

El Tecomate. Un santuario solar en el centro-norte de Sinaloa

Luis Alfonso Grave Tirado¹

Recibido: 24 de mayo de 2022 / Aceptado: 17 de agosto de 2022

Resumen. Los petrograbados de El Tecomate, sitio ubicado en el municipio de Navolato, Sinaloa, se han utilizado como prueba de que en Sinaloa nació Huitzilopochtli; sin embargo, no había sido objeto de estudio por parte de la Arqueología. Se pudo establecer que se trata de un centro ceremonial conformado por dos pequeñas estructuras de piedra a los costados de las manifestaciones gráfico-rupestres, la mayoría de las cuales se localizan en una piedra justo en la confluencia de dos pequeños arroyos y se ha destacado una figura antropomorfa en posición de parto. Pero más pareciera que los petrograbados se distribuyen en relación a dos soles: uno en cada uno de los extremos este y oeste del panel, alrededor de los cuales hay más de 90 diseños, entre ellos varias huellas de pies humanos y de animal. En una segunda piedra, 30 metros al suroeste de la primera, hay dos espirales, un sol y una escalera. En suma, parece expresar el espacio entre la salida y la puesta del sol, es decir, el mundo habitado, el *juyya ánia* de los Mayo-Yoreme. Apelaré a las fuentes etnohistóricas y la analogía etnográfica para determinar si podemos hablar de una teogonía.

Palabras clave: Sinaloa prehispánico; Etnohistoria del contacto; analogía etnográfica; El Tecomate.

[en] El Tecomate. A Solar Sanctuary in North-Central Sinaloa

Abstract. The petroglyphs of Tecomate, a site located in the municipality of Navolato, Sinaloa, have been used as evidence that Huitzilopochtli was born in Sinaloa; however, it had not been studied by Archaeology. It was established that it is a ceremonial center made up of two small stone structures on the sides of the petroglyphs; most of which are located on a stone right at the confluence of two small streams and an anthropomorphic figure in a position of childbirth has been highlighted. However, it seems that the petroglyphs are distributed in relation to two suns: one in each from the east and west ends of the panel, around which are more than 90 designs, including several human and animal footprints. In addition, on a second stone, 30 meters southwest of the first, there are two spirals, one sun and a staircase. In short, it seems to express the space between sunrise and sunset, that is, the inhabited world, the *juyya ánia* of the Mayo-Yoreme. Ethnohistoric sources and ethnographic analogy I will be appeal to determine if we can speak of a theogony.

Keywords: Prehispanic Sinaloa; Ethnohistory of Contact; Ethnographic analogy; El Tecomate.

Sumario. 1. Introducción. 2. La piedra de El Tecomate y la peregrinación azteca. 3. El Tecomate. 4. La religión en las fuentes etnohistóricas del centro-norte de Sinaloa. 5. El espacio ceremonial entre los mayos. 6. Discusión. 7. Conclusión. 8. Referencias.

Cómo citar: Grave Tirado, Luis Alfonso. 2023. "El Tecomate. Un santuario solar en el centro-norte de Sinaloa". *Revista Española de Antropología Americana* 53 (1): 11-28.

¹ Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Sinaloa. alfonsograve@gmail.com.

1. Introducción

El sitio de El Tecomate se localiza a medio camino entre las poblaciones de Culiacán y Guamúchil en el centro norte del estado de Sinaloa, México; está casi al pie del cerro del mismo nombre, sobre su ladera oeste, justo en la confluencia de dos pequeños arroyos que solo tienen agua durante la temporada de lluvias. El cerro destaca en medio de la planicie costera, pues se encuentra entre la sierra y el mar, entre la salida y la puesta del sol, lo que ya de por sí le confiere una cierta importancia simbólica (Figura 1).



Figura 1. Ubicación de El Tecomate (Modificado de Google Earth).

La parte más conocida del sitio es una piedra con grabados, la cual tiene una importancia destacada en el imaginario del pasado sinaloense, pues se le ha tomado como la prueba de que los aztecas o mexicas pasaron por Sinaloa en su peregrinar hacia el centro de México y que ahí está documentado el nacimiento de su dios principal: Huitzilopochtli.

Sin embargo, el asentamiento es mucho más que la piedra con grabados. En el presente artículo se le considera como un centro ceremonial en el que los rituales realizados estaban dictados, o más bien tenían como objetivo, el recorrido aparente del sol tanto en su diario andar como en el estacional.

2. La piedra de El Tecomate y la peregrinación azteca

La realidad histórica o no del relato sobre la peregrinación de los aztecas o mexicas desde su salida de Aztlán hasta su llegada al centro de México y la fundación de

Tenochtitlán es uno de los temas sobre los que más tinta ha corrido desde la conquista de México. Uno de los puntos que más se ha discutido es la ubicación, real o imaginaria, de los distintos lugares en que se detienen durante su recorrido, entre los que destaca *Hueyculhuacan* o *Teoculhuacan*, o, para abreviar, *Culhuacan*, que es, de hecho, la primera parada, luego de la salida del lugar de origen, Aztlán.

Es precisamente la existencia del topónimo Culiacán lo que originalmente se argumentó para considerar a Sinaloa como uno de los puntos visitados por los aztecas. Ello viene de lejos, desde por lo menos Marcos de Niza, quien precedió a Coronado en su viaje al noroeste o del anónimo autor de la *Hystoire du Mechique*; pero fue mayormente difundida a finales del siglo XIX por Eustaquio Buelna, quien efectivamente se basa en “la multitud de nombres geográficos de etimología indígena, que en él [en Sinaloa] existen, y son como la huella impresa por las naciones y tribus que han recorrido su territorio, o que en él habían sentado su residencia” (Buelna 1887: 6)². Para Buelna, incluso, ¡fue en Culiacán donde nació Huitzilopochtli! (*ibid.*: 36). Lo curioso es que, en la mitología mexica, Huitzilopochtli nace en Coatepec no en Culhuacán. Como sea, no son pocos quienes han apoyado la posición de Buelna.

