida, leyó la oración que llevaba apuntada en el trozo de papel: ¡El rey de la gloria nos haga participantes en la media celestial; gracias Señor. Te damos las gracias por los beneficios que acabamos de recibir, ¡Señor de infinita bondad! Luego se dirigió en la lengua mayo a la fiestera y a su ahijada. Al término de sus palabras la ahijada le entregó el Cristo y el cirio a la fiestera, quien enseguida se lo entregó a la siguiente fiestera, que esperaba en su cocina para realizar de igual forma la bendición del rescate. El rescate es un acto de reciprocidad consolidado con el intercambio de bienes materiales y simbólicos.

Luego del alférez mayor le siguió a el alférez segunda; enseguida, el alférez tercera o punta; después el alawasim mayor, luego el alawasim segundo. De ahí siguieron la parina primera, luego la parina segunda y, finalmente, la parina tercera.

Terminando la bendición de la comida las ahijadas, ayudadas por las mujeres de su familia, comenzaron a guardar el rescate; algunas de las ahijadas repartieron la comida entre los familiares y amigos para con ello garantizar que el próximo año, éstos les ayudarán en la fiesta.

La tarde era calurosa, el sol quemaba a las personas, lo cual no fue motivo para que la gente abandonara el solar de la iglesia y menos aún para que borrarán las sonrisas de sus rostros. Las pláticas, las risas y los juegos de los niños continuaron un tiempo más, hasta que la fiesta terminó en el ramadón con las danzas.

3.13. Desenlace de la celebración de San Rafael Arcángel

Dentro del ramadón todos se preparaban para el fin de la fiesta; las fiesteras se encontraban de pie portando la bandera; frente a ellas estaba el pascola mayor, quien les hablaba en la lengua mayo mientras se escuchaba a los músicos tocar sus instrumentos, así como el ruido de cascabeles y ténabaris de los pascola y el venado, quienes también se hacían presentes detrás del pascola mayor. Los danzantes portaban máscaras sobre su rostros en el momento en que se dirigieron a las fiesteras; en seguida salieron del ramadón, caminando hacía la cruz de madera, donde detonaron varios cohetes, mientras que las fiesteras continuaban de pie en el ramadón; enseguida, el pascola mayor entró al ramadón seguido por sus compañeros, y se colocó frente a los músicos de violín y arpa. Detrás de éstos, las fiesteras portaban su bandera; el danzante situado a un costado se colocó la cabeza de venado y tomó sus bulim, mientras observaba a sus compañeros los que, al terminar la danza, saludaron de mano a los dos músicos de violín y al de arpa. El ramadón estaba completamente rodeado por los habitantes de la comunidad, y los niños pequeños se empujaban unos a otros para entrar al ramadón y poder observar mejor a los danzantes. (*Ver anexo 24*)

Luego del saludo a los músicos, los pascolas se colocaron detrás del venado, quien agitaba sus bulim y despojaba sus pies de unos huaraches de cuero; pasaron unos segundos, la gente se emocionaba, reía y gritaba; los danzantes se volteaban a ver y se sonreían unos con otros; en ese momento un señor muy tomado entró al ramadón e inmediatamente se escuchó a la ahijada del alpes mayor gritar "Saquen a ese borracho" a lo que el pascola mayor, tocándolo en el hombro le pidió que saliera; de inmediato, el hombre dejó el ramadón, dando paso al son interpretado por los canta venado, y ejecutado por éste danzante. Los seis pascolas bailaban detrás, imitando los movimientos del venado y moviendo sus sonajas como lo hacía el venado con sus bulim; en ocasiones éste embestía a los pascolas como lo haría un venado al verse en peligro; realizaba ágiles movimientos en un espacio que se veía reducido por la presencia de los pascolas; estos sonreían al igual que las fiesteras y toda la gente presente; cuando el son terminó y los danzantes dieron el último paso, la gente empezó a gritar y las personas fuerza del ramadón se echaron a correr, ya que los danzantes habían recogido del suelo unas bandejas de los músicos del venado y cubetas llenas de agua y comenzaron a mojar a toda la gente, la que corría y gritaba para evitar el baño; algunas personas fueron atrapadas por sus amigos para que los danzantes pudieran mojarlas; se escuchaban risas y gritos y la gente mostraba grandes sonrisas. Los danzantes, desde dentro del ramadón, buscaban a sus víctimas, que estaban alrededor; cuando el agua se terminó, los danzantes dejaron el ramadón, momento en el que el tambulero comenzó a tocar y con esto las fiesteras abandonaron el ramadón para dirigirse a la iglesia, guiadas por él. Esto marcó el fin de la fiesta, con la bendición que hicieron los danzantes al mojar a la gente.

Dentro de la iglesia la bandera fue colocada al costado izquierdo del altar; las fiesteras se quedaron adentro, platicando con el maestro rezador para ponerse de acuerdo sobre las novenas del Día de Muertos, que ya se aproximaba. Más tarde, las fiesteras regresaron a las cocinas para recoger sus cosas e irse a descansar; poco a poco la gente fue dejando el solar de la iglesia, despidiéndose y agradeciendo la invitación y las atenciones a las fiesteras.

Las cocinas, parte fundamental en la fiesta, fueron derribadas por los esposos, familiares y amigos de las fiesteras al siguiente día de acabarse la fiesta, quedando ésta oficialmente terminada. El material de las cocinas sería guardado para ocuparlo nuevamente en la siguiente fiesta, de la Semana Santa.

Lo que interesa explicar de la Semana Santa es que, tres domingos después del Sábado de Gloria, van al Júpate, donde los ahijados que recibieron el rescate reciben ahora los rosarios de manos de las fiesteras salientes; además de otros regalos; el domingo siguiente se hace un intercambio de comida en Etchojoa, terminando así el periodo de las fiesteras para que los ahijados se encargaran de llevar a cabo la fiesta de San Rafael Arcángel y las demás celebraciones religiosas a lo largo del siguiente año.

Los rosarios son entregados en la iglesia, después de cambiarles los listones por otros nuevos, al igual que a los bastones de mando y los cinturones de la zorra para los alawasim; el maestro rezador bendice los rosarios mientras estos son colocados en los cuellos de los nuevos fiesteros por las fiesteras salientes. Ahora se inicia un nuevo periodo de fiesteros.

Abordar el tema de la identidad a partir del desarrollo de una fiesta mayo cargada de elementos tradicionales y enclavada en un contexto globalizador que pretende desdibujar elementos característicos de su identidad mayo, resulta ser una tarea muy ambiciosa, sin embargo el capítulo anterior tiene la intención de presentar una descripción detallada de la celebración del santo patrono, mostrando la presencia trascendental de las familias de las fiesteras, apoyando con su trabajo y emocionalmente a las fiesteras aportan durante la celebración, así como las características estructurales con las que se representa un pasado prehispánico y un profundo arraigo social a partir de una identidad particular.

CAPITULO IV

Este capítulo presenta una investigación de la fiesta tradicional mayo dedicada al santo patrono de la comunidad de Sebampo, Sonora, a partir de los actores involucrados y de sus principales intereses, así como también de las negociaciones y disputas presentes en dicho hecho social.

La acción de los actores sociales, en el espacio ritual, simbólico y social previo a la fiesta y durante el desarrollo de la misma, atraviesa por conflictos interétnicos derivados a distintos procesos sociales, económicos y culturales. Así la comunidad se constituye en un pequeño centro condensador proveniente de la tradición prehispánica.

La pregunta central de esta tesis es ¿por qué persisten las fiestas tradicionales religiosas en la comunidad mayo? Es claro que a partir de éstas se vive un proceso de reivindicación étnica que se niega a romper con los lazos de su pasado prehispánico caracterizado por un contexto social integrado principalmente por yoris, además de existir diversos intereses creados en torno a la arena social mayo.

Es importante mencionar que la arena social mayo no es un proceso único, ya que tiene vigencia y continuidad como un hecho social que se nutre de su pasado y futuro. Así, la arena social mayo da la posibilidad de relacionarse de nuevo, es decir de religarse con sus raíces sagradas y con las fuerzas del huya ania en un período cíclico. En este sentido, la fiesta o arena social mayo articula historia, lengua y cultura con el territorio, otorgando a los actores sociales numerosos referentes identitarios, a través de los cuales demandan su derecho conservar rasgos específicos, con base en un sistema ritual cultural y social que manifiesta la distinción y separación de realidades sagradas y profanas. Por tanto, el propósito de la arena social es el conservar la estabilidad de la estructura social de la comunidad y otorgar cohesión a la continuidad de la tradición, ajustándose, al mismo tiempo a la sociedad de la que es parte. La celebración de las fiestas tradicionales son tiempos que solidifican la identidad social de la comunidad mayo a partir de valores compartidos referidos en la idea que tienen de sí mismos, al fundamentar los vínculos de pertenencia. Lo importante de dichas celebraciones es que son construidas y actualizadas en función del contexto social sin dejar de lado sus intereses simbólicos, para proyectar su porvenir y hacerse reconocer.

La modernización de la sociedad mexicana no implica necesariamente la pérdida de las poblaciones originarias ni de sus tradiciones. Las que en la actualidad siguen presentes, al forjar estructuras que les aseguran espacios sociales, culturales, simbólicos, políticos y religiosos, dentro de un esquema estatal y nacional, que tienden a negar la diversidad cultural, debido a que la modernidad del estado mexicano no involucra un beneficio generalizado, al dejar de lado a las comunidades étnicas en los proyectos de desarrollo. No existen políticas adecuadas que favorezcan las demandas y necesidades de dichos actores sociales, por lo que estos se transforman en clases subordinadas que finalmente pierden su la identidad, reconocida en términos étnicos.

A lo largo de mi investigación en la comunidad de Sebampo, mediante la observación participante y entrevistas con los actores sociales del ritual mayo, pude notar que, a pesar del rumbo homogenizador de la sociedad mexicana, los mayos de la comunidad tienen la firme intención de no ser parte de esa homogenización, y tratan, más bien, de conservar sus particularidades étnicas y culturales. Ante este hecho social es fundamental conocer sus intereses y discursos, su bagaje cultural, así como sus estrategias y su modo de vida en el contexto ritual. (Bagajes contextualizados en los dos primeros capítulos de esta tesis.)

4.1 Arenas sociales de negociación étnica

Hablar de una arena social de negociación étnica a partir de la fiesta patronal en Se-bampo implica entender y conocer de manera detallada todos los aspectos de las relaciones sociales e interculturales. Lo notable es que a partir de la acción social representada en la arena social mayo, se pone de manifiesto el valor de la identidad yoreme con las festividades religiosas, las que despliegan su realidad histórica y cultural. Las acciones rituales dotan de una posición social frente a los otros además, permite observar de cerca la problemática de las identidades, en un espacio y contexto socio-político moderno. La arena social mayo escenifica la identidad étnica, a partir de la relación dinámica con los otros, al pensar la diversidad sociocultural desde reconocer al **otro** y reconocer en **los otros** a un **nosotros**, dentro de un proceso de reivindicación identitaria y cultural.

Las identidades, al no ser estáticas por resultar de diversos contextos que combinan variados modelos socio-económicos y políticos, causan desigualdades de todo tipo entre grupos identitarios. Bartolomé expone que ninguna cultura se ha desarrollado en un pleno aislamiento y contacto con diversas culturas; el autor considera a las culturas capaces de integrar elementos ajenos, haciéndolos compatibles con los elementos propios. Lo anterior no es un indicador de aculturación, ni de aceptación de la cultura ajena, se trata más bien de adaptaciones que posibilitan la continuidad cultural.

