

**EL COLEGIO DE MEXICO
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS**

Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos.

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA:
Alejandro Figueroa Valenzuela

Diciembre de 1992

*A mis padres
a mis hermanos*

a mi esposa

MIEMBROS DEL COMITE EXAMINADOR

Director de tesis:

Dr. Rodolfo Stavenhagen.

Jurado:

Dr. Gilberto Giménez

Dra. Vania Salles

Suplente:

Dr. Jorge Padua

Indice

Agradecimientos.	ix
Introducción.	xii
Capítulo I. La historia	1
I. 2. Los cahitas prehispánicos	2
I. 2. 1. Formas de organización social prehispánicas	8
I. 3. Conquista, colonización e integración a la vida misional	15
I. 3. 1. Integración económica	19
I. 3. 2. Integración cultural	24
I. 3. 3. Integración política	29
I. 3. 4. Los conflictos	30
I. 4. El siglo XIX	36
I. 4. 1. Las rebeliones indias del siglo XIX	44
I. 4. 2. Recomposición de las etnias cahitas	52
I. 5. El porfirismo	54
I. 6. La revolución y el cardenismo	67
I. 7. El desarrollo Social a partir de 1940	80
I. 7. 1. Yaquis	82
I. 7. 2. 2. Mayos de Sonora	90
I. 7. 3. Trabajo asalariado	99
I. 8. Conclusiones	100

Capítulo II. Organización étnica	107
II. 1. Introducción.	107
II. 2. La especificidad de lo étnico.	109
II. 2. 1. La historicidad.	110
II. 2. 2. El carácter societal.	112
II. 2. 3. La cultura.	113
II. 3. Las etnias.	114
II. 3. 1. La viabilidad étnica.	118
II. 3. 2. Etnias, grupos étnicos y comunidades étnicas.	119
II. 3. 3. La conciencia étnica.	122
II. 4. Organización social.	124
II. 4. 1. La organización yaqui.	125
II. 4. 2. La organización mayo.	133
II. 4. 3. El carácter societal de las etnias yaqui y mayo.	138
II. 5. La competencia interna por los recursos.	142
II. 5. 1. Yaquis.	142
II. 5. 2. Mayos.	147
II. 6. La estratificación social regional.	156
II. 6. 1. Clases sociales y etnicidad.	158
II. 6. 2. El estado y los grupos étnicos.	163
II. 6. 3. El estado, las clases y la estratificación.	165
II. 6. 4. Las clases sociales y la competencia interétnica.	170
II. 7. Conclusiones.	176
Capítulo III. Las culturas yaqui y mayo.	181
III. I. Introducción	181
III. 2. La cultura	184
III. 3. Diferenciación lingüística	193
III. 4. Religión y cultura	206
III. 5. El sistema religioso cahita	208
III. 5. 1. El panteón religioso cahita	209
III. 5. 3. Parentesco ritual	213
III. 5. 4. El sistema de mandas	217
III. 5. 5. Cargos y organizaciones religiosas	222
III. 5. 6. Religión y ceremonialismo	232
III. 5. 7. Rituales vinculados al ciclo religioso anual	234

III. 6. Ritual y cultura	238
III. 6. 1. Símbolos rituales dominantes	238
III. 6. 2. Los símbolos en los rituales religiosos	243
III. 7. Cuaresma y Semana Santa	247
III. 8. Las religiones yaqui y mayo	265
III. 8. 1. Cultura y religión	269
III. 8. 2. Lo apolfneo y lo dionisiaco	275
III. 8. 3. Religión y concepción del mundo	279
III. 9. Cultura y modernización	281
Capítulo IV. Identidad y persistencia cultural	297
IV. 1. Introducción	297
IV. 2. La identidad como constante antropológica	301
IV. 3. Identidad individual e identidad colectiva	304
IV. 4. El sistema de identidad	309
IV. 5. El sistema de identidad cahita	313
IV. 6. La apropiación de la identidad india por los yoris.	317
IV. 7. La identidad yaqui	329
IV. 8. La identidad mayo	337
IV. 9. Identidad étnica e identidad nacional	347
IV. 10. Persistencia cultural	357
IV. 11. Persistencia cultural y cambio de identidad	358
IV. 12. Las formas de persistencia cultural de los yaquis	362
IV. 13. Las formas de persistencia cultural de los mayos	365
Conclusiones generales	373
Bibliografía general	379

AGRADECIMIENTOS

Es una grata costumbre dar las gracias a todos los que colaboraron, con su apoyo directo o indirecto para la realización de un trabajo concluido. Y más que un mero formulismo, decir que sin la ayuda de todos ellos, una tarea como esta no hubiera sido posible, es apenas el reconocimiento mínimo de un hecho evidente y del que estoy sumamente agradecido. En el caso de la investigación que ahora presento como tesis de grado, he recibido la ayuda invaluable de muchas personas e instituciones. Y como es imposible destacarlos a todos, me disculpo por las inevitables omisiones.

En primer lugar quiero dar las gracias a los yaquis y a los mayos, quienes amablemente soportaron mis intromisiones y mis preguntas a lo largo de varias temporadas de trabajo de campo. Quiero agradecer, especialmente, la amabilidad de Amador Valenzuela, del pueblo yaqui de Vícam, por haberme abierto las puertas con los miembros de su etnia, durante mis primeras estancias en la región a principios de la década de los ochentas. Me interesa, igualmente, señalar el fuerte apoyo de Doña Virginia Valenzuela y de su esposo Prudencio Vázquez (+), por recibirme y atenderme en su casa, en el pueblo mayo de El Júpare, aún cuando en varias ocasiones llegué a ella acompañado de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e

Historia. El prestigio del que gozan ambos, con su familia, fue decisivo para muchas de las relaciones que pude establecer en la región mayo de Sonora.

Muchas de mis etapas de trabajo de campo fueron posibles gracias a ciertas amistades y a mis relaciones familiares. Quiero destacar, en particular, el apoyo que recibí de Guadalupe Escamilla, quien cuando estaba a cargo de la dirección del Instituto de Antropología de la Universidad de Occidente, en Mochicahui Sinaloa, me facilitó su casa para usarla de centro de operaciones y desplazarme, por la región mayo de Sinaloa. Así mismo, quiero subrayar mi agradecimiento con la Señora Lucinda de Ruiz, hermana de mi madre, por haberme facilitado su casa en Cócorit Sonora durante casi todas mis visitas a la zona yaqui.

En un apartado especial, quiero agradecer también a mi esposa, Evangelina, no sólo por su valiosa colaboración durante mis primeras temporadas de trabajo de campo, sino también por su apoyo y afecto durante los años que dediqué a esta investigación.

Además, mi última temporada de campo se realizó con la invaluable participación de Antolín Vázquez Valenzuela, quien como mayo, ha sabido promover con gran entusiasmo, vigor y tenacidad la cultura y las tradiciones de su pueblo.

En cuanto a las instituciones que con su respaldo colaboraron en esta investigación, quiero destacar especialmente al INAH y a los diferentes centros de trabajo en los que he estado adscrito: el Centro Regional del Noroeste (hoy Centro Regional de Sonora) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Más que el apoyo financiero que recibí en estas instituciones para salir al campo --y de la beca que el INAH me otorgó para la realización de mis estudios de doctorado--, me interesa destacar el gran apoyo moral y académico de muchos de mis compañeros de trabajo. Además, me interesa destacar que la última fase de la investigación de campo se realizó con ayuda financiera de la Dirección de Investigación del Instituto Nacional Indigenista; así mismo, debo destacar que para la fase final de redacción recibí una beca de tesis del Colegio de México. No quiero dejar de manifestar hacia esta última institución, el apoyo que recibí tanto de los profesores del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales,

como de mis compañeros de generación. Todos ellos, de diversas maneras me alentaron para desarrollar esta investigación. Quiero mostrar mi agradecimiento especial a Jorge Padua y a Vania Salles, quienes generosa y amistosamente me proporcionaron, a lo largo de mi estancia en el programa de doctorado y durante el proceso de redacción de este trabajo, valiosas sugerencias y consejos teóricos y metodológicos.

En diversos momentos de este trabajo, tuvo un papel muy importante la participación de una gran cantidad de compañeros y de amigos. De ellos recibí no sólo sugerencias a partir de la lectura crítica e interesada de los borradores de esta investigación, sino también la disposición de discutir los problemas que aquí se abordan. Estoy en deuda por ello con Julieta Haidar, con Cynthia Radding, con Ruth Arboleyda, con Julio Montané, con Rodrigo Díaz, con Mariana Portal, con Andrés Medina, con Rocío Guadarrama, con Mariana Portal y con José Luis Moctezuma.

Finalmente, quiero destacar en un lugar especial, la generosa y fértil participación de mi director de Tesis, Rodolfo Stavenhagen y de Gilberto Giménez en esta investigación. Su apoyo y sus críticas, indicaciones, consejos y sugerencias constantes durante los últimos años, fueron decisivos para llevar a buen término este trabajo.