Para el caso que nos ocupa, merece especial atención Manuel Bonilla (2009), quien, en su libro *De Atlatlán a México. Peregrinación de los nahoas*, considera las manifestaciones gráfico-rupestres o petrograbados como la evidencia de que efectivamente en Culiacán nace el dios principal de los mexicas. En su argumentación destaca el sitio ubicado al pie del cerro de El Tecomate, entonces bajo la jurisdicción política de Culiacán, en la actualidad de Navolato, al que considera “un eslabón de la cadena que se forma con las tradiciones relativas a la peregrinación de los atlatecas”, “un indicio vehemente de que fue allí donde se inventó el mito de Huitzilopochtli” (Bonilla 2009: 56). De particular relevancia sobre este punto, le parecen al Ing. Bonilla, las figuras que numera como 42 y 43:

“La primera es el muy conocido jeroglífico de Huitzilopochtli, colibrí siniestro, o en nuestro idioma vulgar, chuparrosa zurda; dios de la guerra, numen de los mexicanos; un rostro de perfil entre las mandíbulas del ave, mirando a la izquierda y coronado por un penacho de plumas, todo está bien patente [...]. La figura 43, arriba de lo anterior, claramente denota el acto de dar a luz, y las curvas que cubren el tronco del cuerpo, signos de plumas o de culebras, nos darán el nombre de *chimalma* o más bien el de *Coatlicue*, los dos que se atribuyen a la madre de Huitzilopochtli. ¿Cabe dudar de que se representa aquí el nacimiento del dios conductor de los mexicanos?” (Bonilla 2009: 57) (Figura 2).

Para Pablo Lizárraga, por su parte, todos los petrograbados y pinturas de Sinaloa, no solo los de El Tecomate: “Fueron hechos por los nahoas, un pueblo con cultura, no muy avanzada entonces pero sí muy superior a la de los naturales que encontraban en su camino” (Lizárraga 1980: 16).

La mayor parte de quienes han abordado recientemente el problema de la migración mexica o azteca la consideran un relato estrictamente mítico (*cf.* Navarrete 2000; Castañeda 2002), o bien, si acaso, de un suceso histórico cargado de fuertes connotaciones míticas (entre otros, Navarrete 1999, 2000; Castañeda 2002, 2007;

² También disponible en Buelna (2009).

Reyes y Romero 2019); y solo unos cuantos han defendido la idea de que realmente ocurrió, pero incluso estos no incluyeron a Sinaloa como parte del supuesto recorrido³.

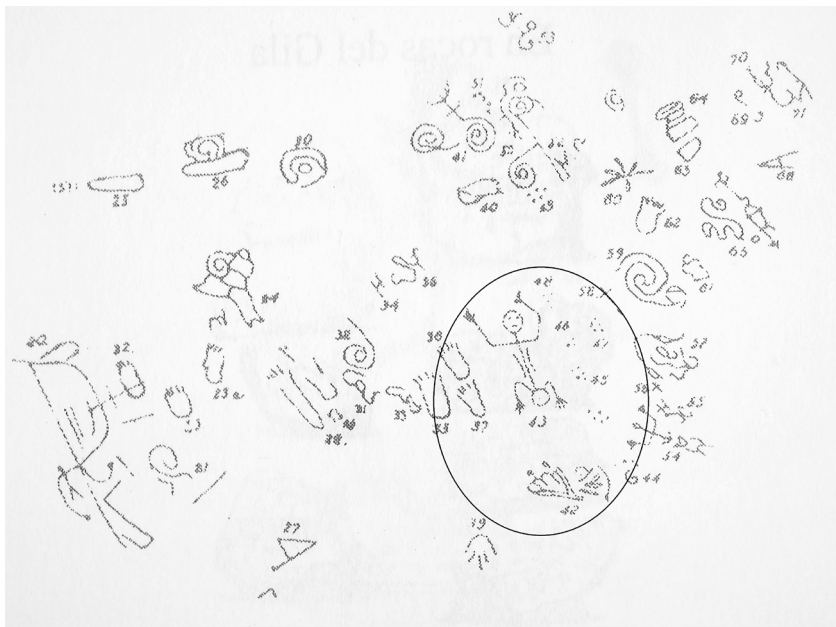


Figura 2. Dibujo de Manuel Bonilla de los petrograbados de El Tecamate. Se resaltan las figuras 42 y 43 (modificado de Bonilla 2009).

A pesar de ello, la idea se ha perpetuado en el imaginario de los sinaloenses, e incluso cuenta con aval oficial e incluso academicista⁴, quizá porque nos hace sentir más mexicanos y herederos de una de las grandes civilizaciones del pasado y no de “primitivos sin cultura”, pues en Sinaloa se mantiene otro supuesto mayor: que durante la época prehispánica fue habitado únicamente por pequeñas bandas nómadas de cazadores-recolectores con un bagaje cultural ínfimo.

Sin embargo, gracias a las investigaciones arqueológicas de los últimos 90 años, cada vez estamos más lejos, o deberíamos estarlo, de aquella visión como el espacio donde transitaban únicamente bandas de cazadores trashumantes; por el contrario, queda claro que acá se desarrollaron una serie de entidades políticas complejas (*cf.* Grave y Ortega 2020), con instituciones sociales y religiosas a las que sus principales apelaban para sustentar su legitimidad y su derecho a gobernar.