Debido al contacto de distintos actores sociales dentro de la arena social mayo, esta no es ajena a conflictos provocados por la intercepción de distintas ideologías e intereses contrarios a partir de la cultura de cada actor social, a que impactan a los involucrados. Así, cada uno reconfigura su visión del mundo a través de símbolos y significados propios de cada grupo, adecuando sus conocimientos a las situaciones. Por tales motivos, la arena social mayo presenta elementos contrarios socialmente por actores locales, institucionales, por redes sociales y relaciones de poder, estableciéndose así intereses específicos y valores provenientes de distintas realidades. Lo relevante es que los actores sociales locales diseñan estrategias que les permiten movilizar recursos a favor de su manifestación cultural y ritual, mediante acciones que trascienden el discurso social y las prácticas rituales.

La importancia de la arena social mayo radica en el sustento que aporta a la tradición, consolidada socialmente al perdurar en el tiempo a pesar de los conflictos, ya que cualquier problema que llega a los entramados del poder, es, sin lugar a dudas, una cuestión política que provoca efectos en las estructuras y en el funcionamiento de los contextos socio-culturales de la comunidad. Entiéndase el poder como: "Poder significa la posibilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad". (Weber, 1992: 43.)

Las nuevas condiciones entre lo tradicional y lo moderno han introducido transformaciones y adaptaciones sin que la tradición llegue a subordinarse al contexto moderno. A partir del conocimiento de su situación presente, se elaboran discursos y acciones tendientes a resolver problemas con otros actores con quienes se integran, aunque no de una forma homogénea.

Así, los actores sociales locales muestran su capacidad para concretar prácticas sociales ante la resistencia y la oposición de actores sociales ajenos a la arena social, a pesar de la existencia de relaciones sociales asimétricas que enfatizan la resistencia en las relaciones de poder, relaciones ponderadas por los actores sociales locales como fragmentos posibilitadores de un proyecto que requiere de voluntades, valores, principios culturales y religiosos.

La arena social mayo establece relaciones e intereses específicos, por lo que se presentan acciones, valores y percepciones, desde distintas realidades. Dichas acciones sociales se construyen, en el discurso social y en las prácticas rituales, por los actores principales: las fiesteras de Sebampo y las redes sociales. A partir de una organización y planeación con referencia a su matriz cultural y ritual, lo importante a destacar es la manera en que experimentan y perciben nuevos elementos dentro de sus comunidades y de su tradición. Las estructuras institucionales, los recursos de su entorno natural y los apoyos económicos, todos éstos son elementos que conforman el entramado de las acciones sociales y de las negociaciones presentes en la arena social mayo.

La característica principal de la arena social mayo, es que recrea un ambiente de cambio y continuidad en algunos elementos tradicionales, brindando la opción de reconocerse y formar parte de una sociedad, misma que es estructurada con base en un sistema cosmogónico organizado históricamente, como una realidad nutrida de cualidades y experiencias que dotan de identidad a los actores sociales locales. Durkheim considera a la sociedad como "Una organización consciente de sí que no es otra cosa que una clasificación." (Durkheim, 1991: 44.) Por tanto, la arena social mayo es una clasificación social establecida a partir de experiencias que conforman un fenómeno identitario.

4.2. Identidad a partir de la arena social

Las relaciones sociales presentes en dicha arena son la clave para definir las identidades de los actores sociales involucrados. Las relaciones que se establecen con organizaciones políticas y estatales en la arena social, ocasionan disputas y confrontaciones interétnicas, mismas que refuerzan la identidad étnica.

Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en formas de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen posiciones dominantes y dominadas. Los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de la identidad social, que se presenta como la sola identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación social.

Identidad social entendida como el sistema de nuestros grupos de pertenencia cesadita ser aprendida y reaprendida permanentemente. Además, necesita darse a conocer y hacerse visible públicamente para mostrar la realidad de su existencia frente a los que se niegan a verla o a reconocerla. Ambas necesidades explican por qué la identidad social aparece frecuentemente ligada a estrategias de celebración y de manifestación. (Giménez, 2009: Pág. 57-59.)

Las intervenciones externas influyen en la forma de percibir a la sociedad mayo, y están presentes en distintos hechos históricos, socio-políticos, económicos y culturales. La primera de ellas fue la conquista militar y religiosa del noroeste de México, en el siglo XVI. Intervenciones de actores sociales externos que poseen intereses diferentes, mismos que continúan provocando conflictos por la interacción entre dos culturas desiguales en el ámbito ritual mayo contemporáneo. La intervención externa en la arena social mayo pudiera ocasionar cambios en las costumbres y en las normas, suscitando desequilibrios en el desarrollo normal y en los actores sociales locales, lo que a su vez provocaría la pérdida de valores y normas mayos; dichas intervenciones sin embargo han sido negociadas y controladas por los actores sociales locales para mantener su legitimidad identitaria.

Las negociaciones se dan en torno a los intereses e identidades de cada actor social dentro de la fiesta o arena; así, los intereses de las fiesteras se fundamentan en intercambios de ofrendas de los seres humanos a las deidades por favores divinos, los que rigen la conducta de los miembros de la cofradía, además de que son ellos quienes resuelven los conflictos de poder para conservar el vínculo con la tradición étnica.

Las formas de relación en la arena social se construyen a partir de significaciones, modos discursivos, acciones y prácticas sociales de los diferentes actores sociales, enfocadas a intereses particulares, mediante las que se disputan los recursos para lograr sus objetivos específicos, en escenarios que han tenido que ser reconstruidos y adaptados a partir de distintas formas de ver la cultura. "El problema central es cómo los actores se afanan en dar significado a sus experiencias mediante una serie de representaciones, imágenes, comprensiones cognoscitivas y respuestas emocionales." (Long, 2007: 110.)

4.3 Formas de intervención dentro de la arena social

Los conflictos generados por la intervención de actores sociales externos y de agencias en el contexto ritual, se deben a discursos que son resultado de una historia de lucha por mantener una identidad étnica, y a reconfiguraciones de la organización social, religiosa, política y de mestizaje, en el de una tradición claramente definida por una religión particular.

Los discursos provienen de instituciones como el Estado y de la comunidad mayo "Pero son los actores (individuos o representantes institucionales) quienes los usan, los manipulan y los transforman. O quizá debemos decir que es el encuentro o la confrontación de actores y sus ideas y valores que perpetúan o transforman los discursos dominantes" (Long, 2007: 114-115.), al poseer intereses y representaciones particulares alrededor de la arena social mayo.

La intervención externa en la arena social mayo tiene grados y niveles en las influencias ejercidas y recibidas por las partes interesadas, ya que existen cruces en las prácticas sociales que reivindican elementos tradicionales de su cultura, representada en la vida religiosa y ritual. Es la voluntad de seguir siendo representantes de su cultura por medio de los usos y costumbres, ante la mirada de los demás y ante ellos mismos, como elemento primordial de identidad.

Por tanto, las adaptaciones e intervenciones en la arena social son permitidas consuetudinariamente por la cofradía de fiesteros y por la cooperativa de la iglesia, bajo la premisa de no comprometer la fiesta ni el cumplimiento de la promesa, así como de mantener la estructura ritual tradicional.

Es importante destacar que todas aquellas intervenciones externas en la arena social, tienen la intención de manipular a los actores sociales en un proceso de importancia, para obtener poder y estatus, al ser el espacio donde se desarrollan actividades que posibilitan una ganancia económica y de control para imponer otras estructuras. Así, los actores sociales locales se enfrentan por el control de la fiesta (arena) y por la legitimidad de la identidad indígena, perpetuando su cultura a pesar de los cambios sociales.

Durante mi trabajo de campo en la comunidad advertí que las negociaciones hechas por las fiesteras se refieren a estrategias que les permiten movilizar recursos a favor de su manifestación cultural y ritual. Es importante destacar que dichos actores no están subordinados a las intervenciones, ni al apoyo económico institucional del Estado, la CDI y otros grupos políticos, ya que se trata sólo de maniobras que les permiten manejar los recursos provenientes de dichas agencias para apoyarse con los gastos de la fiesta. Tanto los apoyos económicos entregados por las familias de las fiesteras para sus cocinas, como los destinados por la CDI, el DIF y los representantes del PRD, son empleados para solventar los gastos durante la celebración, más allá de los intereses de las agencias involucradas.

Por ejemplo, la intervención institucional por parte de la CDI no ha cooptado las formas tradicionales, ya que se respetan las estructuras organizativas de la comunidad. La intervención externa se justifica institucionalmente a partir de planes de desarrollo dirigidos al sector indígena, lo que ha sido aprovechado por las cofradías de fiesteros. Es importante no olvidar que las intervenciones externas poseen diferentes interpretaciones, al generar prácticas sociales con el fin de lograr un beneficio, como lo expresa Norman Long: "Es la mezcla de diferentes flujos de eventos e intereses, desde los cuales surge la intervención como un proceso socialmente negociado." (Long. 2007: 82.) Cada actor de la arena social, comparte información sobre la meta (fiesta), aunque esta información no necesariamente tiene los mismos intereses y valores; así, cada actor social asume un curso en su acción adecuándola a su contexto e interés particular. Del mismo modo, las intervenciones externas no se limitan a un tiempo a interés.

Los mecanismos institucionales para preservar las tradiciones de los pueblos indígenas de México están sustentados en la ley de la CDI, bajo el argumento de que el Estado tiene el compromiso de velar por el de las poblaciones étnicas. Sin embargo estos últimos, a partir de la expansión de una sociedad capitalista como la nuestra, han vivido un proceso de abandono, desaparición y marginalidad. La depreciación de las tradiciones de los pueblos étnicos impacta en el ámbito ritual y en el medio laboral por la falta de subsidios para el aprovechamiento de las tierras de cultivo y de la ganadería, y no menos importante, en la falta de capacitación y educación de los jóvenes dentro de las comunidades.

Varios informantes de la comunidad de Sebampo así como de otras comunidades del estado donde también se celebran fiestas tradicionales, comentan que el solicitar apoyos económicos provenientes de la CDI y el DIF para una fiesta tradicional, requiere de formalidades como el presentar por escrito una solicitud y, en ocasiones, comprobar en qué se utilizó el recurso; un inconveniente es que el tiempo requerido para hacer la gestión no les permite un espacio razonable para contratar a los oficios, quienes deben de ser contratados con anticipación para garantizar su participación en el ritual.

Otra problemática que manifiestan los informantes es que en ocasiones el trámite de solicitud se les dificulta por varias razones, la primera es que tienen que trasladarse a las oficinas de la CDI, y no siempre tienen el

tiempo, ni los recursos económicos para el traslado, además consideran que los tramites son complicados; los oficios son quienes recurren más a estos apoyos para comprar sus ajuares e instrumentos, ya que están más familiarizados con dichos tramites; además, pueden comprobar en qué se utilizó el recurso económico al pedir notas o facturas en los lugares donde adquieren las herramientas para su oficio.

Es importante destacar que las redes sociales establecidas por los fiesteros con la CDI y otras agencias para obtener los apoyos económicos, podrían ocasionar cambios en la vida ritual por los distintos intereses que van más allá de lo religioso. Por ejemplo, en comunidades mayo de Sinaloa y Sonora ha ocurrido que si no reciben apoyos de la CDI, dejan de realizar las fiestas tradicionales. Esto se debe a los diferentes intereses entrelazados y por la diferencia cultural de los actores sociales, ligado todo ello a intereses económicos y de poder.

¿Por qué ya no hacen fiestas tradicionales en la comunidad? La gente ya no quiere cooperar con dinero para las fiestas, por lo que esperan apoyos de las autoridades, ya tiene tres años sin hacer fiestas, además de que hay conflictos con el gobernador tradicional y ya no hay fiesteros en la comunidad. (Testimonio, Filiberto Laurean Escalante. Comisario Municipal de La Misión Vieja, El Fuerte, Sinaloa. . 2012.)