Introducción

I

Las áreas costeras del sur de Sonora y del norte de Sinaloa, ubicadas en el noroeste de México, conforman una extensa región que posee una gran cantidad de características en común. Comparten un medio ambiente relativamente semejante, aunque más desértico y con temperaturas más extremas conforme se avanza al norte. Estaba compuesto originalmente por fértiles riberas enclavadas en inmensas planicies de montes bajos y matorrales y en cuyos horizontes se han dibujado las pequeñas formaciones montañosas que les dan la apariencia de valles. También tienen en común una historia que, iniciada desde muchos años antes de la conquista española, ha dado lugar a los rasgos actuales de esta vasta zona. Es una historia en la que a partir de la invasión europea, de forma lenta y gradual, pero constante, los pobladores originales han dejado de ser los protagonistas. Surgieron nuevos dueños de la tierra y la geografía fue transformada social, cultural económica y físicamente. Desaparecieron poco más de una decena de sociedades indias, "naciones" según el vocabulario de los primeros cronistas, y las que persistieron han quedado, progresivamente, en posiciones de mayor marginalidad. Los montes, que secularmente habían regalado sus frutos a quienes cazaban y recolectaban en ellos,

han sido arrancados para que crezcan ahora los cultivos comerciales que también han invadido las tierras de ribera donde se sembraban cultivos de subsistencia. Los ríos se han apresado y ahora su caudal compite desventajosamente con los complejos sistemas capilares que sustentan la moderna tecnología de irrigación.

La mayor parte de la población actual vive en grandes centros urbanos concebidos y realizados según modelos angloamericanos, o en poblados que quieren semejarse a esas ciudades. Pareciera que aquí no hay historia. No sólo se destruyen constantemente las construcciones originarias --las mas antiguas, en algunos pueblos y ciudades datan apenas de las postrimerías del siglo XIX-- sino también las que pronto se añejan. Y esto es válido para muchos otros aspectos. La historia se vive como una hazaña de pioneros todavía inconclusa. Es contada como una odisea en la que se tuvo que vencer la inclemente hostilidad del desierto para sobrevivir. El gran emporio agropecuario que se ha construido, se dice, sólo pudo ser obra de hombres que han sido recios, valientes y vigorosos, como lo fueron los indios de estas tierras. Pero a diferencia de ellos, los sonorenses y los sinaloenses han tenido su fe puesta en la modernización. No únicamente en el progreso tecnológico sino en la creación de formas de vida no tradicionales, en la educación y en la civilización. Así, también se dice que los indios no progresan porque, aunque puedan disponer de los adelantos tecnológicos, siguen atados a la barbarie de sus costumbres primitivas.

En esa historia se ha reinventado el pasado. No se cuenta que las ahora fértiles tierras de los valles del Yaqui, del Mayo y del Fuerte fueron arrebatadas violentamente a los yaquis, a los mayos y a otras etnias que ya han desaparecido. Para la mayor parte de esta población, en consecuencia, los pobladores originales que han logrado persistir, evitando el exterminio o la asimilación, son los incómodos remanentes de un tiempo pretérito caracterizado por una barbarie que todavía no concluye. Son los "indios" o los "inditos"; son los miembros de "tribus", los que hablan "dialectos" y los que poseen costumbres "primitivas" y "salvajes". Son,

INTRODUCCIÓN

en algunos casos, los trabajadores que no progresan pues no saben ni pueden cumplir cabalmente con sus tareas en las faenas más rudas del campo porque las abandonan cuando deben asistir a las fiestas tradicionales. Son también el ejemplo de la mala utilización de la tierra y de la tecnología pues, cuando la tienen, tampoco pueden ni saben trabajarlas debido a que les importa más cumplir con sus santos.

En esta epopeya, los yaquis y los mayos son los símbolos de ese pasado que la modernidad, por fin instalada en las planicies costeras de Sonora y Sinaloa, todavía no ha podido domar. Tal versión, sin embargo, no es la única posible. Pero tampoco es simplemente una interpretación más: de alguna manera, es la historia hegemónica en la región y como tal predispone el trato que los sonorenses y los sinaloenses no indios dan a los yaquis y a los mayos actuales; además, y acaso sea esto lo más grave, se ha convertido en una ideología discriminatoria que algunos sectores indios han internalizado.

Pero si los yaquis y los mayos han podido persistir como miembros de entidades sociales distintas étnica y culturalmente de la población no india con la que interactúan, es porque han tenido versiones distintas de esta historia. Si han podido escapar a muchos de los principales valores que la modernidad ha impulsado y consolidado en la región, es porque sus tradiciones y sus costumbres han podido, todavía hasta la fecha, seguir siendo escudos vigorosos y cimientos de identidades que se resisten a desaparecer. Si por otra parte, algunos sectores de estos indios han internalizado la ideología de discriminación es porque tal discriminación repercute en la vida económica al afectar negativamente el acceso a los recursos básicos de subsistencia. Este es el primer paso, una condición necesaria pero no siempre suficiente, para que se rechace lo propio y se busque ser como el otro.

Ser yaqui o ser mayo es estar ligado a una cultura particular, a un conjunto de tradiciones y de costumbres que, para quienes no lo son, se perciben como contrarias a las que se

enfatan como modelo a seguir en una región que se pretende el paradigma de la modernización agrícola de México. Para quienes sí lo son, evidentemente, el significado es otro, se vincula con sus culturas, se refleja en sus identidades y se manifiesta en sus formas actuales de persistencia étnica y cultural. Desentrañarlo y darlo a conocer es uno de los objetivos de la presente investigación.

II

Abordar el tema de la identidad y de la persistencia étnicas significa adentrarse en varios problemas de gran importancia en el mundo contemporáneo caracterizado en la actualidad por procesos crecientes de globalización económica y de estandarización cultural. Trabajar con dos casos de etnias mexicanas, significa también adentrarse en la problemática relativa a las características y a la conformación de la identidad y de la cultura mexicanas. Y en ambos casos significa, fundamentalmente, dar cuenta de la conformación, del desarrollo y de la viabilidad de particularismos étnicos --que por definición, como veremos más adelante son también culturales--, y de su inserción y vinculación con estructuras societales más amplias.

Una de las tendencias que en el escenario mundial aparece como más sobresaliente es la que se caracteriza por la globalización que imponen los cambios de los sistemas nacionales de mercado, por la presencia de una cultura de masas global apoyada en los modernos medios de comunicación, y que al parecer tiende a la desaparición de las identidades exclusivas y particulares. Nos encontramos, así, con aspectos tan sobresalientes como la redefinición de antiguas fronteras nacionales en aras, por ejemplo, de la creación de mercados comunes o bien, además, con casos de suma importancia como el de la conformación --y redefinición-- de una identidad europea, en la que se plantea la desaparición de las diversas formas de chovinismo y de etnocentrismo que ahora son vistas por algunos sectores de europeos como una de las

INTRODUCCIÓN

principales causas de las guerras que han devastado a su continente en las últimas veintenas de años.

Sin embargo, paralelamente, también nos encontramos con procesos que parecen desdecir --y que de facto lo han hecho-- esas tendencias de globalización. Así, para evidenciar los límites de esas tendencias estanzarizadoras, o bien, para mostrar que el asunto no es tan fácil como racionalmente pudiera parecer, o, desde otras perspectivas para justificar la importancia política que tiene el estudio de los particularismos étnico-nacionales, se ha convertido ya en un lugar común el citar casos como el de la recientemente desaparecida Unión Soviética. También, en este sentido, se ha convertido en punto de referencia obligado el señalar el resurgimiento de los nacionalismos de base étnica en la Europa contemporánea, como lo es, entre muchos otros, el caso de la ex-Yugoslavia. Igualmente pueden citarse muchas otras partes del mundo que, en esta época de globalización creciente de la cultura y de la economía, atestiguan la emergencia violenta de particularismos, de conflictos étnicos provocados por la intolerancia racial o cultural o bien, que simplemente parecen encontrarse motivados por la irracionalidad¹.