³ Alfredo Chavero los hace pasar del otro lado de la sierra, por Chihuahua y Durango. Wigberto Jiménez Moreno considera a la isla de Mexcaltitán, Nayarit como Aztlán; y Paul Kirchhoff, propone dos lugares para Culhuacan o más bien *Teoculhuacan*: Tonalá, Jalisco y el cerro Culiacán en Guanajuato (*cf.* Reyes y Romero 2019: 96-97). De más está decir, que tanto en Nayarit como en Guanajuato hay reclamos para asumirse como la cuna de la mexicanidad.

⁴ La historia oficial sinaloense, es decir, la que se enseña en la educación básica, sigue haciendo de Sinaloa uno de los puntos de la peregrinación azteca (Salazar 2013) y se representa gráficamente, a través de unas huellas humanas en el escudo estatal y en los de casi todos los municipios. Por otro lado, el libro de Bonilla fue reeditado en la Colección Rescate de la Facultad de Historia de la UAS.

3. El Tecomate

Cada vez se confirma más que las manifestaciones gráfico-rupestres fueron también un vehículo importante en la transmisión de la imaginería simbólica de los grupos agrícolas (Santos y Viñas 2006; Ramírez *et al.* 2015; Lara 2019; Casado y Mirambell 2021; entre otros). Como parte de los trabajos del Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán (Grave 2016) se visitó el sitio de petrograbados de El Tecomate pues, aunque no resultaría afectado por la obra de infraestructura, aprovechamos la estancia en la zona para registrarlo, dado que no había sido investigado bajo metodología arqueológica.

Como ya comentamos, el sitio se ubica al pie de un cerro a medio camino entre la serranía y el mar. Pudimos establecer que, además de la piedra descrita por Bonilla (2009) y Lizárraga (1980), hay otra pequeña piedra también con manifestaciones gráfico-rupestres y dos pequeños recintos de piedra (Figura 3).



Figura 3. Croquis de los componentes de El Tecomate (Modificado de Google Earth).

El del lado noreste es un cuadrángulo, de casi 25 metros de lado, cuyos muros fueron levantados con la propia piedra con que se limpió el interior (Figura 4); es posible que los muros hayan tenido una altura de menos de un metro. Desafortunadamente presenta varios pozos de saqueo, aunque no se observó material arqueológico en superficie.



Figura 4. Recinto cuadrangular, visto desde el suroeste.

El del lado suroeste es de forma rectangular y está formado por solo los muros laterales (Figura 5), uno de ellos apoyado sobre la ladera de una loma. Pareciera la entrada hacia las piedras con grabados, si bien su forma hace pensar en una cancha para el juego de pelota.



Figura 5. Recinto rectangular, visto desde el sur.

La Piedra 1 mide más de 20 metros de largo y casi 10 metros de ancho, y está justo en la confluencia de los dos pequeños arroyos, lo que ha contribuido a su erosión, aunque en realidad ha sido más afectada por factores antrópicos. Los grabados están sobre la cara este de la piedra, la que da precisamente hacia los arroyos, y se distribuyen sobre un área de 9,80 metros de norte a sur por 3,20 metros de este a oeste (Figura 6). Los diseños parecen estar divididos a lo largo del panel en dos conjuntos

(Figura 7), uno arriba (oeste) y otro abajo (este). Se empezará por la descripción del conjunto superior y de izquierda a derecha, es decir, de sur a norte. Para la descripción de los diseños se toman como base los dibujos realizados por Bonilla a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX⁵, aunque complementándose con los dibujos de Lizárraga y las propias observaciones del autor.



Figura 6. La Piedra 1.



Figura 7. Dibujo de los grabados de la Piedra 1 (con base en Bonilla 2009).

En el extremo inferior izquierdo hay una espiral en sentido levógiro y luego una huella humana grande con los dedos hacia la espiral, es decir, hacia el sureste; sobre

⁵ Bonilla visitó por primera vez el sitio en junio de 1907, cuando, dice: “apenas tuve tiempo de copiar los signos que me parecieron más importantes”. Volvió en febrero de 1914, una vez más en 1926 y una última en 1932, “logrando al fin en el último, no sólo la fotografía, sino la copia completa de los noventa y dos signos contenidos en la roca...” (Bonilla 2009: 20).

ésta hay otra huella, pero mucho más pequeña y en dirección noreste. Más arriba hay otra espiral levógira (o un círculo concéntrico, no queda claro en el dibujo y en la actualidad está prácticamente borrada) y luego una especie de peine o fauces. A la derecha hay una figura abstracta⁶ y sobre ésta un medio círculo, mientras que en la parte baja hay una letra J (en caracteres latinos) y tres pequeñas espirales levógiras.

A la derecha de la figura abstracta se encuentran tres huellas humanas, las de las orillas en dirección noreste y la del medio hacia el norte. Luego hay cuatro huellas en dirección oeste, cuyas características, al igual que las dos de los extremos del conjunto anterior, nos hacen dudar entre interpretarlas como humanas o de animal. Como sea, están apuntando hacia un conjunto de cinco puntos, los cuales podrían corresponder a las huellas de un cánido o felino –al menos así las dibuja Lizárraga (Figura 8)–, pero también es posible que representen granos de maíz, o el quince.



Figura 8. Algunos de los diseños grabados de El Tecamate, según Pablo Lizárraga (modificado de Lizárraga 1980).

⁶ Ciertamente, el término no aclara gran cosa, pero con ello me refiero a las figuras elaboradas casi siempre mediante una línea continua, en la que se mezclan rectas y curvas, a veces con entrecruzamientos.