A lo largo de cinco años de trabajo de campo en la comunidad de Sebampo he observado que las redes de compadrazgo entre familiares y amigos, basadas en el ámbito ritual y conformadas a partir de la cofradía de fiesteros son sólidas, han reforzado la continuidad de la tradición. Mientras tanto, las redes establecidas con la CDI y el DIF sirven únicamente para cubrir una parte de los gastos, sin que la intervención pueda afectar o no a la tradición. Lo importante de dichas relaciones es la conformación de un capital social siendo la capacidad de los individuos para movilizar recursos escasos en virtud de su membresía en redes o estructuras sociales más amplias. Los recursos mismos no son capital social; en cambio, el concepto se refiere a la habilidad del individuo y del grupo para movilizarlos de acuerdo a sus requerimientos. (Portes, 1995: 253.) Objetivado desde la fe. Sin embargo, esta dinámica no se presenta de la misma manera en otras comunidades tradicionales de la región, ya que si no reciben apoyos institucionales no realizan las celebraciones y se desintegran las cofradías de fiesteros, los que tienen que integrarse a otra comunidad para poder cumplir su promesa.

Por lo anterior, se han presentado conflictos en los que algunos fiesteros responsabilizan a los gobernadores tradicionales por no promover y gestionar los recursos para realizar las fiestas; por otro lado, algunos habitantes de dichas comunidades afirman que los fiesteros no toman con responsabilidad sus obligaciones rituales. Al cuestionar a algunos fiesteros, estos respondieron que sin recursos no pueden hacer nada mientras que otros, con la intención de cumplir con el santo y conflictos, se incorporan a cofradías de comunidades vecinas.

Así, las intervenciones externas en la arena social mayo se conforman a partir de estrategias integradas de manera formal por parte de la cofradía de fiesteras, al existir en ella una figura de autoridad, a saber la mayor de las Fiesteras, quien hace las negociaciones con base en los valores rituales. Otra característica de dichas intervenciones es que se forman durante el calendario ritual y en cualquier momento pueden finalizar. A lo largo del tiempo las fiesteras han desarrollado habilidades, y se han familiarizado con dichos apoyos, pues conocer de la capacidad de las agencias, sin dejar de lado la consolidación de otras redes sociales que permiten el arraigo del grupo.

En otras comunidades, como en El Júpare no existen apoyos regulares por parte de las instituciones del estado y aun así continúan formando las cofradías y existe una lista de personas de la comunidad que quieren ser fiesteros.

Las configuraciones sociales, culturales e históricas de la ritualidad mayo van dirigidas a las relaciones de poder. Ahora bien, dichas relaciones han dado forma a contextos específicos alrededor de la fiesta patronal en la comunidad de Sebampo. Al convivir en la arena distintos actores sociales, las relaciones operan al integrarse conductas, acciones y arreglos específicos, que han provocado resistencias por la incorporación de distintos elementos a partir de la refuncionalización de las prácticas religiosas.

La arena social mayo involucra diversos procesos religiosos, políticos y económicos, y en ella se presentan disputas que configuran la estructura social de la comunidad. Los intereses configuran ideas y acciones de los propios actores sociales, por lo que se dan relaciones y negociaciones con otros sujetos para lograr distintos fines, estableciendo así los contextos para llevarlos a cabo. Relaciones cambiantes a lo largo del tiempo con la incorporación de distintos elementos y entramados de ideas, como parte fundamental de la interpretación y significado del ser mayo, en un contexto de cambio, así como disputas resueltas al interior de la arena social mayo, con la negociación y evolución de sus normas al aceptar nuevos elementos. Al ser los mayos una comunidad flexible, aceptaron las normas derivadas de su interacción con la sociedad nacional, pero sin trastocar las normas obligatorias y las del ámbito ritual.

4.4. Conflictos en la arena social

En relación con los conflictos generados por factores económicos, involucrados en la arena social mayo, los mecanismos para su resolución se dan sin trastocar los usos y valores del contexto ritual, ya que los actores sociales externos aprovechan la coyuntura de la fiesta.

La contienda dentro de la arena se debe al el control de escenarios, con la intención de aprovechar el espacio para una ganancia económica, sin causar repercusiones estructurales, aunque de alguna manera, estos afectan a las formas rituales. El campo en conflicto establece procesos de ruptura y adaptaciones que conforman paulatinamente una nueva estructura.

Los conflictos dentro de la arena social son contenidos mediante el diálogo, ya que es un escenario administrado y por la cofradía de fiesteros, si bien éstos no establecen sanciones para quienes no cumplen con el comportamiento ideal para el desarrollo del espacio ritual, lo que da pie al debate según los distintos intereses.

La creencia y las normas son adoptadas por algunos actores sociales, mientras que para otros actores, estas son obligatorias; así, la arena social mayo es percibida como un espacio que puede ser negociado, surgiendo nuevos conflictos y acuerdos. Las creencias pueden ser imaginadas y rectificadas desde los intereses respectivos. Al ser el sistema ritual de alguna manera un sistema abierto que permite la acción de actores sociales externos a partir de acuerdos, la arena social mayo es también un espacio que permite la negociación cada vez que se lleva a cabo una fiesta tradicional.

Debido a la acción social realizada dentro de la arena social mayo, se mantiene el equilibrio social mediante acuerdos, así como el orden y la continuidad de la tradición; la resolución de los conflictos influye en los intereses de los actores, para garantizar la buena marcha de la fiesta y dar sentido a hechos y situaciones desde la óptica de los involucrados.

Las creencias conforman un cuerpo formal de reglas acatadas por los actores locales, por lo que la resolución de conflictos (disputa de intereses y valores) es primordial para continuar con las acciones del propio ritual y con ello mantener el equilibrio social de la comunidad y la cultura indígena; la religión en la comunidad es un mecanismo de estabilidad social y de resistencia colectiva que ha impedido la transformación, ya que de lo contrario los conflictos, en la coyuntura del ritual pudieran llegar a afectar, objetar las estructuras sociales locales, creando distintos significados para todos los actores sociales externos.

Un dato interesante es que la disputa de intereses y valores dentro de la arena social mayo, mantiene puntos en común respecto de la creencia en santo Patrono, a pesar de existir claras diferencias de cosmovisiones. Sin embargo, la diversidad de intereses y las contradicciones de ideas y valores son factores para que surjan conflictos en diferentes circunstancias y en coyunturas, ya que "La religión se entiende como una instancia heterogénea en la que no todos creen ni practican lo mismo. Sin embargo sus adeptos mantienen una serie de comportamientos y creencias más o menos compartidas que los mantienen unidos a pesar de los conflictos, divisiones, distanciamientos". (Guevara, 2010: 250.) La arena social mayo, como espacio religioso con interacciones continuas, presenta conflictos latentes, con la posibilidad de favorecer cambios.

A su manera, las comunidades indígenas consiguen articular su vida cotidiana sus tradiciones y particularidades culturales con las ideas, saberes e instrumentos que propone la vida moderna, de modo tal que no pocas veces encontramos que los impulsos de la modernidad, lejos de debilitar la cultura tradicional, tienden a exaltarla y a favorecer su resignificación como sustento de una identidad étnica diferenciada, capaz de otorgar a los miembros de una comunidad un sentido de pertenencia, de afirmación y de dignidad frente al desierto de la hiperindividualización y la falta de sentido propios de la sociedad posindustrial. (Utrilla, 2010: 250.)

Las creencias compartidas alrededor de la arena social mayo se presentan en tres niveles estructurales, el primero de ellos es el núcleo de fiesteras, quienes comparten la fe por el santo, el segundo nivel son algunos habitantes de la comunidad que no comparten la fe católica y ven dichos rituales como inapropiados; tal es el caso de algunos habitantes que pertenecen a religiones como el cristianismo, o son testigos de Jehová o protestantes; sin embargo asisten a la celebración por el atractivo de la comida, las danzas y la feria. El tercer eje lo conforman los representantes de la CDI y los actores políticos, quienes no comparten del todo los preceptos yoremes, aunque los segundos tienen integrantes mayos; sin embargo, justifican la celebración haciendo pública su fe en el santo.

Así, la resistencia de los actores sociales locales, sus ideas y discursos son fundamentales para conservar sus antecedentes religiosos y su cosmovisión. Esto se refuerza con la participación de la familia y de la comunidad, y con el uso de la lengua en los procesos rituales, así como en la Cuaresma, esta última como modelo de comportamiento social, que toma algunos elementos de la sociedad moderna para resolver los conflictos que podrían causar cambios drásticos en la estructura ritual y en formas tradicionales.

Las redes sociales conformadas alrededor de la arena social en Sebampo, provocan la movilización de sujetos que comparten información y valores referentes a la vida ritual, con el fin de obtener recursos para la fiesta del santo Patrono, es importante mencionar que los recursos que se negocian, son capitales sociales así como también económicos obtenidos al negociar con las agencias.

Tal es el caso de la intervención durante la fiesta de San Rafael Arcángel en el 2009, la ex secretaria general interina del PRD, integrante de la comisión política nacional, de dicho partido quien representa los intereses de un grupo político. La que apoyó con despensas a las fiesteras durante la fiesta de dicho año, para lograr así una ventaja política.

La intervención por parte del PRD fue propiciada por un mayo de la comunidad primo, de la perredista. La postura es clara ya que es familiar y militante político, aunque hace manifiesta una postura crítica al sistema político ante la cofradía de fiesteras; así mismo, usa el discurso de los valores y conductas rituales tradicionales para convencer a las fiesteras de apoyar al partido político. Ante dicha intervención, las fiesteras dijeron que únicamente aprovecharon la ayuda que la perredista les prometió en otro momento, ya que ninguna ayuda estaba de más, tanto para tener más comida y poder ofrecerla a los oficios y visitantes, como para que el rescate fuera mayor.

Puede ser que en el futuro la intervención de grupos políticos, influya en la organización ritual tradicional para controlarla ya que sus intereses van dirigidos al beneficio económico y a la hegemonía partidista.

Lo anterior ya está ocurriendo en algunos centros ceremoniales mayos del estado, donde hay intentos por cambiar los significados e insertar a los integrantes de las cofradías de fiesteros en nuevos proyectos que implican el control de los mismos y de los símbolos rituales, ya que las relaciones simbólicas pueden ser parte fundamental para el control o dominación de los actores sociales y de sus prácticas. Como respuesta, hay acción social por parte de quienes quieren continuar con las formas tradicionales, con base en sus significados, valores y normas, lo que no ha estado exento de confrontaciones violentas, por el cruce de diferentes formas culturales y de intereses que se manifiestan en el ámbito ritual.

La intervención externa proveniente de grupos políticos introducidos en la vida ritual, tiene como objetivo obtener el control de la iglesia y de una parte significativa de individuos y de recursos económicos. Esto produce forcejeos con el grupo interesado en la continuidad de sus tradiciones. Esas acciones son, de alguna manera, el resultado de procesos sociales negociados para concretar, en un primer momento, una fiesta tradicional llena de significados religiosos, aunque con el paso del tiempo, han aumentado las intervenciones externas desde otros sectores con intereses ajenos a la vida ritual; hablan concretamente de la intervención de algunos partidos políticos.

La incorporación de nueva información y de nuevos marcos discursivos o culturales puede tener lugar sólo dentro de los marcos de conocimiento y modos evaluadores ya existentes, que son reformados por medio del proceso comunicativo. De ahí el conocimiento surge como un producto de interacción, diálogo, reflexión y contiendas de significado, e involucra aspectos de control, autoridad y poder. (Long, 2007: 145.)

La intervención de partidos políticos en la actividad de los centros ceremoniales no se ha presentado en la comunidad de Sebampo, aunque se han dado casos en los que algunos yoris pretenden entrar en la

cooperativa de la iglesia para controlar la vida ritual, lo que ha sido resuelto por los fiesteros y autoridades de la Iglesia, impidiéndoles formar parte de la cooperativa. Para ignorar e impedir la intervención de los yoris cuando éstos tratan de tomar parte en los asuntos religiosos de la comunidad es que los mayos comienzan a hablar en su lengua para de esta forma excluir a quienes no son parte del grupo, como una forma explícita de dejar en claro que la arena social mayo se rige únicamente por sus integrantes.