En el México actual, los conflictos étnicos no se han presentado con un grado de violencia semejante al de los casos antes señalados; tampoco, en consecuencia, han tenido análogas repercusiones políticas de desestabilización nacional. Esto, sin embargo, no significa que no existan en las distintas regiones del país donde hay sectores de población india, fuertes tensiones y antagonismos de magnitudes diversas y en cuya base pueden encontrarse factores vinculados con la problemática étnica. Así, en términos generales, puede verse que los indios de México, en su gran mayoría, comparten, por el sólo hecho de ser indios, una gran cantidad de características estructurales con las que se define su inserción a la sociedad nacional mexicana. Tenemos así que existe una gran discriminación económica, social, política, y cultural que repercute

¹. Véase, por ejemplo, el estudio de Ana Margolis (1992), en el que se exponen algunos de los principales conflictos étnicos ocurridos a nivel mundial en los últimos años.

en sus condiciones de vida caracterizadas, crecientemente, por procesos de pauperización y marginación. Esto se manifiesta en los bajos salarios y en las condiciones de trabajo y de salario infrahumanas y anticonstitucionales a las que son sometidos tanto los indios sin tierra como los que la poseen de manera insuficiente en cantidad, calidad o que carecen de los recursos para hacerla producir, y que tanto en sus propias regiones como en lugares enormemente distantes a sus comunidades de origen tienen que emplearse como jornaleros agrícolas; se manifiesta también en las constantes violaciones a sus derechos humanos cuando emerge algún conflicto étnico en sus regiones o fuera de ellas, cuando son tomados presos o son víctimas de la tortura, cuando, con el pretexto de la lucha contra el narcotráfico, las comunidades indias de zonas serranas son arrasadas por el ejército o por las autoridades judiciales; se manifiesta así mismo en las luchas por la tierra que suelen ser presentadas ante la opinión pública simplemente como conflictos agrarios. Los conflictos étnicos, en consecuencia, no siempre aparecen de forma abierta y no siempre, tampoco, son luchas ofensivas en la que se reivindicuen demandas propias. Y aunque por lo general, en la mayoría de los casos, son manifestaciones que tienen un carácter meramente defensivo, en las últimas décadas han surgido diversas organizaciones étnicas que, nacional o regionalmente, se constituyen para la defensa de los derechos, de las demandas y reivindicaciones de los indios de México, con un sentido más ofensivo que defensivo. Así, algunas de estas organizaciones han sido la base para el desarrollo de movimientos sociales étnicos, caracterizados por una lucha que ha dejado atrás la resistencia pasiva o la defensa de casos individuales para convertirse en movimientos más agresivos en cuanto a sus demandas y formas de movilización.

Pero las anteriores son sólo algunas de las manifestaciones en las que los conflictos étnicos se expresan, abierta o veladamente, son rasgos de corte estructural que, de alguna manera reflejan las condiciones a las que los indios de México están sometidos. Cuando, sin embargo, se revisan casos particulares de etnias indígenas, tales conflictos pierden su carácter de ser enunciados generales y se transforman en las verdaderas fuentes que documentan los

avatares que cada sector específico de la población india de México, esto es, cada comunidad o cada etnia, han tenido que enfrentar o solventar para asegurar la continuidad de su supervivencia como entidades sociales diferenciadas.

Las formas en las que se ha manifestado y se manifiesta actualmente la discriminación étnica con sus repercusiones económicas, sociales, políticas y culturales, han sido, en cada caso, presiones que tienden a forzar y a alterar el sentido de continuidad de las etnias indias. Oficialmente, en la actualidad, se declara que existe poco más de una cincuentena de "grupos indígenas" en México --cifra que por demás es muy discutible pues el criterio lingüístico en el que se fundamenta es un factor completamente insuficiente para contabilizar a las etnias de México. Además, el hecho de que México sea uno de los países americanos con una mayor cantidad de grupos indígenas --y de población india-- no significa, en lo absoluto, que exista un mejor tratamiento oficial hacia la población indígena, la cual, como irónicamente se ha señalado, parece tener como destino el ser cliente vitalicia de PRONASOL (Giménez 1992). Tampoco significa que la actual diversidad de etnias indias refleje, siquiera mínimamente, la diversidad existente todavía en la época colonial. Sólo como ejemplo de los procesos de extinción de pueblos indios, podemos señalar que en el noroeste de México, en los estados de Baja California, Baja California Sur, Sonora, Sinaloa y Chihuahua, han desaparecido más de una treintena de etnias indias por diversos procesos --no excluyentes entre sí-- y entre los cuales puede señalarse el exterminio directo, el despojo territorial, la asimilación y el mestizaje racial y cultural (Figuroa 1991). Casos semejantes de etnocidio, pueden ser documentados para casi cualquier otra región de México. Habría que preguntarse, además, cuántas de las etnias actualmente existentes se encuentran en procesos en los que, a pesar de que han persistido hasta ahora, y no obstante sus formas actuales de persistencia étnica y cultural, se encuentran en procesos similares de extinción. Igualmente, si compartimos la premisa de que, salvo ciertas circunstancias regionales y particulares, los indios de México se encuentran sometidos al mismo tipo de presiones --producto tanto de las políticas estatales como de los procesos económicos

INTRODUCCIÓN

y políticos y culturales de desarrollo regional-- , todas ellas tendientes en última instancia a que dejen de ser indios y se integren como mexicanos a la vida nacional, debemos preguntarnos acerca de los factores que entran en juego para que se produzca la extinción o la persistencia étnicas.

III

La presente investigación trata sobre la cultura, la identidad y las formas actuales de persistencia de los yaquis y de los mayos. Más concretamente, se pretende realizar un estudio comparado entre dos etnias vecinas que poseen no sólo una misma filiación lingüística y cultural, sino también una historia común de presiones en contra de su persistencia como entidades diferenciadas étnica y culturalmente. En su desarrollo, sin embargo, los yaquis y los mayos han creado formas de sociedad y de cultura distintas y han respondido de manera particular ante el mismo tipo de presiones externas. Y una de las consecuencias de ello es que los yaquis y los mayos se caracterizan hoy en día por enfrentar una problemática de persistencia muy distinta. La enunciaré brevemente.

Los mayos, en un proceso iniciado a mediados de este siglo, con el despliegue de la modernización agrícola en su región, atraviesan por una serie de cambios que han afectado negativamente muchos aspectos de su cultura tradicional. Por principio, en ciertos aspectos de su vida social y política existe una tendencia hacia la individualización que actúa en contra del sentido comunitario y que favorece la dispersión territorial, la falta de unidad política y de organización económica. Pero esto no es todo. Debe destacarse que no sólo la lengua nativa está siendo significativamente desplazada por el idioma nacional, el español. Paralelamente, algunos sectores de individuos hijos de mayos se han despojado de la membresía de sus padres y tratan de integrarse a la sociedad regional como no indios.

INTRODUCCIÓN

La situación de los yaquis es diferente. Su cultura tradicional se ha adaptado a los procesos de modernización regional con modificaciones que lejos de hacerla peligrar la han fortalecido. Las características actuales de su persistencia son producto de una elaboración constante, de un trabajo comunitario altamente vigilado y controlado por ellos mismos. De alguna manera saben que descuidarlo afectaría lo que han logrado en cuanto a la posesión de su territorio y al ejercicio de su autonomía política, factores decisivos para su reproducción étnica y cultural.

Pero el hecho de que sobre los mayos penda la amenaza de la desintegración étnica y cultural, no quiere decir que ésta sea necesariamente inevitable. Además de los factores que favorecen tal amenaza, existen otros que actúan en contra de ella. Esto es, los miembros de esta etnia se reconocen y se dan a conocer como tales gracias a la presencia de ciertas prácticas con las que se reproduce el sentido actual de ser mayo. En consecuencia, el significado de ser mayo se ha modificado. La definición de lo mayo, ya sea desde fuera o desde adentro de la etnia, se basa en aspectos distintos de los utilizados hace unas cuantas décadas. El criterio lingüístico, sólo por exponer un ejemplo, resulta del todo insuficiente, pues hay individuos monolingües del castellano que pueden considerarse a sí mismos y ser considerados por otros como miembros de esta etnia.

También el significado de ser yaqui se ha transformado. Los miembros de esta etnia son más tradicionalistas que los mayos en el sentido de que defienden a ultranza la permanencia del conjunto de sus manifestaciones culturales tal y como siempre han sido. Pero esto, en cierto modo, no es sino la forma en que los yaquis se perciben a sí mismos. Al respecto, traer a colación a los yaquis precortesianos, cuando el modo de vida y la cultura eran muy distintas a las actuales, no es el mejor ejemplo por ser tan remoto. Para comprender la magnitud de estos cambios es suficiente comparar a los yaquis de las primeras tres o cuatro décadas de este siglo con los yaquis de hoy. En estos últimos sobresalen aspectos como la predominancia de transac-

ciones monetarias y de actividades productivas que ya no se dirigen al autoconsumo sino al mercado; también hay cambios en la indumentaria -sobre todo en la masculina; igualmente han aparecido nuevos patrones de consumo; la utilización de una tecnología agrícola, doméstica y de transporte semejante a la usada por los yoris es otro aspecto novedoso. De la misma manera, participan como muchos otros sectores no indios del país de una cultura masiva que se manifiesta en el consumo de los productos de la industria cultural manejada por los diversos medios de comunicación nacionales -y esto afecta incluso el desempeño de sus prácticas rituales tradicionales, como se hace evidente con en la intrusión ocasional de personajes televisivos en sus máscaras rituales. Otra evidencia del cambio es la participación creciente de muchos sectores de yaquis en la educación primaria, media y superior, aspecto que entre otras cosas, muestra la comunión con una ideología nacional para la cual el progreso está unido a la educación escolarizada. Los anteriores son, entre muchos otros, ejemplos de algunos de los elementos con los que se ha substituido un viejo modo de vida y que ahora se han integrado a la cultura yaqui. Ejemplifican así mismo que lo que ahora los yaquis conciben y defienden como una tradición cultural inamovible ha sufrido transformaciones importantes.