Luego están dos huellas humanas relativamente grandes en dirección norte, aunque la del lado derecho presenta sobre ella una especie de caparazón que la hace semejante a un caracol. Después hay un círculo concéntrico y más al norte –un tanto aisladas, como formando un conjunto– siete figuras, entre ellas dos espirales levógiras, una de las cuales remata en una cruz o una figura antropomorfa. Bajo esta última hay una espiral dextrógira y a su izquierda una huella humana en su dirección, es decir, hacia el norte. Tanto arriba como abajo de la espiral dextrógira se encuentran sendos conjuntos de cinco puntos. Finalmente, el conjunto remata a su derecha con una figura abstracta y encima de ella, en caracteres latinos, las letras Y y G.

Abajo a la derecha, o sea al noreste de la figura abstracta, está la representación de un sol de solo seis rayos y bajo éste una huella humana en dirección noroeste, en tanto que en la parte superior hay un círculo concéntrico. Al norte del sol están dos huellas humanas también en su dirección, esto es, hacia el sur, encima de las cuales hay una especie de birrete y bajo ellas un abstracto y una figura no identificada, a la derecha de la cual hay una especie de A inclinada, mientras que a la derecha de las dos huellas humanas hay una pequeña espiral doble y luego dos figuras no identificadas. Un poco más al norte hay un conjunto de tres figuras abstractas, una de las cuales contiene una espiral levógira; al noreste de ella hay una figura antropomorfa en posición de parto o “de sapo”, a su derecha –al nivel de los pies– dos figuras no identificadas, y a la altura de los brazos cinco diseños: una especie de H, otra especie de Y, una cruz (o quizá una esvástica), un abstracto (otra especie de peine o fauces) y un círculo simple.

En la parte de abajo, igualmente de izquierda a derecha o de sur a norte, el primer motivo es de interpretación, digamos, complicada: por un lado, semeja un gran arco, el cual está sostenido por una diminuta figura humana y con el que flecha una huella humana situada hacia su derecha; pero también podría tratarse del instrumento de percusión que usan todavía los mayos-yoreme en sus rituales, sobre todo durante la famosa danza del venado, y que consiste en una media calabaza seca flotando sobre una tinaja con agua. Junto a la huella “flechada” hay otras dos huellas humanas, las tres hacia el oeste, y bajo ellas una espiral levógira y más abajo, a la derecha, una especie de bandera triangular, sobre la que hay otras dos huellas humanas grandes que se dirigen resueltamente a una figura que, en el dibujo de Bonilla, no tiene una forma identificable, pero que no hay duda de que se trata de un ave, de hecho, una guacamaya con las alas extendidas, como si estuviera iniciando el vuelo (Figura 9). Esta es una de las figuras dominantes en la composición visual del panel.

A la derecha de las dos huellas humanas grandes hay una espiral en levógiro y debajo dos figuras no identificadas y, junto a ellas, tres huellas humanas en dirección oeste, cuyos dedos apuntan hacia dos figuras extrañas, una especie de H y una línea serpentina. Bajo las huellas, en la parte inferior de la piedra, se encuentra otra en dirección este: que está a medio camino entre huella humana y animal. A la derecha de las tres huellas humanas hay un conjunto de cinco puntos e inmediatamente después la famosa figura antropomorfa en posición de parto y bajo ésta el diseño abstruso que Bonilla identifica con Huitzilopochtli y que en la actualidad está prácticamente borrado, en tanto que a su derecha hay otras cinco series de cinco puntos.

Siguiendo con la descripción a la derecha hay una cruz latina (si bien desde mi perspectiva es una fractura de la roca) y una espiral en levógiro, bajo la cual hay otras cuatro figuras de difícil explicación, una de las cuales parece una representación antropomorfa con los brazos alzados y bajo ella tres puntos y una pequeña espiral en dextrógiro (que más parece una G o un 6). A la derecha de la espiral hay tres figuras no identificadas, una

de ellas, de las catalogadas como abstractas y, bajo éstas y hasta cierto punto aislado, un sol “resplandeciente” y más abajo una figura no identificada. Finalmente, a la derecha del sol está una figura ondulante o serpentiforme, a su lado otra no identificada y, más al norte, dos huellas humanas, una de ellas relativamente pequeña. Por último, en la parte inferior derecha hay una especie de círculo y al fondo una figura abstracta.



Figura 9. La guacamaya (*¿Ara militaris?*).

En suma, en la Piedra 1 hay –dejando de lado los caracteres latinos– 92 motivos grabados:

- Veintiséis huellas humanas (ocho de las cuales son “mitad humano, mitad animal”); quince se dirigen hacia el este, cuatro hacia el norte, cuatro hacia el este y tres hacia el sur.
- Diez conjuntos de puntos (*¿huellas de animal o granos de maíz?*).
- Diez espirales; ocho en sentido levógiro y solo dos dextrógiras.
- Siete figuras abstractas.
- Cuatro círculos: dos simples y dos concéntricos.
- Cuatro figuras humanas: tres muy claras y una posible.
- Dos soles.
- Dos “peines” (*¿o fauces?*)
- Un ave (guacamaya)
- Una figura ondulante o serpentiforme
- Una cruz
- Un *¿arco* o instrumento musical?
- El resto no identificadas.

La Piedra 2, por su parte, localizada 30 metros al suroeste de la primera, está a un lado de una poza del arroyo y sólo presenta tres grabados: dos espirales levógiras y el conjunto de una escalera con un pequeño sol en la parte superior (Figura 10).



Figura 10. La Piedra 2.

La disposición de los elementos del sitio, así como la distribución y diseño de los grabados en las dos piedras de El Tecomate, nos indican la importancia del sitio como un espacio ritual. A continuación, se realiza un acercamiento a los datos etnohistóricos y etnográficos para intentar determinar a qué o a quién estaba dedicado.