La intervención de agencias políticas dentro de la iglesia tradicional, ha afectado el sistema ritual de la comunidad de Sebampo, al ser parte estas de un centro ceremonial. Algunas personas comentan que cuando hay conflictos y hechos violentos no van de visita, lo que sí hacen cuando las cosas están en calma. Ellos ven estos problemas como algo desafortunado, que no tienen que pasar, por lo que no se involucran y continúan con sus tradiciones en su comunidad.

Debido a los conflictos en el centro ceremonial del cual es parte la comunidad de Sebampo, durante mi trabajo de campo en la cuaresma del 2013, los fariseos y maestro rezador me comentaron que querían hablar con los fariseos y autoridades de dicho centro para expresarles su apoyo a fin de que dichos conflictos terminaran, argumentando que todos eran un grupo y como tal, debían apoyarse para continuar con las tradiciones. (Testimonios, maestro rezador y jefe de fariseos. Sebampo, Sonora. Semana Santa. 2013.)

Si los actores sociales externos se incorporaran directamente en las formas tradicionales, tendrían la posibilidad de tomar decisiones en las estructuras de la vida ritual, cambiándolas para lograr sus intereses particulares. En la arena social mayo de Sebampo se generan mecanismos para representar y sustentar el contexto religioso mayo a partir del saber ritual, interactuando con diversas agencias antes y durante la celebración, con la intención de conservar y fortalecer su identidad

La arena social mayo además de ser un escenario en el que se expresa la cultura e identidad de dicha etnia también es un espacio donde convergen distintos significados e intereses, debido a la interacción de actores sociales principalmente mayos, sin excluir necesariamente a los no mayos o yoris. Con ello se presentan nuevas relaciones de competencias políticas y religiosas, así como económicas y sociales.

A pesar de inconvenientes económicos, de intereses encontrados y del tiempo invertido durante un año dentro de la cofradía de fiesteros, no se ha debilitado la tradición ya que las redes sociales a partir de los ahijados que año con año engrosan las filas de las cofradías de fiesteros, así como la herencia cultural transmitida a los niños y jóvenes por sus madres y padres fiesteros, son elementos que han propiciado la continuidad. "La colectividad se organiza de manera compleja y el mecanismo que la dinamiza es la memoria colectiva que almacena y procesa la información mediante la fijación de experiencias pasadas que a su vez programa e instruye a la creación de nuevas expresiones." (Vázquez, 2011: 276.)

4.5 Los intereses dentro de la arena social.

Se perciben los conflictos entre quienes tienen los mismos intereses rituales debido a percepciones diferentes o a cuestiones de poder, como es el caso de dos conflictos ocurridos durante la fiesta; el primero de ellos motivado por la falta de información sobre las actividades de los oficios durante la misma, y el segundo, con un danzante de pascola. Interacción social y luchas sobre los significados y símbolos del ritual

que surgen al intentar que otros compartan los mismos significados y proyectos. El hacerlo equivaldría a obtener el control, como ha pasado en otros centros ceremoniales. Adquiriendo así distintos significados y campos acordes para sus intereses. .

Un ejemplo de conflicto a pesar de compartir los mismos intereses rituales, se presentó en la tarde del sábado, mientras trascurría la fiesta. A continuación, cito de mis notas del diario de campo: "Antes de que me diera cuenta de la discusión de las fiesteras y el pascola mayor, vi a un danzante de pascola vestido con ropa de civil, lo que me pareció extraño, ya que más tarde los pascolas realizarían un conti, por lo que le pregunté si ya no iba a danzar; me respondió que no y se metió en la cocina de la parina tercera, que es su esposa; voltee a ver a la esposa y le pregunté si el pascola estaba enfadado; me dijo que no sabía, por lo que decidí acercarme al grupo de fiesteras que se encontraban reunidas a unos cinco metros de donde yo estaba. Al llegar, me di cuenta de que algo fuera de lo común estaba pasando, por lo que me quede parado en silencio para oír lo que estaban diciendo. Así supe que los oficios iban a dejar la fiesta por un malentendido.

4.6 El meollo de la arena social en Sebampo

Las fiesteras y el maestro rezador se reunieron con el pascola mayor, quien se encontraba sentado afuera de una cocina discutiendo, ya que los pascolas habían decidido irse porque no les habían explicado desde el primer día, cuando les dieron la bienvenida, todas las actividades que tenían que realizar los oficios, pues solo les habían dicho que tenían que danzar en el ramadón, pero sin mencionar los contis para recibir a los santos. Mientras esto ocurría el pascola mayor lucía tranquilo escuchando atentamente los argumentos de las fiesteras, quienes explicaban por qué no les habían dicho todas las actividades en las que querían que participaran. Las fiesteras lucían preocupadas y pedían disculpas por la omisión. El maestro rezador se dirigió al pascola mayor hablándole en su idioma, pasaron unos minutos hasta que lo convenció para que el grupo de oficios continuara en la fiesta."

"Luego, el pascola mayor se disculpó con las fiesteras y les dijo que no había pasado nada; les dijo también que aprovechaba el momento para decirles que tomaran como regaño lo que les iba a decir, y viéndolas de una manera muy seria y tranquila, les dijo que se organizaran ya que él no tenía por qué estar gritando desde el ramadón al alawasim por las brasas, el café, el agua y los cigarros, ya que ellas deberían saber cuál era su obligación. Las fiesteras le pidieron disculpas por lo ocurrido y le aseguraron que no volvería a suceder; luego, los pascolas se vistieron de nuevo. Más tarde me enteré de que habían acordado que todas tenían que ayudar, y apoyar al alawasim en el ramadón, aunque de él fuera la responsabilidad."

"Esa noche, afuera del ramadón, vi a un pascola descansando vestido aún con su atuendo de pascola; le pregunte de nuevo el por qué me había dicho que ya no iba a danzar y me respondió que se había enfadado y que esa era la razón por la que no iba a seguir participando en la fiesta, porque las fiesteras no están bien organizadas y que todas opinaban, querían mandar. Me dijo también que hacían muchas cosas mal por falta de organización y que se quedaba, por solidaridad con sus compañeros pascolas y oficios, ya que él los había invitado a participar en la fiesta."

La agencia comparte conocimientos a partir del pensamiento social mayo en la arena social, el que se orienta a concretar un proyecto, evitando cambios drásticos y la pérdida de su tradición así como del status quo en

el futuro, con base en la continuidad de una promesa. Establece así un orden social a partir de adaptaciones y cambios cualitativos en sus estructuras, de acuerdo a un continuo histórico, cultural e identitario.

Un ejemplo claro de la fiesta a un santo, es la historia de una fiestera, una de las tantas historias que cada fiestera lleva en el recuerdo:

Durante la fiesta entrevisté a la parina tercera, quien me dijo que ella y su familia tienen una promesa a San Judas Tadeo ya que su hija nació a los ocho meses de gestación, por lo que le prometieron al santo que le harían su fiesta si la aliviaba. La niña tiene ahora diez años, mismos que llevan haciendo la fiesta al santo; me comentó que, siendo como es de milagroso el santo, también cobra. Así me dijo que un año no tuvieron dinero para realizar la fiesta, por lo que decidieron no hacerla; la niña enfermó muy grave de neumonía y fue necesario internarla. Mientras tanto, el papá se encontraba en su casa sin saber que su hija estaba enferma. Ante la preocupación por no poder hacer la fiesta le dijo a San Judas que no tenían dinero para la fiesta, que les diera los medios ya que ellos tenían la intención de cumplir con su promesa. Mientras tanto, a la madre le dijeron que era necesario trasladar a la pequeña al hospital de Obregón, por lo mal que se encontraba.

Al esposo, en tanto, le hicieron un pedido grande de máscaras, sonajas y coyolis, dándole un adelanto de diez mil pesos, (ya que además de ser danzante de pascola también es artesano). Dinero que él quiso destinar a la fiesta; al mismo tiempo le decían a la madre que ya no se requería el traslado. La pareja interpretó todo esto como un milagro de San Judas Tadeo.

La fiesta a San Judas es por tiempo indefinido, ya que no pusieron fecha de duración, aunque no les importaría que fuera para toda la vida. (Testimonio, parina tercera. Sebampo, Sonora. 2009.)

Otra historia similar es la de la Alpez mayor ya que la promesa es por su nieta, quien nació con un soplo en el corazón, por tal motivo la familia le pidieron al santo que la curara a cambio de realizar la fiesta en su honor.

Así las, relaciones de poder que surgen en la arena social mayo son producto de la capacidad de adaptación de los actores sociales para lograr sus intereses mediante procedimientos tales como el transmitir oralmente las tradiciones a los hijos pequeños, el cumplimiento de la promesa, la inserción en la cofradía de fiesteros por voluntad propia, a pesar del cambiante contexto social.

Las formas tradicionales de la fiesta podrían verse afectadas por las intervenciones externas de agencias como la feria y el baile, que aprovechan la arena social y el espacio sagrado conformado por el ramadón y el solar de la iglesia. Es en esta última donde la feria aprovecha el espacio para instalar juegos mecánicos y puestos ambulantes,

El conflicto se genera cuando se dejan de lado los modos de vida tradicionales y la herencia cultural, ya que las intervenciones carecen de estrategias para que los actores sociales conservan o enriquecen su contexto étnico, histórico, cultural y a su forma de entender la realidad, ya que las intervenciones externas se orientan a la modernidad, al cambio en los modos de vida y a un beneficio económico.

Las intervenciones externas afectan el ritual al incidir en la estructura y en los intereses, en una arena de la que no forman parte o a la que no se les ha invitado. Esto obliga a realizar ajustes en los recursos

naturales, en los aspectos culturales, en las relaciones de poder, los actores locales y externos, y los recursos económicos.

Tal es el caso de la intervención de una feria en los terrenos de la festividad. "Crear espacio para maniobrar implica un grado de consentimiento, un grado de negociación y, así, un grado de poder, manifestado en la posibilidad de ejercer algún control, prerrogativa, autoridad y capacidad para la acción." (Long, 1997: 146.) Los espacios para maniobrar, cuya existencia agregaría proyección hacia el futuro dependen precisamente de las características de las relaciones interculturales. Dichas relaciones brindan visibilidad a la pluralidad. De su naturaleza depende el futuro mismo de la pluralidad cultural ya que no es posible una diversidad marcada por la desigualdad que ha tipificado, a nivel histórico y contemporáneo, la vinculación entre las sociedades nativas y los estados nacionales surgidos de las independencias criollas.

El contexto de las fiestas tradicionales mayo es aprovechado para organizar un baile con el cual se logran recursos económicos mediante la venta de cerveza, hecho que llama la atención de distintos actores sociales. El baile es una actividad recurrente en las comunidades mayo, ya que la gente aprovecha para visitar una fiesta tradicional, ver la danza de pascola y venado, y comer en las cocinas de los fiesteros, pero también aprovechan el baile y la feria para divertirse, ya que son pocas las opciones de entretenimiento en dichas comunidades. Así cada vez que se anuncia un baile por medio de estaciones de radio locales, la asistencia es nutrida, de jóvenes y adultos, además de la constante presencia de yoris alcoholizados, quienes molestan constantemente a los danzantes dentro del ramadón, además de andar a caballo por el solar de la iglesia sin precaución alguna.

La noche del baile, el solar de la iglesia permanece lleno de carros estacionados y de gente, que estorba el paso de los contis y jinankis, además de la presencia constante de niños que se atraviesan entre los danzantes cuando éstos desarrollan los jinankis. Además de aprovechar el baile como una forma de distracción, hay personas que observan las tradiciones, por lo que pasan un tiempo mirando antes de entrar al baile, aunque hay gente, principalmente los yoris, que critica las fiestas tradicionales si éstas no incluyen una feria grande y fuegos artificiales, elementos, desde su punto de vista, son más importantes y significativos.