Aunque el caso de los yaquis es menos dramático que el de los mayos debido a que los cambios ocurridos en las últimas décadas no han afectado su integración étnica, ambos han tenido que modificar aspectos importantes en sus tradiciones, en su cultura y en su identidad. Persistencia no significa así inmutabilidad sino transformaciones constantes en relación con el contexto social. El sentido de ser yaqui o de ser mayo se ha transformado pero no ha desaparecido. Ambos, a partir de una filiación cultural común han elaborado las particularidades por medio de las cuales, en principio, pueden distinguirse objetiva y subjetivamente, como miembros de dos entidades étnicas distintas. A lo largo de su historia han interactuado en un mismo medio ambiente físico y social y se han enfrentado con agentes externos, y de ellos han recibido el mismo tipo de presiones tendientes a la apropiación de sus tierras, al control político y económico, a la asimilación y al exterminio. Y aunque tanto los yaquis como los mayos han resistido

hasta ahora a tales embates, su manera de responder ha sido tan distinta como es el tipo de sociedad que han creado los miembros de cada una de estas etnias.

IV

El objetivo central de esta investigación consiste, pues, en dar cuenta de los procesos de persistencia de los yaquis y los mayos. Se trata de explicar el por qué algunas colectividades, como las etnias yaqui y mayo persisten en contextos que les resultan desfavorables. El problema es, sintéticamente, qué es lo que hace posible que bajo ciertos contextos de fuerte discriminación étnica que históricamente han repercutido de manera negativa en las formas de vida económica, política y cultural, los miembros de una etnia "prefieran" identificarse como tales, seguir siendo miembros de esas categorías sociales discriminadas. ¿Existen un primordialismo, según el cual es posible plantear que la reproducción de una identidad étnica obedece únicamente a factores tales como la presencia de sentimientos afectivos muy profundos y de gran arraigo de tal forma que tal identidad pueda verse como una necesidad básica, presente en todos los seres humanos como lo pudiera ser la familia? ¿Se puede explicar la persistencia de las identidades étnicas por cuestiones vinculadas con el cálculo de interés, según una elección racional en la que se juzgue, ante un abanico de posibilidades, que la membrecía étnica otorgue mayores beneficios, esto es, que pertenecer al grupo étnico produzca mayores ventajas que estar fuera de él? ¿Cuál es el papel que tiene la cultura y la tradición en la forma en que se percibe qué es lo más provechoso, o lo más conveniente? ¿En todo caso, quién obtiene más beneficios en la reproducción de la membrecía étnica en contextos de fuerte discriminación, los que pertenecen a la categoría étnica discriminada o quienes están fuera de ella? ¿Por qué, los grupos hegemónicos han tratado de que se produzca una integración nacional en la que desaparezcan las identidades étnicas? ¿cuál es el papel que tienen el estado y sus políticas en la reproducción o extinción de las particularidades étnicas?

INTRODUCCIÓN

Para abordar los problemas anteriores, la hipótesis central que ha permitido la organización del material que se presenta, es que las características de la persistencia se encuentran fuertemente ligadas con las formas particulares de las identidades colectivas de los miembros de estos dos etnias. Esto es, la forma en que los yaquis y los mayos se conciben a sí mismos --el conjunto de acuerdos intersubjetivos compartidos por los miembros de cada una de estas dos etnias acerca de lo que significa ser yaqui o ser mayo-- repercute directamente en las acciones por medio de las cuales organizan, conscientemente o no, la reproducción de sus singularidades étnicas, o por lo menos lo que ellos conciben como sus diferencias más importantes respecto a las otras categorías sociales de las cuales tienen conocimiento o con las que interactúan².

Pero la identidad étnica, aun cuando se expresa como subjetividad de los actores, individuales o colectivos, y aún cuando también posee elementos afectivos que remiten a lealtades primordiales, también se encuentra directamente relacionada con factores de carácter objetivo. Entre otros, planteamos que toda identidad, es siempre una identidad que se constituye como tal en un contexto específico de relaciones sociales; en un contexto que además es el producto de un desarrollo histórico particular. Estudiar la persistencia étnica, requiere, en consecuencia, abordar no sólo cómo una identidad étnica se expresa como tal en un momento particular; implica además, abordar el problema de la forma en que históricamente se ha constituido como tal; paralelamente, el dar cuenta de cómo se manifiesta en un momento históri-

². *De acuerdo con Erikson, el fenómeno identitario tiene la característica de ser "...un proceso de reflexión y observación simultánea, un proceso que tiene lugar en todos los niveles de funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte como el modo en que los otros le juzgan a él en comparación consigo mismo y con respecto a una tipología significativa para ellos: mientras que él juzga su modo de juzgarle a él, con arreglo a cómo se percibe a sí mismo en relación con ellos, y a los tipos que han llegado a tener importancia para él. Este proceso es, por fortuna y necesariamente, inconsciente en su mayor parte, excepto allí donde las condiciones externas y las circunstancias exteriores se combinan entre sí para agravar una dolorosa y exaltada "conciencia de identidad". Erikson, *Identidad, Madrid, Taurus, 1980, p. 18. Citado por Aguado y Portal.**

co particular, requiere de trabajar sobre la influencia del contexto social, económico y político. El problema entonces es abordar cuál es el papel del desarrollo histórico y del contexto social no únicamente en la definición que los sujetos hacen de sí mismos y de los otros, sino también en la forma en que tales definiciones se relacionan con el sistema de valores con el cual se perciben y se juzgan comparativamente.

Y en tales contextos, la identidad étnica se constituye y se expresa en procesos de oposición, en una lucha entre quienes se encuentran ubicados en una posición hegemónica y tratan de imponer una identidad particular hacia el grupo subordinado --al pretender o bien su desaparición mediante el exterminio o la asimilación, o bien su conservación como miembros de una categoría social inferior. La forma en que se constituye y se desarrolla la identidad étnica, es también, en este sentido, una lucha por las clasificaciones sociales, en la cual lo que los miembros de una colectividad piensan sobre sí mismos, su autopercepción, se define confrontándose --y no siempre de manera pacífica-- con lo que los otros piensan acerca de ellos, con la forma en que son o que deben ser. Por esto, el proceso de persistencia de una identidad étnica es un proceso de confrontación que se desarrolla bajo relaciones de fuerza para que la etnia pueda hacer que su propia definición sea respetada por los otros y para resistir a la que desde fuera se pretende imponer. Y los resultados de esta confrontación producen no solamente identidades heteroasignadas ni tampoco, únicamente, identidades que sólo son definidas por la propia colectividad; más bien, los resultados pueden ocupar distintas posiciones intermedias y dependen de la fuerza que unos y otros logran desarrollar en la confrontación. Ahora bien, la importancia de factores como estos radica en que la lucha por las clasificaciones sociales es, fundamentalmente, la lucha por un proyecto. El que una colectividad se defina de una forma y no de otra, el que tal definición surja de ellos mismos o de los otros, implica siempre una finalidad, unos objetivos acerca de lo que se quiere ser de lo que se ambiciona como colectividad, y de lo que los otros buscan imponer, del estatus que externamente y desde posiciones hegemónicas o no se trata de asignar a esa colectividad.

INTRODUCCIÓN

En síntesis, si planteamos que la persistencia étnica se encuentra vinculada con las formas de identidad, lo que nos interesa destacar es que aunque la identidad se exprese como la subjetividad de los actores, esta remite tanto a cuestiones de sentimientos, de afectos y de lazos primordiales, como a cuestiones de cálculo de interés. Esto último, no implica que tal interés sea siempre --aunque pueda a veces parecerlo-- un interés racional, y se escoja de entre varias alternativas de acción posibles, la más apropiada para obtener mayores ventajas, pues lo que se define como meta no siempre obedece a ese tipo de cálculos. Las metas, los objetivos --o los beneficios--son producto de lo que culturalmente se define como tal, son aspectos siempre relativos a una formación cultural. La identidad étnica y su persistencia, dependen también de su objetivación como tal en un contexto social particular y de los procesos históricos que le dieron forma; en estos procesos importan, sobre todo, los cambios y las transformaciones que ocurrieron al interior de la etnia, como las luchas que esta enfrentó y enfrenta en contra de los otros, entendiendo por estos últimos los miembros de otras colectividades étnicas --o nacionales-- que han pretendido imponer su propio proyecto, es decir, asignarles una identidad distinta a la que ellos mismos se asignan. Estos "otros", en el caso de nuestra investigación, no han sido únicamente los miembros de las etnias vecinas; tampoco lo han sido sólo los conquistadores españoles --militares, misioneros y colonos--, o los mexicanos después de la independencia colonos --esto es, los no indios o los yoris--, sino también las instituciones estatales y sus políticas de exterminio, de segregación, de asimilación o de integración. Por esto, el estudio de la persistencia de las identidades étnicas requiere de dar cuenta tanto de los contextos en que se desarrollado en confrontación con los otros, sino también de la historia de esa confrontación.

En el primer capítulo de este estudio se aborda, en consecuencia con lo antes expuesto, la historia de los yaquis y de los mayos para dar cuenta de su ubicación en los contextos en los que se han desarrollado desde la época de la ocupación española hasta la época actual. Es una historia en la que se presta atención tanto a los cambios y transformaciones --sociales, políticos,

INTRODUCCIÓN

económicos y culturales-- que ocurrieron en las etnias yaqui y mayo, como a las luchas que sus miembros presentaron para defender su integridad territorial y política.