4. La religión en las fuentes etnohistóricas del centro-norte de Sinaloa

Si bien ya desde la obra de Baltasar de Obregón *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, publicada en 1584, hay apuntes sobre la importancia del sol en la religión de los indígenas de la provincia de Cinaro o Cinaloa, de quienes dice que “...siempre habían tenido por su Dios al sol que les da luz” (Obregón 1988: 79), es en los documentos producidos por la Compañía de Jesús en las postrimerías del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII donde hay referencias sobre la religión y, en particular, sobre las características de los espacios ceremoniales y el importante papel que jugaban en ellos las figuras esculpidas y/o pintadas de los grupos que habitaban entre los ríos Culiacán y Sinaloa, y que evidencian un claro origen prehispánico.

En la *Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa*, fechada en 1601 y atribuida al misionero jesuita Martín Pérez (1560-1626), se indica: “Solamente nombran un *Hirisihua* a quien llaman ‘el creador y señor de todo’, y dicen que fue

hijo de una virgen llamada *Huaqueruhi*, aunque no la hacen siempre virgen. Dicen que este *Hirisihua* está allá en la tierra adentro; sospéchase que deben de tener por allá algún templo y adoración” (González y Anzures 1996: 189).

Por su parte, fray Andrés Pérez de Ribas en su *Historia de los Triunfos de nuestra Santa Fé*, publicada en 1645, señala que en la cuenca del río Sinaloa había un personaje al que: “Honrábanle mucho, o temíanlo cuando se les aparecía; y por título de honra le llamaban Abuelo, sin hacer discursos si era creatura o creador, y aunque la figura de animal o serpiente, en que se les aparecía el demonio, la observaban y pintaban a su modo, y tal vez levantaban alguna piedra, o palo a manera de Ídolo” (Pérez de Ribas 1992: 17-18, énfasis del autor). Lo que señala más adelante: “Mandábales, que adorasen una piedra que decía ser su figura, a la cual ellos le ofrecían, y juntamente palos labrados, y flechas, lanzas, y otras cosas” (*ibidem*: 124). Parece pues ser importante la gráfica rupestre en el culto de estos grupos, lo que se confirma con lo testificado por el padre Martín Pérez, pero que es descrito por Pérez de Ribas:

“... el Padre que había comenzado adoctrinar los Guasaves, volvía [de la costa] en compañía de algunos españoles para la villa [de San Felipe y Santiago, actual Sinaloa de Leyva]; y reparó, que un indio, que caminaba delante, dejando el camino, se entró por una senda del monte: siguiolo el Padre y vio que iba a parar a una piedra a modo de pirámide, con ciertas figuras, aunque toscas, esculpidas en ellas y les estaba haciendo algunas demostraciones de reverencia” (*ibidem*: 59).

Pero aún más relevante, no solo en relación con la gráfica rupestre sino también con la disposición de los diferentes elementos de El Tecomate, es la fiesta de los prohijados cuya descripción aparece tanto en la relación de Martín Pérez, como en la obra de Andrés Pérez de Ribas:

“Lo primero, buscaban, y juntaban los huérfanos que se habían de prohijar; hacían luego dos casas de petate, o esteras, como ellos las usaban. Armabanse estas casas en correspondencia la una con la otra, y distantes como cien pasos. En la una entraban los muchachos huérfanos, de donde no salían en ocho días, y allí los sustentaban con atole, que es lo mismo que puches de maíz. En la otra casa (que era más espaciosa) esparcían en medio de ella arena suelta, tendida en forma de círculo que tenía dos varas y media de diámetro⁷. En este círculo entraban y salían los indios cantando y bailando muy embijados, o pintados, y con bordones en las manos; sentabanse a veces en la arena, y en ella iban pintando diferentes figuras con colores sueltos, y varios que echaban en los huecos de unas rayas que formaban con una cañita delgada. Lo principal que pintaban eran dos figuras que parecían humanas: a la una llamaban Uiriscua y a la otra Uairubi: esta decían que era madre de la primera [...]. Alrededor de estas dos figuras pintaban ya cañas de maíz sembrado, ya frijoles, y calabazas; y sobre estas plantas, culebras, pajarillos, y otros animalejos...” (Pérez de Ribas 1992: 40)⁸.

⁷ La vara más usada equivalía a 0,836 metros aproximadamente, por tanto, el círculo medía poco más de dos metros de diámetro.

⁸ Esta es la descripción de Martín Pérez: “...metiéndolos en una casilla que hacen de petates, en medio de ella hacen un círculo grande de arena y en él, con varios colores en polvo, hacen muchas pinturas del río, animales y

Si bien en esta fiesta las figuras pintadas no eran permanente, es posible que hubiera lugares donde sí estaban grabadas, los cuales, se encontrarían fuera de las poblaciones, pues más adelante el propio Pérez de Ribas indica: “Un principal dellos los llevó al lugar donde se celebraba la fiesta, y tomando una caña en la mano, fue señalando aquellas figuras que sus antepasados reverenciaban, y a quienes pedían guardasen sus sementeras de aquellas culebras, sapos y animales que estaban allí pintados” (*ibidem*: 41, énfasis del autor)⁹.

5. El espacio ceremonial entre los mayos

En la actualidad entre los mayos yoreme y yoleme¹⁰, quienes habitan el norte de Sinaloa y el sur de Sonora, persiste la caracterización del monte como un espacio “peligroso”, es decir, sagrado, el cual se engloba bajo el concepto de *huya ania*, que es a la vez el mundo natural, pero también una especie de “mundo paralelo al habitado” (Moctezuma *et al.* 2015: 75) donde moran los antepasados míticos, identificados con ciertos “animales del monte” (*huya anian*), a los que los mayos de Sinaloa se refieren como *batcatriam*, “los que caminaron antes” (*ibidem*: 82, nota 30). A veces, en los mitos de creación, se les concibe como “mitad hombre y mitad animal” y en convivencia con otros seres míticos como los *suren*, los hombres pequeños, y con los hombres gigantes (Olmos 2014: 31).