Otro conflicto es la venta de alcohol, ya que durante las fiestas tradicionales es común ver a los yoris alcoholizados molestando a los danzantes mientras estos se encuentran en el ramadón ejecutando sus danzas. El pascola mayor me comentó que los mayores problemas los crean los cheros, (los cheros en la región son los ganaderos adinerados), porque están drogados y cometen desmanes. Le pregunté si era peligroso que los jinetees se pasearan fuera del ramadón ya que era muy fácil que perdieran el control del caballo, y me respondió que sí, sin mostrar gran preocupación, agregó que lo malo era que cuando veían a alguien que no era del lugar, lo lazaban y lo arrastraban a todo galope.

Antes de cada fiesta tradicional se acostumbra cercar el solar para evitar que la gente se atraviese al paso de las procesiones, precaución que no se tomó, en esta ocasión debido a que los hombres de la comunidad se encontraban ocupados en sus actividades laborales (por la temporada de huracanes se atrasó el tiempo de siembra, lo que provocó que el trabajo escaseara y tuvieran que ocuparse de la comunidad). La escasez de trabajo repercutió en la economía de todas las familias y también en los recursos para la fiesta, por lo que algunas fiesteras no pudieron cubrir la cuota para la fiesta. La cuota era de cincuenta pesos cada

domingo y mil pesos antes de la fiesta. Se organizaron varias reuniones durante la fiesta para resolver la falta de dinero, siempre en un tono amable y de apoyo, tratando de solucionar los problemas todas juntas. Finalmente se logró completar el dinero con apoyo de las familias. La forma de solucionar conflictos entre fiesteras siempre fue mencionando que las cosas iban a salir bien si se hacían con fe.

Los conflictos locales en ocasiones se manifestaban como quejas y malestar por parte de algunos miembros de la cofradía o de la cooperativa de la iglesia ya que el argumento constante fue que no se podía obligar a nadie a realizar su trabajo, ya que es el santo quien recompensa el esfuerzo de cada persona durante la celebración. Por ejemplo, la hija de la **presidenta segunda** de la iglesia comentó entre las fiesteras que estaba enfadada porque el **presidente primero** no había organizado a la gente del pueblo para limpiar el solar, cortar los árboles y cercar el área de la iglesia. Le pregunté por qué querían cercar y me respondió que era porque en las fiestas los yoris acostumbran tomar mucho y molestan a los fiesteros y danzantes; la hija de la presidenta segunda del comité de la iglesia decía que eran cosas que se tenían que haber hecho con antelación.

La alpe mayor me comentó que faltaban hornillas para atender a los invitados, además de cercar el solar. Las hornillas no están completas ya que deberían ser dieciséis; igual que el número de fiesteras y sólo tenían nueve hornillas para atender a todos los invitados; la razón era que solo había nueve. La disminución en el número de fiesteras en Sebampo las fiesteras comentan que se ha debido primero al fuerte gasto y segundo porque como cada año solo se entregan nueve rosarios, siguen estando la cofradía de fiesteras incompleta. La alpe mayor siguió preparando el desayuno mientras me comentaba que, para obtener recursos económicos además de la cooperación de 50 pesos, el comité de la iglesia planeó realizar un baile donde las entradas serían para la iglesia. Más tarde, entrevistando a la secretaria de la iglesia, esta me dijo que era la primera vez que se hacía tal cosa, ya que la iglesia no tenía dinero. La alpe mayor me comentó que habían tenido problemas porque la delegada quería hacerse cargo para quedarse con el dinero. Me dijo además que la delegada no ayuda a los pobres, pues había revocado cinco órdenes para construir casas a los más necesitados de Sebampo, y había dado esa ayuda a sus familiares.

Para el baile del año 2009, las fiesteras y autoridades de la iglesia gestionaron con el gobierno de Etchojoa el evento del baile, a fin de aprovechar las ganancias para realizar mejoras en la iglesia y cubrir algunos gastos de la fiesta. El conflicto se presentó porque, de manera anticipada, la delegada étnica de la comunidad organizó el evento sin consultarlo con la cooperativa de la iglesia, y decidió darles solo una parte de las ganancias; por lo que el presidente de la iglesia le dijo que ese dinero no alcanzaría a cubrir los gastos de las despensas para los visitantes de Etchoropo, Baynorillo, Sinahuiza, Etchojoa y San Antonio, así como para el pago de los oficios. Ese año, la iglesia contaba con el fondo de las cuotas, pero este era insuficiente.

La delegada les daba una cuarta parte de la venta de cervezas, el presidente de la iglesia, no lo aceptó y decidió hacer una reunión con el pueblo para discutir el problema. Finalmente acordaron ir con el secretario de Etchojoa, quien los atendió, quitándole la anuencia a la delegada con el argumento que esta había ido con él para pedir la anuencia sin tener un acuerdo con el pueblo.

El secretario estableció que antes se tenía que hablar con el pueblo y con la gente de la cooperativa de la iglesia, por lo que a ellos se les dio la anuencia firmada por el secretario de presidencia y por el presidente

de la iglesia. La anuencia establecía el inicio del baile de las 8 pm a las 2 am, así como el permiso para la venta de cerveza. Así mismo, cada evento requiere de vigilancia, pero los elementos de policía que estarían a cargo de la seguridad, no se incluyeron en la anuencia, y solo se hizo un acuerdo verbal.

La vigilancia durante la fiesta fue otro tema de conflicto ya que el presidente de la iglesia pidió al secretario que no mandara muchos elementos de policía, lo que fue aceptado por el secretario, pues en Sebampo hay tres policías; el comandante de policía de Sebampo mando doce elementos con el argumento de que se requerían más policías para cuidar el solar de la iglesia, las salidas y las entradas de la comunidad. El conflicto se dio porque el comandante, a pesar de que el presidente de la iglesia pidió que sólo mandaran de Etchojoa tres elementos de policía más los tres de Sebampo, a fin de ahorrar dinero, ignoró su petición y argumentando que los elementos le habían sido enviados aunque fue él quien los solicitó.

Dígame ¿Qué pasó con la delegada? "La delegada ya salió del conflicto. Luego de que se firmó la anuencia; el secretario de la iglesia le pidió que no se metiera en los asuntos del comité de la iglesia, ni en el evento del baile. El baile era del grupo; el grupo organiza el baile, contratado por el comité de la iglesia. El grupo se paga con las ventas de los boletos; ya la cooperativa no se mete y la cooperativa se quedaba la venta de la cerveza. Se fue el dinero en pagar 200 pesos a cada policía, seis de Sebampo y seis de Etchojoa. Finalmente, alcanzó para cubrir los gastos con la venta de cervezas y las cuotas de los domingos; no sobró ni faltó dinero.

La delegada cumplió sus tres años y dejó el cargo, ahora quedó como delegado el comisario, elegido por el pueblo, aunque este año lo puso directamente el gobierno municipal de Etchojoa; no hubo votación. Llegó con el nombramiento desde la presidencia, el pueblo no se opuso; sólo se dejaron escuchar los comentarios de descontento, aunque se expresaron en la presidencia. Finalmente lo aceptaron. Sus funciones son gestionar la reparación de la bomba del agua cuando se descomponen, además de resolver los problemas; en la fiesta tiene que ver qué hace falta". (Testimonio, ex presidente de la iglesia. Sebampo, Sonora. 2010.)

La intersección de agencias dentro de la arena social de Sebampo durante la fiesta del 2009, fue enfatizada por distintos intereses. Así la presencia de algunos actores sociales dentro de la arena se da para aprovechar la coyuntura; por ejemplo, en el 2009 la delegada de la comunidad no ayudó con la celebración de la fiesta, no solicitó recursos ni despensas en el palacio municipal. Lo anterior no fue causa de conflictos ya que las fiesteras no están sujetas a las ayudas; más bien concentran sus esfuerzos y trabajos en el cumplimiento de la promesa. Por otro lado, el conflicto surgió por la disputa del baile.

4.7 Las confrontaciones de los actores sociales en la arena social

¿Continúan los problemas con la delegada? "No, la delegada es yori asiste a la fiesta porque es creyente, no tiene ningún problema, se siguen viendo y halando como si nada". (Testimonio, ex presidente de la iglesia. Sebampo, Sonora. 2010.)

Dígame ¿cuáles fueron los gastos para la fiesta? Tres mil pesos en fondo, 2500 prestados por un rico; otro muchacho prestó 500. La delegada quería dar 1500 del baile, a pesar de que le explicamos el gasto que se requiere para la fiesta, la delegada dijo que ella nos iba a dar lo que ella quisiera ya que ella también tenía que pagar a los policías y la anuencia que cuesta 500. Los policías 200 a cada uno, más los gastos; focos, hielo, etc. La venta de cerveza alcanzó para esos gastos y el dinero prestado no se cobró interés en el préstamo. Los oficios finalmente fueron pagados por las fiesteras, de hecho así se hace".

Y sobre la feria ¿Qué me puede decir? "La feria en la fiesta del 2009, llegó sola, no paga anuencia, se pide permiso al comisario o al presidente de la iglesia. Ese año me pidieron permiso a mí, pagando una cuota de doscientos pesos por los dos días sábado y domingo. Este año lleva ya quince días la feria. No sé cómo fue el acuerdo, pero en el 2009 pago 600 por una semana un pago único ya que la feria es manejada por una sola persona. El responsable de la feria me buscó para pedir permiso de trabajar a cambio de dar un dinero para los gastos de la iglesia. El día que se fue pagó seiscientos pesos con lo que se pagó la luz de la iglesia, cuota que no fue acordada sino que fue voluntaria; la luz es la que se gasta en la iglesia, la luz de la feria la toman de los postes.

Dígame, ¿Cómo solventaron los gastos para la fiesta del 2009? "Un año antes de recibir la fiesta, las fiesteras comienzan a juntar dinero para que cuando sea el día que reciben la fiesta ya tengan fondos, para prevenir si no hay trabajo por las lluvias, para no preocuparse de cómo pagar a los oficios. Hay fiesteros que tienen animales y tierras que les generan ganancias al venderlos, con lo cual pueden sustentar los gastos de la fiesta; de igual manera la promesa es una parte importante para hacer el sacrificio. Cuando les falta dinero piden prestado a los ricos, quienes en ocasiones donan el dinero doscientos, trescientos pesos o hasta quinientos. En el 2009 un rico regalo mil pesos cuando fueron a pagarles los dos mil quinientos pesos les dijo que les regalaba mil pesos de esa deuda, otro muchacho mando quinientos y otro trescientos pesos para ayudarlos. El señor que regalo los mil pesos es dueño de terrenos en la comunidad, acompaña a los fiesteros, se llama Fito Elizondo, es de Huatabampo; va a las cocinas a comer y platicar con las fiesteras, los apoya con pipas de agua o lo que haga falta. Los otros dos muchachos viven en los campos de cultivo, y son; no son de Sebampo, uno es de la sierra de Álamos y el otro es de Masiaca. Los mayordomos están al tanto de la siembra cuidan los campos, y también asisten a la fiesta. A los siérrenos les gusta la tradición." (Testimonio, ex presidente de la iglesia. Sebampo, Sonora. 2010.)

A pesar del manejo de recursos y de significantes en la arena social mayo, el negociar el espacio es principalmente por una ganancia económica, ya que lo importante de la arena social es que conforma un escenario para la expresión cultural. El manejo de recursos y de redes sociales formadas alrededor de la arena social con información y valores rituales mayos, provoca acciones y crea recursos para la fiesta del santo patrono, por compromisos sociales y religiosos, los que a lo largo de cuatro años de trabajo de campo, he podido identificar como los mecanismos principales que han dado continuidad a la tradición.