V

Muy vinculado con lo antes expuesto, uno de los aspectos importante que se consideran en esta investigación, se refiere al análisis de las características societales de las etnias yaqui y mayo. Hemos planteado ya que los yaquis y los mayos poseen una misma filiación cultural y se han enfrentado, a lo largo de su historia conocida, a procesos semejantes. Sin embargo, los yaquis y los mayos poseen formas de organización social distintas entre sí, lo cual repercute en la viabilidad de estas etnias; tales formas de organización se vinculan con la forma en que están ubicados en el sistema de estratificación social y en la estructura de clases regionales y nacionales. Las formas particulares en que los yaquis y los mayos se constituyen como sociedades y su inserción en tanto en la estructura clasista como en el sistema de estratificación étnica, son elementos objetivos que resultan fundamentales para la comprensión de su persistencia. Su organización y su ubicación en esos sentidos, repercuten en la forma en la que los yaquis y los mayos se definen a sí mismos ante los sectores no indios. Una organización étnica fuerte como la yaqui, da mayor viabilidad a la etnia porque puede enfrentarse con mayor solvencia a las presiones que sobre ella ejercen los distintos sectores de la población no india; en el caso de los mayos, una organización étnica débil o inexistente se encuentra más expuesta a tales presiones que se manifiestan, sobre todo --aunque no únicamente-- como formas de discriminación étnica que, al repercutir en las posibilidades de trabajo, en la lucha por la tierra, los hace presa no sólo de violencia simbólica sino también física. La definición que ellos hacen de sí mismos, la forma en la cual se conciben, está fuertemente condicionada por su débil capacidad organizativa y por su inserción en la estructura de clases y en el sistema de estratificación étnica.

En el segundo capítulo de este trabajo, nos ha interesado abordar esta problemática, registrando tanto las características organizativas --las formas de sociedad-- como la forma en

INTRODUCCIÓN

que a partir de ellas, los yaquis y los mayos se vinculan con los diferentes sectores de la población no india con los que interactúan y con las políticas e instituciones estatales. Al mismo tiempo, nos hemos esforzado por distinguir entre grupo étnico en sentido estricto, lo cual responde en cierto modo al modelo organizativo de los yaquis, de las comunidades que, como las mayos, poseen un mismo origen étnico, pero que no poseen una organización centralizada. Esta distinción nos ha permitido abordar varios problemas, entre otros, el de cómo concebir la homogeneidad y la heterogeneidad al interior de las etnias, el de la forma en que se establece la competencia al interior de una etnia por el control de los recursos materiales y simbólicos, y el de la forma en que se vinculan tanto con los diferentes sectores de la población no india, como con el estado y sus instituciones.

VI

Si planteamos que la persistencia étnica se encuentra directamente vinculada con la identidad, se hace también alusión es al hecho de que una colectividad de este tipo, independientemente de los cambios internos o los que ocurren en el entorno social externo, se concibe y es concebida como la misma. Así, aún cuando varíen los atributos con los que se define como tal, es preciso, sin embargo, que se plantee la existencia de una vinculación con el pasado, de tal manera que se establezca una línea de continuidad.

Así, la persistencia de los yaquis y de los mayos, se encuentra directamente ligada con la continuidad de su propia cultura. En la cultura se encuentran tanto los elementos que son emblematizados para definir lo propio de lo ajeno, como los que, en un ámbito menos consciente, delimitan las formas particulares de ver el mundo, de valorarlo y de interiorizarlo como comportamiento distintivo. La persistencia étnica implica, en consecuencia, la persistencia de la identidad --del sentido de que los yaquis y los mayos de hoy son los mismos que sus antepasados-- no obstante que hayan cambiado los referentes a partir de los cuales tal identidad se percibe como la misma; implica también que no toda su cultura ha desaparecido como producto

INTRODUCCIÓN

de las transformaciones ocurridas en el seno de sus formas sociales. "Algo" de la cultura original ha permanecido y es a partir de ella, de un núcleo cultural persistente, que se han incorporado tanto los cambios que se han generado en su propio desarrollo como las influencias de la cultura hegemónica que, ajena a las culturas yaqui y mayo, se les ha impuesto por varios procesos.

Para ejemplificar las afirmaciones anteriores, y no obstante que parezcan verdades evidentes, me parece importante destacar, en consecuencia, que los yaquis y los mayos eran yaquis y mayos antes de la conquista española, lo siguieron siendo durante los períodos colonial e independiente de México y lo siguen siendo en la actualidad. Así, yaquis y mayos han persistido como yaquis y como mayos aún cuando, objetivamente podemos constatar enormes y trascendentales cambios en sus formas de vida, en su religión, en sus actividades económicas, en la organización de sus relaciones familiares, etc. Siguen siendo yaquis y mayos, porque son definidos y definidos por otros como tales.

Ahora bien, los atributos, símbolos o emblemas identitarios, son retomados siempre de la propia cultura. Como lo señalan Aguado y Portal (1992), "Cada grupo humano se constituye como tal a partir de una forma particular y propia de organizar sus prácticas sociales". Y esas formas particulares y propias remiten a lo que en esta investigación entendemos por cultura, esto es, a la dimensión simbólica de las prácticas sociales³. Así, por principio podemos señalar que en los elementos culturales, esto es, en la forma en que organizan sus prácticas sociales,

³. *De acuerdo con Giménez (1987: 37 y ss, y 1992:27, en esta investigación se entiende por "cultura" al "conjunto de formas simbólicas --esto es comportamientos, acciones, objetos y expresiones portadores de sentido-- inmersas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro y por medio de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y consumidas". Debe destacarse, además, que la cultura presenta tres modos básicos de existencia: "objetivada en formas de instituciones y de significados socialmente codificados y pre-construidos; subjetivada en forma de "habitus" por interiorización; y actualizada por medio de prácticas simbólicas puntuales"*

los miembros de una etnia --o de cualquier otra entidad grupal poseedora de una cultura propia-- se reconocen a sí mismos y son reconocidos por otros como una colectividad particular, como una unidad. Pero la cultura, no es, en sí misma ni en su cabalidad el elemento diferenciador. De acuerdo con Barth (1976), más bien, de la cultura surgen los referentes --emblemas o símbolos de identidad-- que los miembros de una colectividad utilizan para establecer sus límites étnicos, es decir, su identidad distintiva. Sin embargo, los emblemas y los símbolos de identidad que son retomados de la propia cultura para diferenciarse, no son sólo, por ejemplo, objetos, indumentaria, o acciones. Esto es, no sólo remiten a la cultura objetivada --instituciones y significados socialmente codificados-- ni a la cultura que se actualiza constantemente mediante las prácticas simbólicas; remite también a la cultura subjetivada, a la que, de acuerdo con Bordieu se interioriza como "hábitus" y que es más difícil de cambiar --o por lo menos sus transformaciones son más lentas y se presentan como fenómenos de larga duración.

Así, la cosmovisión, el ethos o el sistema de valores de un grupo, cuando son confrontados con los de otros, pueden también ser utilizados como símbolos identitarios. Y así, en este sentido, lo importante a destacar es que es en los contextos de interacción específicos donde cada colectividad define --o es definida-- intersubjetivamente los atributos de su particularidad, de su identidad. Pero aunque la cultura sea la "proveedora" que surte de los emblemas identitarios, también es la fuente de sentido de las prácticas y de las acciones sociales.

La cultura, así, define no sólo los significados y los valores que los miembros de una colectividad dan a las cosas que los rodean, al mundo en su sentido más general y a los objetos y a las relaciones en un sentido más específico; define también la forma en que se comportan ante ellos; y este comportamiento remite así al ethos. Es en el conjunto de estos elementos donde la cultura también se vincula con la persistencia, la cultura no es sólo el comportamiento, no es sólo conducta, pero también se manifiesta en ella. Y la persistencia tiene que ver con un tipo de conducta colectiva, con las acciones que los miembros de un grupo, de acuerdo con su

sistema de valores, con su ethos y con su cosmovisión, realizan ya sea de manera consciente o bien, por la inercia de la tradición, para seguir siendo ese grupo particular. Se trata, en este sentido, de la reproducción de las prácticas sociales --tanto las que se realizan a nivel cotidiano y que se manifiestan como relaciones familiares, como formas de trabajo, como convivencia comunitaria "normal", como las que tienen un carácter altamente ritualizado como las ceremonias religiosas. En la reproducción de tales prácticas, se reproduce también la colectividad, y al mismo tiempo que los individuos que las realizan se convierten, en miembros de ella, se hacen parte de una comunidad cultural, pues tales prácticas repercuten directamente en su "habitus", en la propia endoculturación, en su socialización dentro de esa cultura.