Por otro lado, si bien todavía hay algunos lugares en el monte, como ciertos cerros o manantiales que funcionan como accesos a otra dimensión espacio-temporal (Moctezuma *et al.* 2015: 83), éstos son más bien evitados y la práctica religiosa se lleva a cabo mayoritariamente en el interior de los pueblos. La planta del espacio ceremonial, de acuerdo con Moctezuma *et al.* (2016), tiene una forma de cruz, es decir de quincunce, que, según Camacho (2017a, 2017b), en realidad se manifiesta en casi toda la escenografía ritual de los mayos, desde los trazos dibujados en la arena durante las ceremonias hasta la distribución de los lugares de culto a lo largo y ancho del territorio yoreme, pasando por el acomodo de los objetos rituales en los altares domésticos y la disposición de los centros ceremoniales. Sin embargo, son solo tres los elementos que “configuran el complejo ritual comunal de todo centro ceremonial mayo” (Camacho 2017b: 230): el templo católico o *teopo*, el ramadón¹¹ y el *tebat o sewateri*, el espacio que une ambos edificios donde se ubica la cruz mayor y que es, en realidad, el centro del complejo ceremonial.

sementeras, que es cierto de ver. Y a ratos van saliendo de aquella casa y con bordones en la mano y embijes en el rostro y plumas en la cabeza, dan ciertas vueltas bailando, y luego se tornan a entrar en la casa de las pinturas a perfeccionarlas [...]. Y las pinturas dicen que las hacen para que, creciendo el río, no se aneguen sus sementeras, y a los animales y pájaros para que no se las coman, y las de las Víboras para que no les piquen. [Y más adelante, abunda:] y esto piden a *Hirisihua*, al cual pintan en forma humana; después que son cristianos, en un mitote que yo ví, tenían pintado a Dios Padre como a un hombre grande, y al Hijo como a un niño y pedíanle, según me dijeron, que les librase de las inmundicias de los ríos y de las calamidades de los animales que suelen dañar las sementeras” (González y Anzures 1996: 190).

⁹ Es decir, los petrograbados se “leían” como los códices (Gruzinski 1991: 22).

¹⁰ Yoreme es el etnónimo de los mayos de Sonora; mientras que yoleme es el de los de Sinaloa.

¹¹ Ramadón o enramada es el principal espacio ceremonial mayo. Hay de tres tipos: los mayores se encuentran en los centros ceremoniales, pero hay asimismo de casa y los llamados de cerro y loma, que se utilizan para las conmemoraciones locales. Todos tienen forma rectangular y techumbre hecha con troncos de mezquite y ramas de álamo y carrizo. En los mayores, la estructura de coloca a un lado de la plaza, en medio se coloca la cruz y del otro lado se alza la iglesia.

Aunque se puede considerar que cada centro ceremonial tiene su propia distribución, en su mayoría los templos están orientados al oriente o al norte, en tanto que los ramadones se orientan preferentemente hacia el sur y poniente (Camacho 2017a: 260) y forman un “cosmograma [que] indica la trayectoria del Cristo-Sol en sus diferentes fases sucesivas de la batalla astral en los ejes oriente-poniente (diario) y sur-norte (anual)” (*ibidem*: 227), con una clara preeminencia del primer eje, lo cual se hace aún más evidente durante las coreografías rituales, en particular durante el *pajko* (*ibidem*: 230).

En la actualidad los rituales principales se desarrollan dentro del ramadón, no obstante, se trasladan después a la plaza. Las danzas principales son, claro, la del *pajcola* y el venado. De acuerdo con Miguel Olmos (1998) y Pablo César Sánchez Pichardo (2011), es probable que el origen de estas danzas se remonte a la época prehispánica, y para el primero “la danza del venado tiene como base fundamental el movimiento de la tierra con relación al sol” (Olmos 1998: 80), y de hecho el personaje se identifica explícitamente con el Cristo-Sol, es la parte luminosa. Su contraparte u opuesto-complementario, el *pajcola*, se asocia a diversos animales peligrosos (Camacho 2017b: 260), hace movimientos desordenados y porta una máscara de chivo, símbolo de la lujuria y la sexualidad. Sus movimientos “aluden a lo fértil, el nacimiento, la fecundidad y la transformación, así como a una inversión simbólica del cosmos” (Sánchez Pichardo 2011: 17). Es el agente del desorden. El retorno a los orígenes. Es de hecho un agente creador y en su nombre se puede rastrear también al numen creador antiguo: *Pajcola* “deriva de la raíz *pajko* = fiesta y *o’ola* u *o’ora* = viejo y denota tanto al personaje como a la danza” (*ibidem*: 35).

Por su parte, Camacho (2017b: 118) registra la siguiente mención: “Que en los inicios de la danza [del *pajkola*] que era un hombre salvaje que vivía en el monte, que fornicaba con animales porque era solitario. Que les pidió a los dioses, que según no eran los [dioses] que tenemos ahorita, los conocidos [si no que] eran los dioses indígenas, a uno le decían Spitiseña que era la flor...”. Spiritiseña, Biritiseña o Biriseña, es decir “espíritu-flor”, se considera actualmente como la Madre Tierra y Bãirubi su hijo, al contrario que en los registros de los jesuitas donde Huirisihua o Uriscaua era el hijo, mientras que Huaqueruhi o Uairubi era la madre. Pero el concepto permanece, así como su participación activa en las danzas, pues, de acuerdo con Álvarez y Estrella (2016, *apud* Camacho 2017a: 43), los danzantes parecen confundirse con deidades: “Birisewa o la Madre Tierra; Bãirubi el hijo de la Madre Tierra identificado con el *pajkola* y *Yoyömali* el danzante del venado”.