Gracias a la acción de las fiesteras de Sebampo la tradición no se ha subordinado al contexto moderno pues se elaboran discursos y acciones tendientes a resolver problemas y evitar confrontaciones con otros actores.

La confrontación de los actores sociales en una arena social pasa por procesos de conflicto que crean nuevas formas de organización, entendimiento y poder.

La tradición, a pesar de los inconvenientes económicos y del tiempo invertido durante un año en la cofradía de fiesteros, no se ha debilitado, gracias a la conformación de redes sociales, elemento que ha propiciado la continuidad. "La colectividad se organiza de manera compleja y el mecanismo que la dinamiza es la memoria colectiva que almacena y procesa la información mediante la fijación de experiencias pasadas que a su vez programa e instruye a la creación de nuevas expresiones." (Vázquez, 276.)

La justificación para las intervenciones externas dentro de la arena social mayo radica en que son una estrategia, que posee dos aristas, la primera consiste en relaciones interpersonales construidas como fuentes de recursos y condicionamientos. La segunda desde un interés por re configurar la organización social, cultural, religiosa y política, en un escenario definido por un proceso de dominación. Sin embargo, esta última no es razón una ética o moral que justifique su influencia para incidir en la arena social mayo.

Los actores sociales locales son quienes poseen el control de la arena social mayo, así como la decisión de gestionar o no con agencias y actores sociales externos, evitando así una influencia contraria a los valores de la tradición debido a las limitaciones que pueden tener los actores sociales externos sobre el contexto ritual, controlado y administrado por los yoremes. Así se evitan cambios en la estructura y en los modos de vida de los actores sociales locales. Es imprescindible que si no se pueden evitar las intervenciones externas como lo apunta Long, si es importante se eviten las relaciones de dominación, mediante el control de la arena social mayo en manos de los actores sociales locales bajo sus propias reglas, intereses y conocimientos, en una lógica de respeto a las diferencias, fuera de prejuicios.

El control de la arena social a partir de los conflictos con las agencias que intervienen en la celebración, no representa, al parecer problemas, ya que los actores locales tienen claro el por qué permiten y cómo controlar estas intervenciones

Sin embargo, los conflictos ocasionados dentro del grupo con sus iguales parecen tener más importancia, ya que además de existir elementos religiosos, culturales y étnicos, hay en juego elementos afectivos y de interacción los que por pertenencia e identidad. Estos elementos son de gran importancia, ya que han impulsado su continuidad cultural y de comunidad.

Por ejemplo, al terminar la segunda novena de los muertos en Sebampo, las fiesteras permanecieron en la iglesia. Lo más que llamó mi atención ese día fue que, después de la novena las fiesteras platicaron, con el maestro rezador sobre los incidentes con los pascolas durante la fiesta a San Rafael; antes de comenzar la novena, el maestro rezador me dijo que el jefe de la iglesia le había comentado que la delegada étnica no quería que la fiesta saliera bien, ya que ella quería hacer el baile. El maestro consideró que fue por esa razón que se presentaron los problemas con los pascolas, y agregó que "el mal también es poderoso".

Durante la conversación, dijeron que se sentían muy confundidos con la actitud del pascola ya que, en lugar de ayudar a su esposa, se dedicó a crear conflictos entre los otros pascolas y los fiesteros; más tarde le pregunté al alawasim mayor qué había pasado con el danzante, me dijo que los había acusado por menospreciarlo, ya que él quería recibir a uno de los santos (Santísima Trinidad) y eso le correspondía a todos los pascolas. Lo anterior provocó una situación tensa ya que las fiesteras, al tener la responsabilidad de cumplirle al santo y se preocupaban porque las cosas no salieran bien, nos dijo que ella tenía el presentimiento de que algo iba a salir mal, nos dijo que le dolía el corazón y que presentía algo malo, pero sabiendo que todo saldría bien si tenía fe, no se involucró en las discusiones, porque no servirían para nada

Es así que la cohesión étnica, afectiva e identitaria ha permitido conservar una identidad a partir de las manifestaciones culturales y rituales, manteniéndola así fuera del control de los yoris y de agencias externas, utilizando a estos últimos como un medio para concretar un fin, fortaleciendo así los lazos internos como una unidad tradicional.

CONCLUSIONES

Lo hasta aquí dicho da cuenta de las percepciones de la estructura ritual y religiosa mayo a partir de procesos históricos que cumplen con la estructura social y religiosa, al ajustarse al tipo de sociedad, sin contraponer sus valores, lengua, espacios simbólicos y centros ceremoniales, dotándolos así de características particulares a pesar del paradigmático contexto Yori y de las formas impuestas por la sociedad moderna que han influido en la comunidad.

Las fiestas tradicionales, las formas simbólicas, la organización ordenada de la cofradía de fiesteros y la arena social son los elementos que dotan de estabilidad y sentido a la comunidad, partiendo del profundo concepto de religiosidad que representa la permanencia identitaria. La reivindicación étnica se presenta a partir de la arena social mayo y se manifiesta de manera individual y colectiva, entendida como un proceso social que legitima la pertenencia al grupo.

Las condiciones de la arena social mayo permiten la articulación de los cambios socio-culturales presentes en el contexto estatal, adaptándose para seguir existiendo. Concluyendo, la arena social mayo es un sumario complejo, un proceso religioso que involucra a la vida comunitaria y a la dinámica social, al ser un mecanismo de reconocimiento con un sistema cosmogónico organizado a través del conocimiento cultural allegado históricamente, una realidad conferida de cualidades y experiencias que dotan de identidad a la sociedad mayo. Por tanto, esta última es una clasificación social conformada por experiencias, significados y sentidos representados en sus tradiciones religiosas, las determinan las formas de actuar, pensar y existir, presentes en la arena social mayo y en su sistema ritual, para dar vida a sus tradiciones y conformar así un fenómeno identitario.

Como conclusión, la arena social de negociación ética integra y conforma un proceso socio-cultural desde una herencia prehispánica que expresa el reconocimiento y el respeto de su derecho cultural, y posibilita la autoidentificación de los actores sociales Yoremes, al asumir éstos características, símbolos y elementos culturales a fin de conservar su identidad y territorio, lengua, historia y tradiciones, para asegurar su permanencia y reintegración social.

La arena social mayo está sustentada en principios simbólicos, por lo que representa un sistema de ideas que articulan lo moral, lo político, las redes sociales y los sistemas de cargos como un espacio lleno de significaciones no necesariamente compartidas por todos los actores involucrados, pero muy significativas para los mayos que pretenden preservar sus manifestaciones culturales.

De la misma forma, el perfil religioso de la arena social mayo supone la reivindicación étnica de la cultura y la religión; responde así mismo a elementos económicos y políticos que plasman las diferentes intenciones de cada actor social respecto de la construcción y transformación de la sociedad mayo en la interacción continua, aprovechando el espacio de la arena social.

Es un hecho que la fiesta patronal, no se contrapone a los actores sociales externos y a diversos elementos de la modernidad. Ocurre que las nuevas relaciones sociales crean conflictos entre la tradición y los nuevos elementos en juego dentro de la arena social mayo. Así, la particularidad de ésta consiste en que propicia y legitima sus manifestaciones culturales ante distintos modelos propios de una sociedad con diferentes rasgos culturales, a partir de la cofradía de fiesteros. Pudiera ser que las formas tradicionales cambien en el futuro, debido a la intervención de una cultura mestiza dueña de distintos valores e ideologías, con beneficios particulares, los que están fuera de los parámetros de la identidad mayo.

Es importante mencionar que los mayos, desde los tiempos previos a la conquista, demostraron ser una sociedad diferente; el proceso histórico ha modificado e impactado su organización social, económica, política y religiosa. Esta tesis presenta algunos de los elementos más significativos que ayudarán a explicar los cambios que han ocurrido en el mundo mayo.

Al perder algunas características de su organización además de la tierra y de los cambios en sus estructuras, los mayos han podido subsistir gracias a su capacidad de adaptación. Así, la identidad es recreada en las festividades como el fundamento de la persistencia étnica y cultural de los mayos. A pesar de las intervenciones externas sufridas a lo largo de la historia, los actores sociales locales han podido crear una dialéctica para coexistir con otras formas o estructuras, a partir del fundamento de su fe, es decir, desde sus motivaciones individuales y colectivas, actuando con base en sus condiciones, herramientas y recursos para cumplir con sus ideales, para crear así un núcleo que sostenga su identidad.

La identidad y la persistencia son sostenidas por las fiestas a partir de contextos cambiantes, dependiendo de las intenciones de los actores sociales, quienes representan intervenciones externas. Por esta razón, la investigación muestra la percepción y el control que tienen los actores sociales locales de la arena social, al sostener una dialéctica ante cualquier interés distinto, evitando así confrontaciones. Al asumir la identidad mayo desde su ethos, la fiesta los remite a la diferenciación de los otros, siendo la arena social mayo un espacio cíclico donde se comparten los significados, valores, e intereses, que dan cuenta de un ethos en particular, como una comunidad con una visión del mundo sustentada por un sistema de signos religiosos, mismos que representan el mundo sagrado y sobrenatural mayo: éstos, además de reafirmar la estructura de la comunidad, dan también forma a su identidad.

Por lo tanto, la fiesta patronal de Sebampo permite establecer relaciones significativas dentro de un campo estructurado a partir de reglas, intereses y significados específicos, mismos que generan una estructura ritual que ha ayudado a generar una percepción de identidad con características particulares desarrolladas en los tres procesos históricos abordados en el segundo capítulo de esta tesis.

Otro elemento que ha permitido a los mayos el control de la arena social y por consiguiente la consolidación de la fiesta, es el padrino y la promesa, los que han permitido la preservación y continuidad de las tradiciones al ser elementos fundamentales en la vida ritual mayo que propician el apoyo social y la conservación de su identidad.

Para concluir, el elemento ritual de los pobladores de Sebampo está siempre presente, aunque no solamente está relacionado con la celebración de las fiestas tradicionales, sino también con el cumplimiento de reglas

sociales y religiosa, como la estructura que se aprende durante el ritual de paso mayo, que se representa durante la Semana Santa y las cruces en los solares, elementos ligados con la cotidianidad de los pobladores de cualquier comunidad tradicional de México.

La vida en Sebampo también se relaciona también con creencias míticas, reflejadas en las pláticas cotidianas de los núcleos familiares, en la trasmisión oral por parte de los ancianos y padres de familia, en el campo, con los amigos, etc. Éstas son actitudes y acciones representadas día a día por quienes comparten códigos culturales y símbolos rituales, manifestados en cada una de las acciones realizadas, tanto dentro como fuera de la arena social; son actitudes y acciones legitimadas por la creencia en una cosmovisión particular, que se nutre de circunstancias, contextos, coyunturas y cambios tecnológicos para continuar vigente.

Las adaptaciones de las que hablé en párrafos anteriores pueden tener varias interpretaciones, a partir de cada investigador que desee conocer un amplio y complicado ritual mayo. Desde mi punto de vista como investigador, probablemente falten elementos que puedan explicar el por qué sobrevive una fiesta tradicional sin tener que romper con la modernidad. Como investigador, llego a una primera conclusión: existen valores religiosos axiomáticos; es decir, la creencia en los santos hace que coexistan la vida ritual y la social en la comunidad. Con el paso del tiempo, podrían cambiar los campos sociales, las arenas, los actores sociales, las coyunturas, las tecnologías. Lo que continuaría igual serían los valores religiosos tradicionales y, con éstos, las celebraciones de las fiestas.

Un análisis de los valores religiosos tradicionales puede explicar por qué la fiesta de San Rafael Arcángel continua viva, apoyada en la cofradía de fiesteros, y en la fe que mueve al grupo.