No obstante, el hecho de plantear la persistencia cultural, no significa, como lo vimos en relación con la identidad, que la cultura sea concebida como un elemento constante e inalterable. Uno de los objetivos de la historia de los yaquis y de los mayos que se presenta en el primer capítulo de esta investigación, es el de demostrar que, aun cuando los miembros de estas dos etnias siguen siendo yaquis y mayos, como lo eran en la época de la conquista española, sus sociedades y sus culturas han sufrido grandes transformaciones. El hecho de que persista una identidad yaqui o mayo no obstante la magnitud de tales cambios, no sólo implica que perdura su sentido de ser distintos. Tampoco implica únicamente, que han desarrollado una cultura propia, en la cual han incorporado a su matriz original un conjunto de cambios en las formas de ver y de actuar sobre el. Implica también, de acuerdo con Bonfil, que aun a pesar tales cambios, "persiste un núcleo de cultura propia en torno al cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena".

Nuestro planteamiento es, en consecuencia, que aun cuando ha cambiado su cultura y que no obstante que su identidad se define con base en referentes distintos, existe al mismo tiempo, un "núcleo estable" de su cultura a partir del cual han integrado las transformaciones culturales que han sufrido a lo largo de su historia posterior a la conquista española. Así, el

INTRODUCCIÓN

hecho de que los yaquis y los mayos lo sigan siendo a pesar de todos los cambios culturales que han estado presentes, no significa que haya desaparecido ese núcleo, sino que éste ha sido la base para que tales cambios se integren al desarrollo de sus identidades y de su cultura.

Así, como lo veremos en el desarrollo de esta investigación, los yaquis y los mayos se han "modernizado" sin abandonar sus tradiciones. Descartamos así el planteamiento de que la tradición es un obstáculo para la modernidad, y en consecuencia, el señalar que la tradición es siempre, necesariamente un elemento conservador y repelente a la introducción de cambios tecnológicos, de formas de organización productivas más eficientes. Los yaquis y los mayos, se han incorporado a la modernidad sin que desaparezca su cultura tradicional. El caso de los primeros es, en este sentido, más espectacular y contundente al respecto. Los yaquis actuales continúan reproduciendo un sistema de creencias y de prácticas religiosas, permanecen inmersos en formas de vida comunitarias y, persisten prácticas cotidianas e íntimas que pueden ser fácilmente vinculadas con la cultura tradicional de los yaquis. Paralelamente, se han incorporado a una economía fundamentalmente agrícola, orientada a la producción de granos y cultivos comerciales, no al autoconsumo; para ello, utilizan una tecnología altamente mecanizada --trilladoras, tractores, semillas mejoradas, fertilizantes, insecticidas y demás insumos "modernos"--, semejantes a los que utilizan los empresarios agrícolas no indios de la región. Cuentan con sus propios ingenieros y administradores, y con su propia central de cómputo para organizar la producción. Los mayos, sin dejar sus tradiciones, también han accedido a la modernidad. No sólo entre los sectores de mayos ejidatarios que se han organizado en uniones de ejidos colectivos y que hacen suya la tecnología moderna para la producción agrícola comercial, sino también los que no tienen tierra, que se han incorporado como asalariados agrícolas al mercado de trabajo regional, o desempeñando oficios como tractoristas, pescadores en grandes barcos camaroneros, o bien en diferentes subsectores de la rama de servicios. Yaquis y mayos, además, han incorporado a su vida cotidiana y familiar una gran cantidad de enseres domésticos electrónicos --lavadoras, licuadoras, radios, televisiones, teléfonos, videocaseteras, etc.-- y, además

de que muchos de ellos ven los programas de la televisión nacional, se encuentran informados por los noticieros televisivos, radiofónicos o de la prensa escrita. En muchas de sus comunidades existen, aunque deficientes con frecuencia, servicios médicos, escuelas, energía eléctrica, vías de acceso pavimentadas, agua potable, etc. Y si en algunas comunidades tales servicios son inexistentes o deficientes, no es porque los yaquis o los mayos se opongan a ellos, sino por la forma en que se distribuyen regional y nacionalmente los recursos, forma en la cual las poblaciones indias rurales no son la prioridad de las políticas estatales.

El problema del "acceso a la modernidad", ni en los yaquis ni en los mayos, se plantea en consecuencia como algo que se encuentre obstaculizado por sus culturas tradicionales. La cultura tradicional, entendida como su sistema de valores, como su ethos y su cosmovisión, no se oponen, en ninguno de los dos casos a la llamada modernidad. La persistencia de su cultura tradicional se expresa, como lo veremos en este estudio, no sólo en que hablen o no su lengua india, sino en la reproducción constante de su sistema de valores, de su ethos y de su cosmovisión, que se encuentra altamente reforzada en la puesta en práctica de sus sistemas de creencias religiosas, esto es, en su constante vida ritual cuya influencia marca el sentido de sus relaciones personales, familiares y comunitarias.

Así, en el tercer capítulo de esta investigación, nos ha interesado abordar la problemática de la persistencia --más que del cambio-- cultural. Para ello, hemos tratado de caracterizar, en primer lugar, los elementos culturales comunes a los yaquis y a los mayos, para después señalar los elementos que nos permiten plantear que se trata de formaciones culturales distintas. Esto lo trabajamos, sobre todo, no sólo por que yaquis y mayos tienen características societales distintas, sino porque además, cada uno ha elaborado -no obstante su cercanía-- un ethos, una cosmovisión y un sistema de valores particulares que se cristalizan en orientaciones culturales distintas.

INTRODUCCIÓN

Para abordar los elementos anteriores hemos trabajado, básicamente, a partir de sus sistemas de creencias y de sus manifestaciones religiosas. No hemos retomado, para tal fin, todos los elementos que pueden ser considerados como significativos de su cultura --la familia, los ciclos de vida, etc., sino los que hemos considerado que, para los efectos de nuestra investigación resultan más significativos. Esto es, al priorizar el análisis de las creencias y de las prácticas religiosas, hemos partido de la hipótesis de que es precisamente en ellas donde puede ser más fácilmente observable su ethos, su cosmovisión y su sistema de valores. Y, además, nos ha interesado subrayar la importancia de esos elementos en tanto que en ellos puede observarse, también con mayor nitidez, lo que se ha constituido como el núcleo más persistente de su cultura.

Al respecto, nuestro planteamiento es que, a pesar de los cambios y de las transformaciones que se han hecho presentes en las culturas y en las sociedades yaqui y mayo, la reproducción más o menos inalterable de sus prácticas religiosas ha permitido que persista ese núcleo cultural, esa matriz a partir de la cual los elementos originalmente ajenos a sus culturas, pueden resignificarse, y pasar a formar parte de ellas sin que necesariamente desaparezca o se transforme el conjunto de su cultura. De aquí, que los yaquis y los mayos han demostrado acceder --por vías distintas y bajo circunstancias menos desfavorables para unos que para otros-- a la llamada modernización.

VII

Toda identidad remite a un proceso de exclusión y de inclusión, a la definición, en el caso de las identidades colectivas, de un nosotros frente a un ustedes y a un ellos. Y en este juego de inclusiones y exclusiones, la identidad, como hemos visto, se establece, paralelamente, en un proceso de autodefiniciones y de heterodefiniciones, proceso que en el caso de las identidades de los yaquis y de los mayos se vincula fuertemente con el poder. Se trata de el poder de imponer, tras la propia definición o tras la definición que hacen los otros, un proyecto en el que de

alguna manera se define el destino de la colectividad. La persistencia étnica y cultural, es uno de los posibles resultados de este juego en el que la inclusión y la exclusión, en el que la propia percepción y la heteropercepción aparecen como los motivos fundamentales. El otro resultado posible es la desaparición, la extinción de la identidad étnica.

Abordar el problema de la persistencia de una colectividad étnica no significa buscar en ella lo que es inamovible; esto es, no se trata de dar cuenta de cómo la colectividad étnica puede seguir siendo, objetivamente, siempre igual a sí misma. La identidad establece una continuidad en el tiempo, pero esto quiere decir que, aun cuando ocurran cambios y transformaciones internas o externas a la colectividad, esta se define, mediante los atributos que se escogen intersubjetivamente para tal efecto, para percibirse como iguales a sí mismos, aun a pesar de tales cambios. Lo anterior, supone en consecuencia que existen ciertos elementos críticos -- definidos siempre por los miembros de la colectividad⁴-- vitales para que tanto propios como extraños puedan plantear que se trata de la misma colectividad.

Al estudiar la persistencia, resulta importante analizar la escala de valor con la que los yaquis y los mayos se juzgan a sí mismos. Esta escala de valor se manifiesta en la manera en que ellos mismos se perciben. Pero la autopercepción de los yaquis y de los mayos y los juicios que tienen sobre sí mismos, se ha desarrollado a partir del conflicto entre la forma en que ellos se definen como en la forma en que son definidos por los otros. Así, hemos tratado de registrar y de analizar no sólo la forma en que los yaquis y los mayos se perciben a sí mismos, sino también el juego de espejos en el que los yaquis son percibidos por los mayos, los mayos por los yaquis, y sobre todo, la forma en que los miembros de estas dos etnias, en conjunto y por separado, son percibidos --y les es asignada una identidad-- por algunos de los sectores de los

⁴. Aunque debe destacarse que en casos extremos, las identidades se definen a partir de los atributos que los otros le asignan, lo cual es síntoma de una débil posición de la colectividad en cuestión en sus relaciones con otras colectividades.

no indios de la región, los que resultan importantes para los yaquis y los mayos dado que es con ellos con los que se relacionan social, económica y políticamente. Así, si los yaquis y los mayos se conciben como miembros de categorías sociales homogéneas, no es por que necesaria u objetivamente lo sean. Perciben su homogeneidad siempre en relación de oposición con los "otros", indios o no, tanto por lo que ellos mismos perciben como elementos de unidad interna y de diferencia para con los otros, como por que los otros también los perciben y se relacionan con ellos como si fueran homogéneos. La construcción de un "nosotros" no se establece ni se delimita sólo con base en ciertos emblemas, símbolos o atributos distintivos que los propios actores pertenecientes a una categoría social seleccionan intersubjetivamente para delimitar lo propio de lo ajeno. También lo hacen oponiendo su propia percepción a la que los otros tienen de ellos y que se manifiesta no sólo en juicios, sino en el trato cotidiano, en las relaciones económicas que con ellos establecen, en la forma en que se presenta la competencia interétnica.