Otro personaje importante en los rituales es Itom Atchay O’ola, “Nuestro Padre Viejito”, también llamado Itom Atchay Taa, “Nuestro Padre Sol”, o incluso Itom Atchay Taa O’ola, “Nuestro Padre Sol Viejito”. Es a través de la danza en las fiestas colectivas donde y cuando se establece la comunicación con estos y otros seres numinosos, pues también los ancestros y los habitantes del *huya ania* son invocados a través de los movimientos dancísticos que equivalen a los pasos de aquellos (López Aceves *et al.* 2010; Moctezuma *et al.* 2015). Los sonos principales versan sobre animales del monte, en particular aves, y el *pajcola* baila “convertido” en el animal del que trate el son (Sánchez Pichardo 2011: 73). En suma, se regresa al tiempo de los orígenes¹².

¹² De hecho, de acuerdo con Olmos (2014: 29), los cahitas y –en general– los grupos del noroeste de México: “concibieron la aparición de la cultura como un hecho íntimamente ligado al fenómeno dancístico y musical”.

Aunque las fiestas principales se desarrollan con base en el calendario católico, éstas coinciden o están cercanas con los equinoccios y solsticios (Semana Santa, San Juan, San Miguel y Virgen de Guadalupe); y, de acuerdo con Patricia Medina (2008: 324), los ramadones se construyen tomando como referencia el oriente o el movimiento del sol: “Una enramada es básicamente un marcador solar” y los fenómenos más importantes para los mayos son los solsticios de verano e invierno, pues señalan la “apertura y cierre del ciclo festivo ritual y dancístico anual” (*ibidem*: 337).

6. Discusión

Además de la presencia de las manifestaciones gráfico-rupestres, una diferencia significativa de la época prehispánica y el momento de contacto respecto de la actualidad es la existencia de centros ceremoniales de relevancia en el monte, mientras que ahora casi todos, sino es que todos, están dentro de las poblaciones¹³. No obstante, son notorias algunas continuidades entre El Tecomate, los espacios rituales coloniales y los centros ceremoniales mayos.

En primer lugar, la distribución de los distintos espacios que componen los complejos ceremoniales: dos estructuras arquitectónicas relacionadas a través de un patio o camino ritual. En el caso específico de El Tecomate este último elemento lo conforman las piedras con grabados.

Asimismo, la importancia del quincunce (los cuatro rumbos y el centro) se pone de manifiesto en el acomodo de los motivos grabados en la roca principal de El Tecomate, lo cual, como vimos, se resalta en la actualidad desde el nivel micro al macro.

Del mismo modo, la prioridad de la dirección este-oeste en la imaginería ritual. En el caso de los petrograbados de El Tecomate se manifiesta en la preponderancia de las representaciones del sol, tanto el sol joven (la representación brillante en el oriente de la piedra principal) como el sol del ocaso (el más pequeño del lado poniente). El recorrido aparente del sol, tanto en su aspecto nocturno como diurno, parece estar presente también en la Piedra 2, mediante la asociación del conjunto de la escalera y sol y las dos espirales levóginas. En la actualidad, los movimientos en levógiro de las danzas se relacionan con el ámbito solar diurno, mientras que los movimientos en dextrógiro lo hacen con la noche (Camacho 2017a: 228).

Otra continuidad que se observa en los propios grabados, en la descripción de los misioneros jesuitas de la ceremonia de los prohijados y en los rituales yoremes, es la importancia de los habitantes del monte, tanto animales como antepasados. Hay que recordar, además, que los antepasados se relacionan con animales y con gigantes. En este sentido destacan tanto las huellas de cánidos como las humanas de gran tamaño y, sobre todo, aquellas que parecen estar a medio camino entre huellas humanas y de animal, las cuales podrían corresponder a las de los ancestros, “los que caminaron antes”, cuando “eran todavía mitad humanos, mitad animal”, según se refiere en algunos mitos (*vide supra*)¹⁴.

¹³ Aunque quizá el sitio de El Tecomate, como el mostrado por uno de los sacerdotes a los misioneros jesuitas, sea del momento del contacto, cuando, como en el centro de México, los señores indígenas “tuvieron que proceder a una readaptación total de sus prácticas ancestrales. Les fue necesario abandonar los santuarios de las ciudades, elegir lugares apartados [...] y la protección de la noche” (Gruzinski 1991: 24).

¹⁴ Si bien Mendiola señala que a un petrograbado de la huella en la cuenca del río Fuerte “... los indígenas mayos actuales llaman ‘huella o piecito de Dios’ [...] pues dicen que por ahí pasó Dios caminando, le rinden culto y le

Por otro lado, las huellas, tanto humanas como de animal, apuntan hacia distintas direcciones, por lo que más que el dominante significado de camino o migración (Thiemer-Sachse 2015) podrían estar representando una danza, de cualquier modo, un desplazamiento en el espacio (Gruzinski 1991: 20), contexto en el cual sí tendría sentido la interpretación del diseño de arco como un instrumento de percusión.

El contexto dancístico también nos permite entender las tres figuras humanas representadas en el panel principal de los petrograbados, pues son tres los personajes principales en las danzas: el *pajkola*, el venado y el coyote; y son tres principalmente, según Álvarez y Estrella (2016, *apud* Camacho 2017a: 43), las deidades que se invocan en ellas, es decir, Birisewa, la Madre Tierra, su hijo Bãirubi, identificado con el *pajkola*, y *Yöyomali*, el danzante del venado.