Así mismo, la fe que mostraban las fiesteras, a sus familiares y amigos, cuando les preguntaba por qué hacer un fuerte gasto, en ocasiones hasta perder el trabajo, para poder asistir a las reuniones dominicales, novenas y demás actos litúrgicos. Se requiere de fe para invertir esfuerzo, tiempo para enfrentar un sinnúmero de adversidades y problemas que se presentan durante la preparación de una fiesta tradicional.

Las respuestas fueron en general que lo hacían como pago al santo, por haberles concedido un favor, generalmente por problemas de salud, o por algún miembro de la familia, que dejó el estado para buscar mejor suerte en otro lugar de la República Mexicana, o en alguna ciudad de los Estados Unidos.

Los testimonios durante mi trabajo de campo en comunidades mayos de Sonora y Sinaloa, así como el haber formado parte de los fariseos durante la Semana Santa de 2011, fueron experiencias que me enriquecieron en lo personal y en lo profesional. Pregunté a los fariseos por qué participaban en la campaña, siendo ésta tan dura, y las respuestas de los jóvenes que "Dios nos mueve para continuar en la campaña, aunque esté cabrón Él sufrió más; por qué no he de sufrir un poquito, sí él sufrió un chingo por nosotros" (Testimonios, fariseos, Sebampo, Sonora. 2011.)

Valores sociales relacionados con la Semana Santa son los que sostienen la vida ritual en las comunidades tradicionales mayos de Sonora. Esto constituye un reto profesional para continuar conociendo los valores sociales arraigados en la comunidad por medio de la celebración, misma que a su vez preserva las tradiciones religiosas y sociales que gobiernan el mundo mayo actual.

Considero que el factor más importante para la conservación de las tradiciones en Sebampo es la organización social y religiosa, las fiestas patronales, las velaciones, las novenas, el amarre, el rescate, las danzas, la música, la lengua; un elemento que considero dominante para la reproducción ritual es la educación en casa, donde se enseñan los valores sociales y religiosos de su comunidad, ya que la institución familiar es la misma que da vida a la cofradía de fiesteros. A su vez, las familias continúan enseñándoles las tradiciones a sus hijos y nietos, afanados en que comprendan el significado simbólico de sus valores sociales y religiosos como comprender que la fe en Dios y en los santos, hace posible cualquier cosa, así como para concretar una celebración y una promesa. Las fiestas tradicionales mayos tienen lugar en contextos como el de Sebampo, lo que propicia las intervenciones externas; sin embargo, continúa funcionando desde los preceptos mayos, ya que funciona como un sistema propio de símbolos y significados.

Las intervenciones externas seguramente continuarán presentándose; tal vez los fiesteros continuarán tomando las medidas necesarias para continuar controlando la arena social, sin necesidad de impedir dicha intervención, ya que la ayuda nunca está de más. Los participantes mayos justifican a los actores sociales externos que quieren modificar la tradición, argumentando que no conocen sus tradiciones, por lo que las fiesteras se apegan a las manifestaciones culturales y de fe en una comunidad tradicional, como en cualquier otra comunidad de México.

Finalmente, considero que el haber utilizado un marco conceptual como el de Long me ayudó a responder la pregunta central de esta tesis, ya que el autor sostiene que las intervenciones externas no necesariamente producen cambios radicales en la acción social; un elemento que impide que esto suceda es el modelo organizativo mayo, profundamente ligado a su contexto histórico, elemento que el autor contempla en su análisis.

Es decir, la tradición está legitimada por la fiesta, por lo que ésta debe salir bien, con el apoyo, la dedicación y por la fe de las fiesteras y sus familias. Podemos hablar de conflictos en la arena social mayo, como que el presidente de la iglesia no gestionó recursos de la CDI para la fiesta de San Rafael Arcángel; sin embargo, para las fiesteras no fue tal. El que la comunidad no contara con las dieciséis fiesteras que deben participar, no fue problema; que no se cercara el solar de la iglesia tampoco lo fue que una Delegada del PRD les regalara despensas y pidiera sus votos, tampoco fue un conflicto; que el dinero para la fiesta se juntara después de lo planeado por las fiesteras, tampoco resultó un problema. Lo que las fiesteras sí resintieron fue que los oficios se sintieran ofendidos y estuvieran a punto de dejar la fiesta; lo que también fue de alguna forma un conflicto, así como que la delegada étnica les deseara el mal durante la fiesta. Ante estos acontecimientos, las fiesteras afirmaban que la fiesta no se detendría, que debían de cumplirle al santo; "todo iba a salir bien si se hacían las cosas con fe". Es así que la contienda se da para defender un espacio ritual, para cumplir con su fe y seguir manteniendo el orden de la comunidad, ya que la arena social mayo, controlada por ellos mismos, no se interesan en las relaciones de poder, sino en las cuestiones sociales y del huya ania.

Las relaciones de poder, más allá de la fe, se dan en cualquier acción social, y se presentan también en las celebraciones mayo del estado de Sonora. Sebampo no podía ser la excepción; sin embargo, las relaciones de poder a partir de la fe constituyen un fenómeno que se representa de manera sutil, ya que es sabido en la región que los yoris critican a los fiesteros mayos, diciendo que gastan grandes cantidades de dinero,

que en ocasiones no tienen, para realizar una celebración tradicional en vez de usar ese dinero para la alimentación y otras cosas que requieran las familias de las fiesteras. En Sebampo no escuché este tipo de crítica por parte de ningún yori; lo que llamó mi atención fue éstos muestran empatía con la celebración del santo, ya que algunos de ellos también le han pedido favores colocando cirios en la iglesia y asistiendo a las novenas. Los yoris reconocen el esfuerzo y el fuerte gasto que realizan las fiesteras y sus familias durante las fiestas tradicionales.

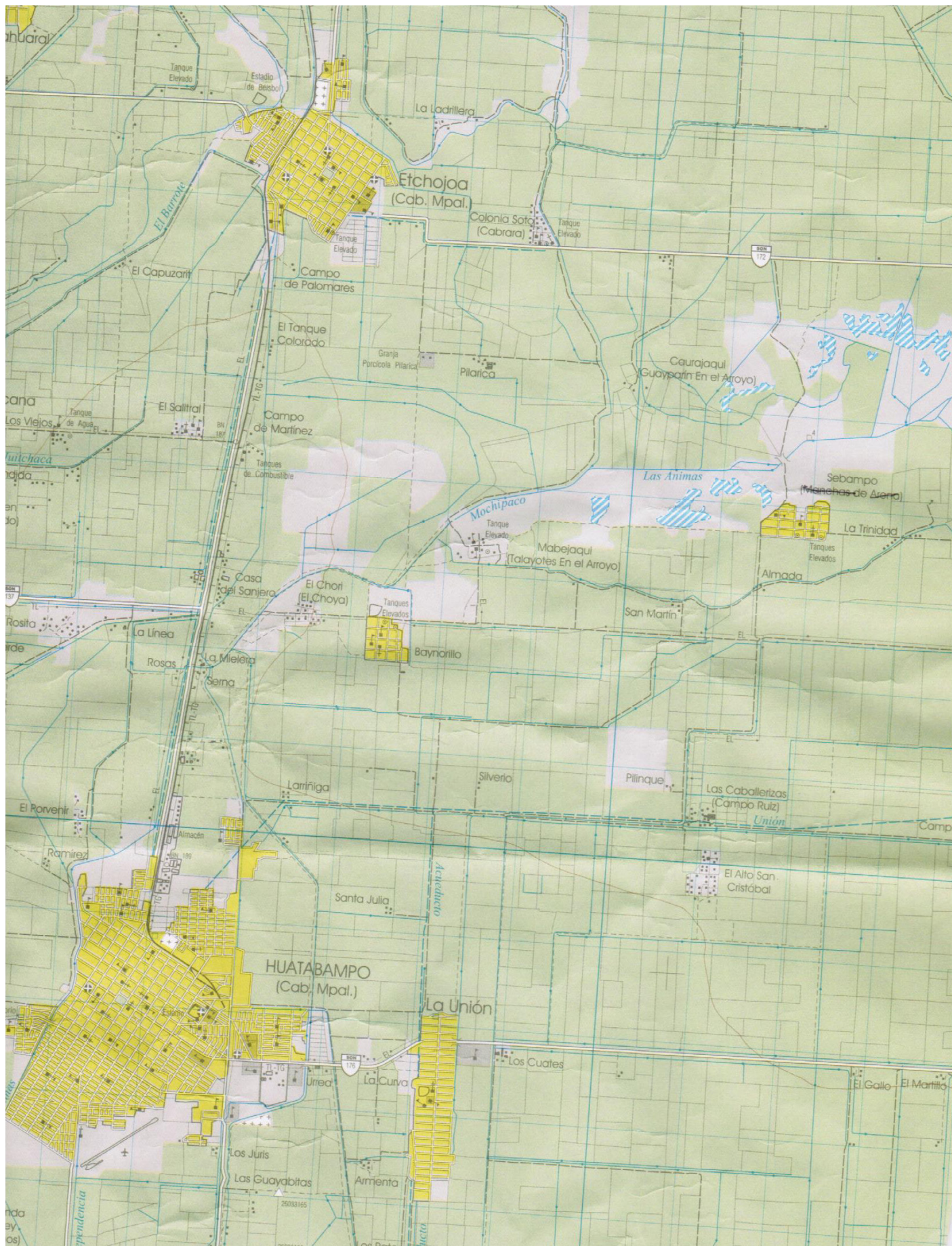
Las críticas giran más en el sentido de que tan bueno es el venado que va a bailar en la fiesta, si el cocido va a tener buen sabor, si las fiesteras quemaran torito, si asistirá mucha gente; si en el baile tocará un buen grupo, si habrá muchos borrachos, si la feria será atractiva. Otras personas, especialmente los yoris que viven en Sebampo, critican la organización de las fiesteras las decisiones que toman éstas con respecto de la celebración del santo. Luego de la crítica, tratan sutilmente de ser considerados en la organización de las fiestas. Sin embargo, cuando esto sucede, las fiesteras hablan únicamente en lengua mayo, para excluir a los que no la hablan y a quienes no portan un rosario.