Los yaquis y los mayos han persistido, y lo han hecho defendiendo su propio sentido de ser un "nosotros" particular y distinto. En este proceso, han retomado de su historia y de su cultura --tanto de lo que en ella ha cambiado como de lo que permanece-- ciertos motivos históricos o culturales con los cuales definen su particularidad; también han redefinido constantemente la escala para su propia evaluación y para la evaluación de los otros. Y aun cuando los yaquis y los mayos han hecho suyos muchos de los elementos negativos con los que se les ha definido y juzgado, aun cuando han logrado internalizar una ideología de discriminación --sobre todo en el caso de los mayos--, las características actuales de su persistencia permiten suponer que existen otros ámbitos de su vida social, en los que ser yaqui o ser mayo es algo emotivamente más fuerte que lo que los otros definen negativamente. Un mecanismo de defensa de la propia identidad es, así, el apelar a los lazos primordiales de afectos, de sentimientos, a la familiaridad, a la defensa de los colores y de los olores con los que se crearon, para defender, como lo han hecho, la continuidad de sus etnias.

Y aunque la influencia de los contextos sociales, políticos y económicos en los que se han desarrollado es importante en este proceso, también lo es ese factor que remite a las lealtades primordiales. Así, en el capítulo final, además de relacionar las formas de identidad con el contexto histórico y social, con su organización política y con los elementos de su cultura, nos ha interesado avocarnos al rescate de la subjetividad. Así, nos ha resultado de gran importancia hurgar en la forma en que los yaquis y los mayos se conciben a sí mismos, en la forma en que conciben a los otros, y en esto, nos ha interesado buscar el peso específico que tienen los lazos primordiales en esos procesos. Pero aquí, el problema ha consistido más bien en relacionar tanto las determinaciones que provienen de su desarrollo histórico, del contexto social, económico y político en el que los yaquis y los mayos viven, no sólo con esos elementos de carácter primordial, sino en general, con la forma en que los miembros de estas dos etnias se perciben a sí mismos. No se trata entonces, de buscar determinaciones simples ni de plantear que lo económico --o lo político-- determina directamente las características de la identidad. Tampoco se ha partido de la premisa contraria, según la cual, la identidad --y otros aspectos tanto subjetivos como de índole cultural-- crean las formas de vida económica o política. Se trata, en todo caso, de buscar el peso específico de cada uno de estos elementos.

Por otra parte, al estudiar la identidad étnica, se ha buscado dar cuenta de un proceso de identificaciones más amplio. La idea que al respecto ha regido esta investigación es que los yaquis y los mayos, no se identifican sólo con su etnia. Lo hacen también con sus comunidades --sus localidades de residencia, sus centros ceremoniales o sus pueblos--, con su familia, con su región o con la nación. En consecuencia, al trabajar sobre esos niveles de identidad que remiten a identificaciones de distinto orden, nos ha interesado ver cuál es la identificación más relevante en el contexto específico en el que los yaquis y los mayos se desarrollan. El problema ha sido, en consecuencia, dar cuenta de hacia dónde dirigen sus lealtades principales. Así, hemos procurado también investigar la dimensión nacional de esta identidad. Este aspecto es de gran

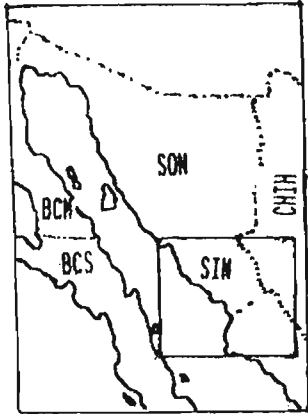
importancia debido a que nos conduce a plantear el problema identidad nacional entre los indios de México, aunque sólo sea a partir del estudio comparativo de dos casos.

El asunto ha consistido en evaluar si realmente los yaquis y los mayos, más allá de su ciudadanía se perciben o no como co-nacionales de los mexicanos, tanto los otros indios y como los no indios. ¿Existe una identidad nacional que se exprese en la definición de los yaquis o de los mayos de una percepción de un "nosotros" mexicanos? ¿Quiénes y cómo son, para los yaquis y los mayos los mexicanos?

xxxviii

mapa 1

INTRODUCCIÓN

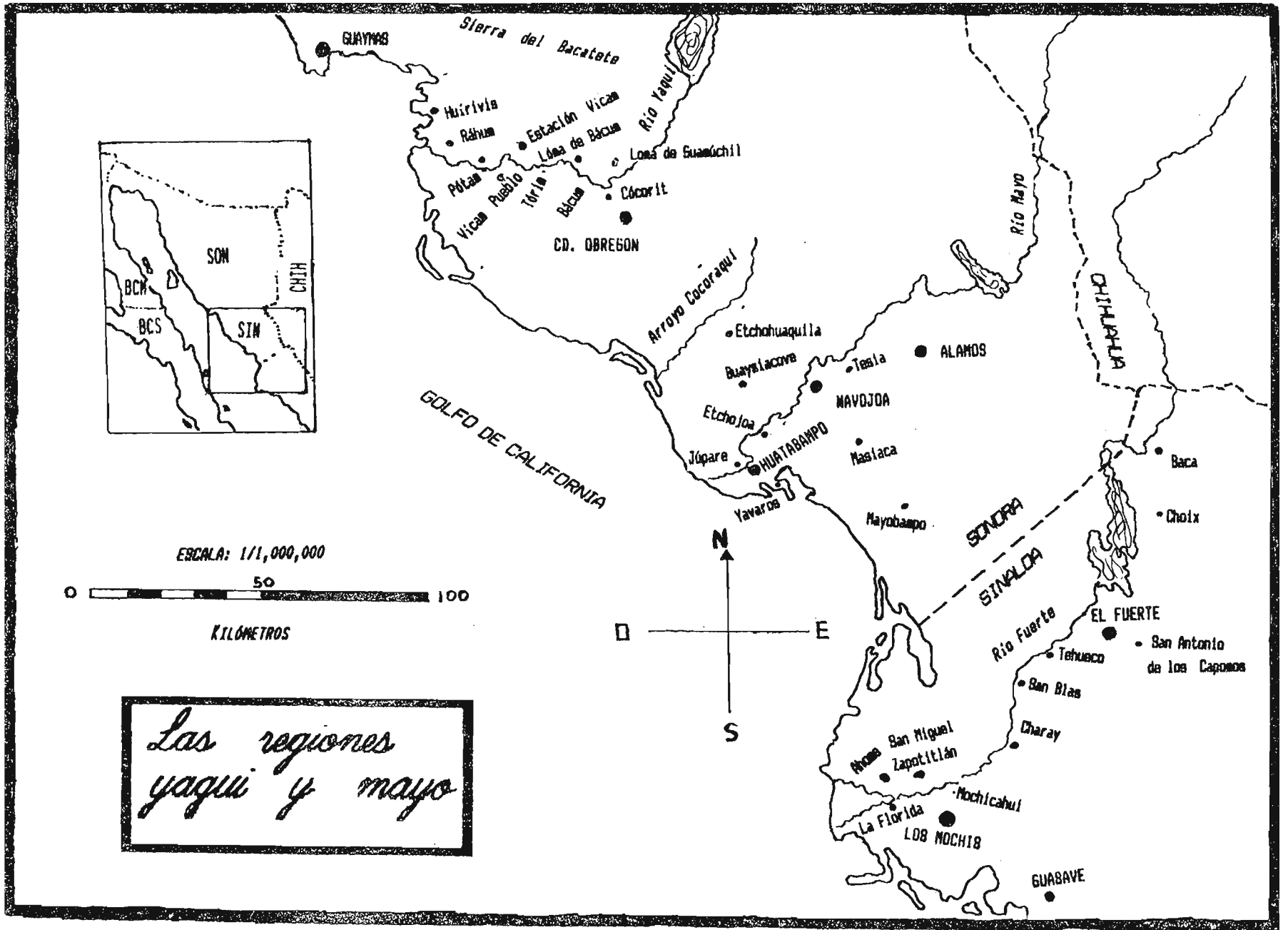


ESCALA: 1/1,000,000



KILÓMETROS

*Las regiones
yaqui y mayo*



Capítulo I

La historia

I. 1. Introducción

El objetivo de este capítulo, es dar cuenta de la historia conocida de los yaquis y de los mayos. No se trata, ni de ofrecer la historia hegemónica, ni de mostrar, por lo pronto, la historia tal y como es vivida por los yaquis o por los mayos. La meta es más sencilla --o más complicada, según se prefiera. Se trata más bien de construir una historia a partir de la reinterpretación, tanto de las distintas versiones que ya se han escrito, como de alguna información disponible en archivos. En esto, he tratado de plantear algunos problemas que considero relevantes y que no se han abordado en trabajos previos, principalmente, como se verá, los que conciernen a los procesos históricos relativos a los mayos, sobre quienes existe muy poca investigación histórica. Así, lo que se ofrece en este capítulo es mi propia interpretación de la historia de los yaquis y de los mayos, aunque debo señalar que en la medida de lo posible me he esforzado por respetar los límites de una cierta objetividad historiográfica.