7. Conclusión

La ordenación de los distintos elementos que conforman el sitio de El Tecomate nos indica que se trata de un espacio ceremonial que estuvo en uso en la época prehispánica o, como muy tarde, en la época del contacto. Por analogía con los centros ceremoniales mayos, los rituales celebrados ahí estaban dictados por el recorrido aparente del sol, tanto en su ciclo diario como estacional. Esto se confirma con la distribución de los petrograbados de la piedra principal, en los cuales destacan, al oriente y poniente, los dos soles.

No obstante, no podemos negar la posibilidad de que esté representada una teogonía, pero, si le queremos poner nombre, sería el de Itom Atchay Taa O'ola, "Nuestro Padre Sol Viejito", en su recorrido diario y estacional; o bien los protagonistas del parto y nacimiento serían Huirisihua o Urisca y Huaqueruhi o Uairubi y no Chimalma y Huitzilopochtli como lo quiere, como lo exige, la historia oficial sinaloense.

8. Referencias

- Bonilla, Manuel. 2009 (1942). *De Atlatlán a México. Peregrinación de los nahoas. (Estudio de los petroglifos concernientes a ese problema histórico)*. Culiacán: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Buelna, Eustaquio. 1887. *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa*. México: Del Agua Impresores.
- . 2009. "Exposición sobre el origen de las tribus nahoas y su tránsito por el territorio de Sinaloa para el valle de México", en *De Atlatlán a México. Peregrinación de los nahoas*, Manuel Bonilla, pp. 106-172. Culiacán: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Camacho Ibarra, Fidel. 2017a. *El sol y la serpiente: el pajko y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2017b. "El templo nativo de los mayos de Sonora: aproximaciones a la geometría simbólica del complejo ritual comunal", en *Misiones del noroeste de México. Origen*

- y destino, Raquel Padilla Ramos, coord., pp. 221-263. México: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- Casado López, María del Pilar y Lorena E. Mirambell Silva. 2021. *Retos y perspectivas en el estudio del arte rupestre en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castañeda de la Paz, María. 2002. “De Aztlán a Tenochtitlan: historia de una peregrinación”. *Latin American Indians Literatures Journal* 18 (2): 163-212.
- . 2007. “La tira de la peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 183-212. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn38/776.pdf>
- González Rodríguez, Luis y María del Carmen Anzures y Bolaños. 1996. “Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII”. *Estudios de Historia Novohispana* 16: 171-214. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1996.016.3423>.
- Grave Tirado, Luis Alfonso. 2016. “Informe de la Segunda Etapa del Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán”. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Grave Tirado, Luis Alfonso y Víctor Ortega León. 2020. “Límites difusos, dinámicas intensas. Sinaloa a la llegada de los españoles”. *Anales de Antropología* 54 (2): 7-18. <http://dx.doi.org/10.22201/iia.24486221e.2020.2.72726>.
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lara Galicia, Aline, coord. 2019. *Las manifestaciones rupestres en México. Técnica, iconografía y paisaje*. Sevilla: Acer-vos, Universidad Pablo de Olavide.
- Lizárraga Aramburu, Pablo A. 1980. *Nombres y piedras de Cinaloa*. 2 tomos. Culiacán: Secretaría de Desarrollo Económico, Gobierno del Estado de Sinaloa.
- López Aceves, Hugo Eduardo, Claudia Jean Harriss Clare y José Luis Moctezuma Zamarrón. 2010. “Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos”, en *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México IV*, Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer, coords., pp. 181-234. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Medina, Patricia. 2008. “‘Estar en el lomo de la tierra’. Configuración del espacio social yoreme mayo a través de sus enramadas, Sinaloa, México”, en *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Herts y María Eugenia Olavarría, eds., pp. 319-346. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo Eduardo López Aceves, Erica Merino González. 2015. “Huya ania: la matriz del mundo”, en *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena II*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños, coords., pp. 73-93. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Hugo Eduardo López Aceves, Erica Merino González. 2016. “La flor y la cruz. La cuaresma cahita de yaquis y mayos”, en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México IV*, Andrés Oseguera Montiel y Antonio Reyes Valdez, coords., pp. 239-281. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Navarrete Linares, Federico. 1999. "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito". *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 231-256. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn30/593.pdf>
- . 2000. "La migración mexicana ¿invención o historia?", en *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa, ed., pp. 303-322. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Obregón, Baltasar de. 1988. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*. México: Editorial Porrúa.
- Olmos Aguilera, Miguel. 1998. *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahitatarahumara*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 2014. *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Pérez de Ribas, Andrés. 1992 (1645). *Historia de los Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Edición facsimilar. Estudio introductorio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Siglo XXI Editores, Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional de Sinaloa.
- Ramírez Castilla, Gustavo A., Francisco Mendiola Galván, William Breen Murray y Carlos Viramontes Anzures, coords. 2015. *Arte rupestre de México para el mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana*. Ciudad Victoria: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.
- Reyes Morales, Erik Damián y José Rubén Romero Galván. 2019. "Aztlán, Teoculhuacán, el inicio de una migración y el fin de una triple alianza. Tiempos y lugares". *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 81-108. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn57/1095.pdf>.
- Salazar Camacho, Noé Martín. 2013. *Historia de Sinaloa*. Culiacán: Editorial Once Ríos.
- Sánchez Pichardo, Pablo César. 2011. *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*. México: El Colegio de Michoacán.
- Santos Ramírez, Víctor Joel y Ramón Viñas Vallverdú, coords. 2006. *Los petroglifos del norte de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional de Sinaloa.
- Thierner-Sachse, Ursula. 2015. "Huellas de pies en Mesoamérica". *Inventio* 11 (23): 57-63. <http://inventio.uaem.mx/index.php/inventio/article/view/286>.