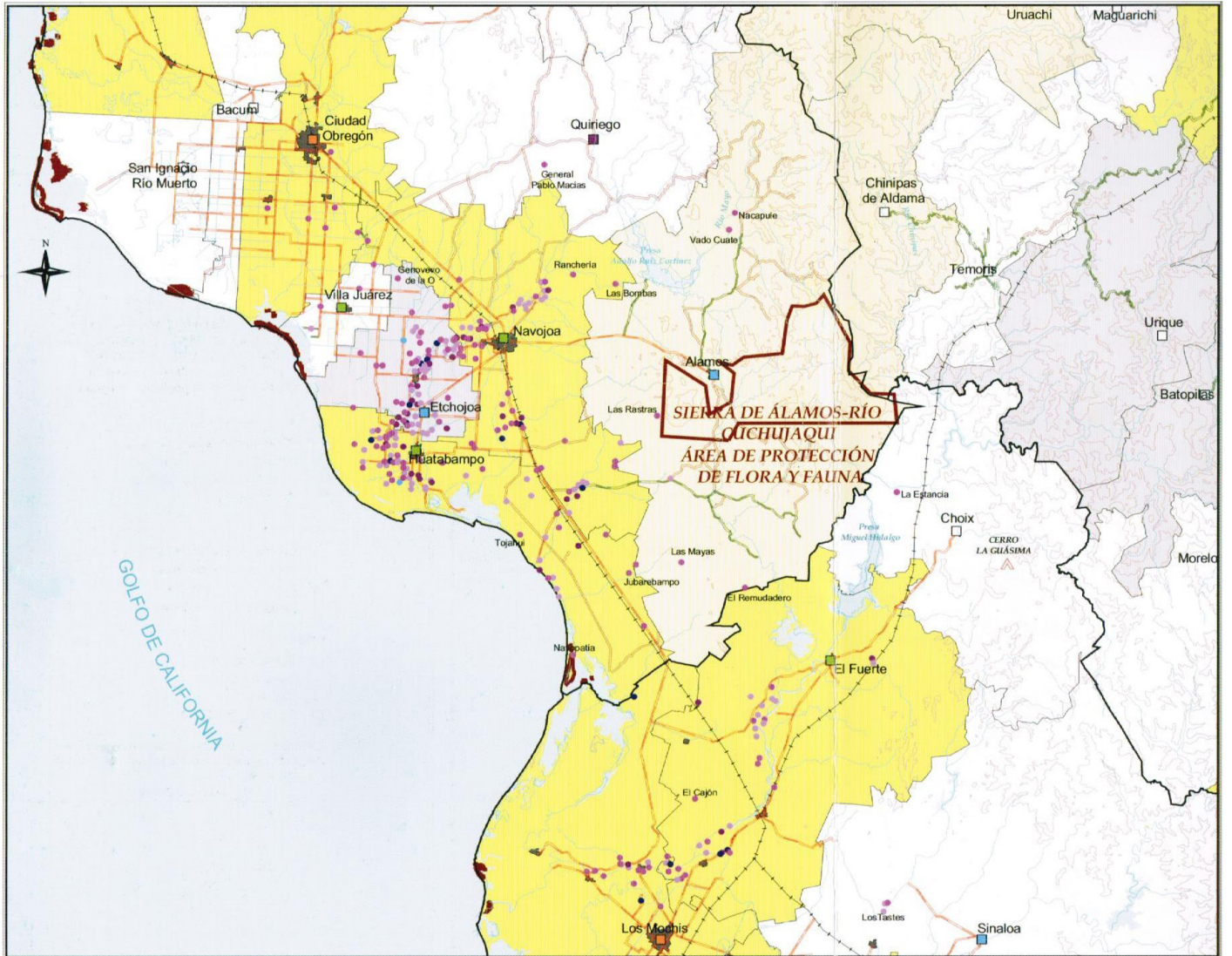
Algunos de los discursos que pudieran manejar tanto yoremes como yoris sobre la fiesta. Algunos yoris de Sebampo, critican a los mayos por el gasto que hacen para realizar las fiestas y los yoremes manejan un discurso distinto al ponderar la importancia de la religión que practican y el valor del sacrificio para sacar adelante su promesa.

Durante el trabajo en campo advertí que este es el discurso de los fiesteros, por parte de los yoris de Sebampo algunos dicen que sí es mucho el gasto pero no hacen una crítica sino que comentan que los fiesteros hacen muchos sacrificios para juntar el dinero y que por la temporada de huracanes que coincide con la fiesta de San Rafael no hay trabajo en las tierras lo que hace más difícil el juntar el dinero. Otras opiniones de yoris de otras comunidades, ellos buscan la feria para divertirse más allá de hablar de la fiesta o de los gastos que realizan los fiesteros.

ANEXO DE FOTOGRAFÍAS

ANEXO 1





Fuente: CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII Censo general de población y vivienda, México, 2000.



Fuente CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII CENSO general de población y vivienda, México. 2000

ANEXO 2



Tres José y tres María. Sebampo, Sonora 2010

ANEXO 3



Fiesteras, maestro rezador, tambulero. Bienvenida a oficios. Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 4



Cruz de descanso. Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 5



Tambulero guiando a los oficios, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 6



Saludo de bandera, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 7



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009



Fiesteras, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 8



Danzante de pascola, Sebampo, Sonora 2009



Músicos de pascola, Sebampo, Sonora 2009



Danzantes de pascola, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 9



Danzante de venado, Sebambo, Sonora 2009

ANEXO 10



Danzantes, rezadores, Sebampo, Sonora 2009



Músico de tambor y flauta. Sebampo, Sonora 2009



Primer altar de músicos, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 11



Son del Canario, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 12



Arpa, Sebampo, Sonora 2010



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2010



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2013



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2010



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2013



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2013



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2013



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2009



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 13



Músicos de venado, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 14



Cocinas fiesteras previo a la fiesta. Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 15



Ramadón, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 16



Cocina fiesteras, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 17



Visita al Calvario. Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 18



Bienvenida oficios, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 19



Primer día de danzas, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 20



Sexteos, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 21



Víspera San Rafael Arcángel, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 22



Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 23



Rescate, Sebampo, Sonora 2009

ANEXO 24



Fin de la fiesta, Sebampo, Sonora 2009

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Martínez, Víctor. En: Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época. Enero-Marzo de 2005. "Música tradicional y popular en México".
- Adams N., Richard. Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala. UAM I. México. 2005.
- Alvarado Solís, Neyra Patricia. Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Pápagos, Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 2007.
- Ayala Partida, Óscar Santiago. La tradicional fiesta de San Juan. Instituto Sonorense de Cultura, Programa Editorial de Sonora. Hermosillo. Sonora. México. 2006.
- Barabas, Alicia. "Utopías indias. Movimientos socio religiosos en México". México. 2002. En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas. (Coord.). *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. CONACULTA. México. 1998.
- Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.). Visiones de la diversidad relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual. Volumen I. INAH. México. 2005.
- Bartolomé, Miguel. Coordinador. *Diálogos con el territorio. Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México*. Serie ensayos. INAH. México. 2003. Diálogos con el territorio.
- Padre Beaumont Pfeifer, David Joseph. Catecismo mayos. Nuestra espiritualidad propia, nuestro Salvador Jesucristo, nuestra iglesia católica. Hermosillo Sonora. 2003.
- Beatriz Utrilla Sarmiento, Diego Prieto Hernández. Coordinadores "Tradición y pluralidad religiosa en comunidades Otomíes de Querétaro". En: *Los dioses el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer. Coordinadores. Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio. INAH. 2010.
- Conteo de población Inegi, Sonora, 2010" en <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=26>. Accesada 13 de febrero de 2015.
- Crumrine. Citado en: Bartolomé, Miguel. Coordinador. "Diálogos con el territorio. Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos". INAH. México. 2003. "Entre el pueblo y el monte territorialidad simbólica entre yaquis y mayos". José Luis Moctezuma/María Eugenia Olavarría/Hugo López De la Vara, Armida. "Sonora vientos prósperos sobre el desierto". Monografía Estatal Secretaría de Educación Pública. México. 1992.
- Durkheim, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Editorial Colofón. México. 1991
- Enríquez Licón, Dora Elvira "Secularización de los pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias", 1767-1890. En: *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*. El Colegio de Sonora. Comp. Esperanza Donjuan Espinoza, Dora Elvira Enríquez

Licón. México. 2010.

Figuroa, Alejandro. Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Culturas Populares. México. 1994.

Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas. Gedisa Editorial. Madrid. 1973.

Germán, José Luis. Lombardo Ríos. Otros. Génesis y Desarrollo de la cultura mayo de sonora. Instituto Tecnológico de Sonora. Cd. Obregón, Sonora. México. 1987.

Gilberto Giménez. Identidades Sociales. Consejo Nacional para la Cultura y las artes/Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones. Dirección General de Vinculación Cultural. México. 2009.

Gruzinski, Sege en: Miller G. Arthur. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Carmen Bernad compiladora, Sección de obras de historia. Consejo Nacional Para la Cultura y Las Artes. FCE. México 1994.

Harris-Clare, Claudia /Gerardo Conde Guerrero. "Territorialidad y centros ceremoniales Guarijíos". En: Bartolomé, Miguel. Coordinador. Diálogos con el territorio, Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos. México. 2003.

Harriss-Clare y Conde. "Los pascolas, (pahko O ola) "el viejo de la fiesta." 2003.

José Antonio Cruz Rangel. Dimensión Antropológica. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Año 13. Vol. 36, enero-abril. 2006. "Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder."

Leach. Citado en: Crumrine, Ross. *El ceremonial de pascua de los mayos*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las artes. Instituto Nacional Indigenista. 1990. Traducción Carlos Rubio De La Llave.

Lévi-Strauss, Calude. Mito y Significado. Alianza Editorial. México 1989.

Lozano Navarro, Julián J. La compañía de Jesús y el poder en la España de los Astrias. Edit. Ediciones Cátedra. Madrid. 2005.

M. Weber. Economía y sociedad, FCE. México. 1992.

Melchor Celaya, Rosa Leonor. Fiesta de la Santísima Trinidad. Dirección General de Culturas Populares. Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas. Universidad de Sonora. Hermosillo. Sonora. México. 1991.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hugo López Aceves. Mayos. Pueblos indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 2007.

Moctezuma Zamarrón, José Luis. *Etnicidad situacional como una práctica entre yaquis y mayos*. En: Estudios sociales. Revista de investigación del Noroeste. Vol. IX. Núm. 18. Julio-diciembre de 1999. Centro de investigación en Alimentación y Desarrollo. A. C. E I Colegio de Sonora. Universidad de Sonora.

Moctezuma Zamarrón, José Luis "Las lenguas indígenas de Sonora en 1991". En: Montané, Julio Cesar. *Atlas de Sonora*. Hermosillo Sonora. México. Instituto Sonorense de Cultura. INAH. Estado de Sonora. 1993. Diálogos con el territorio.

Moctezuma, José Luis, María Eugenia Olavarría, Hugo López. "Entre el pueblo y el monte," En: Bartolomé,

- Miguel. Barabas, Alicia Coordinador. Diálogos con el territorio. Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos. INAH. México. 2003. Diálogos con el territorio.
- Norman, Long. Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor. El Colegio de San Luis. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D. F. 2007.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel. Los mayos alma y arraigo. Universidad de Occidente. Centro de Estudios Etnográficos y Desarrollo Comunitario. Editorial el Correo. México. 1998.
- Olavarría, Eugenia. "Mitología y simbolismo entre los yoremes de Sonora". UAMI. En: Gutiérrez, Donaciano, Josefina Gutiérrez Tripp. Coordinadores. *El noroeste de México sus culturas étnicas. Seminario de etnográfica. "Fernando Cámara Barbachano"*. Museo Nacional de Antropología. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes. México. 1991.
- Olavarría, Eugenia. "Mitología y simbolismo entre los yoremes de Sonora". En: Gutiérrez Donaciano, Josefina Gutiérrez Tripp. Coordinadores. *El noroeste de México sus culturas étnicas. Seminario de etnográfica. "Fernando Cámara Barbachano"*. Museo Nacional de Antropología. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes. INAH. México. 1991.
- Olavarría, María Eugenia. Los yaquis. Instituto Nacional Indigenista. Versión preliminar.
- Olmos Aguilera, Miguel. El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara. Colección biblioteca del INAH. México, 1998.
- Redalyc Sistema de Información Científica Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. *Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional*. Cuicuilco, Vol. 14, Núm. 39, enero-abril, 2007, pp. 11-33 Escuela Nacional de Antropología e Historia México. Hugo Eduardo López Aceves.
- Religión y ley entre los Nahuas y Yuhmu de Tlaxcala: "Campos de acción social y resistencia cotidiana". Jorge Guevara Hernández (coordinador). En: Los dioses el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México. Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer. Coordinadores. *Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio*. INAH. 2010.
- Rodríguez, Mariangela. "El pueblo mayo de Sinaloa Aspectos de su identidad y cultura". En: Gutiérrez, Donaciano, Josefina Gutiérrez Tripp. Coordinadores. *El noroeste de México sus culturas étnicas. Seminario de etnográfica "Fernando Cámara Barbachano"*. Museo Nacional de Antropología. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes. INAH. México. 1991: 246.
- Turner, Víctor. La selva de los símbolos. España Editores. 1980.
- Troncoso P., Francisco. Las guerras con las tribus yaqui y mayos. Tomo I. Gobierno del Estado de Sonora. Hermosillo 1982.
- Vélez Storey, Jaime. Claudia J. Harriss. Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Guarijíos. Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2004. México.
- Wright, Jonathan. Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios. Edit. Debate. España. 2005.