I. 2. Los cahitas prehispánicos¹

La región que ocupaban los cahitas en el momento de la conquista española muestra evidencias de un poblamiento muy antiguo --probablemente más de 5,000 años. Sin embargo, el estado actual de las investigaciones arqueológicas es todavía insuficiente para asegurar con firmeza si tal poblamiento se corresponde con las sociedades cahitas que allí se encontraban en el siglo XVI². Una de las hipótesis más difundida es que los cahitas se habían instalado en la región apenas unos cuantos siglos atrás, en una oleada migratoria proveniente del norte --el actual suroeste de EUA (Spicer 1962 y 1980). Esta hipótesis se apoya, por un lado, en relatos de los primeros misioneros jesuitas que entraron a la región (Pérez de Ribas 1944), quienes hacen tal afirmación con base en las respuestas que al respecto obtuvieron de los miembros de las distintas "naciones" por ellos evangelizadas³. También se apoya en las semejanzas culturales y lingüísticas de los cahitas con los grupos uto-aztecas del Suroeste Norteamericano. Según esta hipótesis -y en apoyo de ella--, los nahuas, mexicas, y otros grupos del centro y sur de México que

¹. La información concerniente a los yaquis en la época previa a la conquista española proviene principalmente de Pérez de Rivas 1944.

². Respecto a la arqueología de la región, Ver Alvarez Palma 1991 y Villalpando 1989. Algunas de las limitaciones para la investigación histórica anterior a la conquista es la inexistencia de fuentes escritas -dado que estas sociedades carecían de escritura. Además, al no existir el tipo de restos arquitectónicos que se hayan en el centro y sur de México, los sitios arqueológicos se encuentran realmente carentes de protección y son objeto de saqueo y destrucciones constantes. Este problema se agudiza con la modernización agrícola en la región, pues desde los años cuarentas, con la constante apertura de tierras para esta actividad. La presencia de niveladoras de terreno y de tractores para las distintas tareas agrícolas, han borrado las huellas de ese pasado desconocido.

³. Los misioneros, preocupados por averiguar la procedencia de los cahitas, les preguntaban de dónde venían, y una de las respuestas más frecuentes es el señalamiento de que procedían del norte.

poseen igual filiación lingüística, son producto de migraciones sucesivas originadas en la misma área⁴.

Por los motivos antes señalados, tampoco se dispone de informaciones precisas acerca de la cultura de estas sociedades. Los datos existentes al respecto, también provienen, principalmente, de los misioneros jesuitas y de reportes de militares y de exploradores. Aunque los más generosos en cuanto a descripciones son los de los evangelizadores --pues proporcionan una visión de sus formas de organización social y política, de sus actividades económicas y del medio ambiente--, son muy pobres en lo que respecta a sus manifestaciones culturales. Con excepción de la descripción de rasgos como la indumentaria y algunas costumbres sexuales y matrimoniales --que o bien contradecían flagrantemente sus labores de catequesis, o bien la apoyaban-- sólo señalaban que había una gran cantidad de hechiceros y que se realizaban fiestas en las que se abusaba del alcohol y de la carne. En general, todo lo concerniente a las manifestaciones culturales de los cahitas era visto como costumbres que demostraban el control que Satanás ejercía sobre ellos. Por esta razón, más que describirlas, su interés era el de erradicarlas. No es, en consecuencia, casual que la crónica del Jesuita Andrés Pérez de Ribas, hasta hoy la más importante --y de la que han partido la mayor parte de las investigaciones históricas para el período en cuestión--

4. Dada la información disponible y el carácter de las fuentes, es todavía muy difícil ubicar el origen de los yaquis y de los mayos. En la actualidad puede registrarse una narración que de alguna manera tiene características de mito de origen. Los yaquis y los mayos cuentan que "antes" ambos estaban unidos, que eran los mismos, pero que los mayos se separaron y se fueron a vivir a las "orillas". Por otra parte, muy recientemente, desde la lingüística evolutiva y la glotocronología se han empezado a plantear algunas hipótesis sobre la procedencia de la familia lingüística a la que pertenecen, esto es, a la de los utoaztecas. En ellos, se registra la procedencia del norte y alguna información relativa a los procesos de separación de las familias lingüísticas originales, pero estos estudios se encuentran todavía en un estado muy incipiente. Para mayor información al respecto ver Moctezuma y Lopez Cruz S/F b); Burnham 1989 y Miller 1988.

tenga por título *Triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*⁵.

En lo que en la actualidad es la zona poblada por yaquis y por mayos, en el momento de la conquista se encontraba alrededor de una veintena de sociedades indias, al parecer no todas hablantes de la lengua cahita. En lo que ahora corresponde al estado de Sonora, además de los yaquis y de los mayos, se hallaban los tepahues, conícaris, macoyahuis y posiblemente los baciroas. Asimismo, la parte sinaloense estaba habitada por tehuecos, sinaloas, zuaques y ocoronis. En esta misma área se encontraban los ahomes, guasaves, níos, chinipas, guazapares, témoris, huites, tubares, zoes, mocoritos y comanitos, cuya filiación lingüística se desconoce, no obstante se presume que una parte de ellos eran cahitas o estaban muy relacionados con esta lengua. Los menos, como los guasaves, poseían al parecer una filiación lingüística enteramente distinta⁶.

Cada una de las sociedades mencionadas estaba asentada sobre un territorio que al parecer se encontraba bien delimitado y constituía una unidad autónoma con respecto a las otras. En general, todas habían alcanzado un importante grado de sedentarización gracias a que practicaban la agricultura en las tierras cercanas a los ríos. Los cultivos más importantes eran el maíz, el frijol, la calabaza y en algunos lugares el algodón. Sin embargo, esta actividad no era suficiente por lo que complementaban su subsistencia con los productos de la caza y la recolección en los montes y en la sierra. También dependían de la pesca de especies de agua dulce, aunque

⁵. El título se continúa de la siguiente manera: *Conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de JESÚS en las misiones de la provincia de Nueva España. Refiérese así mismo a las costumbres, ritos y supersticiones que usaban estas gentes: sus puestos y temples: las victorias que de algunas de ellas alcanzaron las armas de los católicos españoles, cuando les obligaron a tomarlas: y las dichosas muertes de veinte Religiosos de la Compañía, que en varios puestos y a manos ve varias Naciones, dieron sus vidas por la predicación del Santo Evangelio.*

⁶. Para una información mas detallada acerca de las lenguas aborígenes de la región y de su filiación, ver el capítulo III, apartado 3 de este trabajo.

quienes estaban asentados cerca de la costa extraían además productos marítimos y sal, que era destinada al intercambio.

En estas sociedades no había formas de estratificación social basadas en la división del trabajo que posibilitaran la existencia ni de clases sociales ni de estado. No existían, en consecuencia, sectores de individuos que realizaran labores no productivas o que viviesen del trabajo de otros. Todos, en mayor o menor medida, de acuerdo con sus posibilidades, participaban en la producción y consecución de alimentos, en la construcción de viviendas, etc. Sin embargo existía una jerarquización social que se manifestaba con la presencia de "principales" o "caciques" y de "hechiceros", quienes en muchos casos eran los mismos principales. Estos, se diferenciaban físicamente del resto de la población porque, junto con sus mujeres --uno de sus privilegios consistía en que podían tener más de una-- portaban una indumentaria menos común. En efecto, la mayoría de los hombres andaban desnudos y sólo se adornaban la cara con pinturas y dijes, y las mujeres, igualmente adornadas, únicamente se cubrían de la cintura hacia abajo con hierbas; en cambio, los principales y sus mujeres vestían con mantas de algodón o con pieles. Aunque los principales tenían una participación menor en los procesos de trabajo y en ocasiones podían disponer de más recursos que el grueso de la población, no puede afirmarse por ello que se trataba de sociedades clasistas. Más bien, tal dato puede indicar la presencia de una forma de estatus basada en la edad y en la descendencia, pues los principales eran los más ancianos y los que tenían más prole. Además de que el poder de los principales no era hereditario, sólo concernía a algunos aspectos organizativos relacionados con la producción, con prácticas rituales o con la guerra. En las dos últimas funciones también participaban los hechiceros quienes, como se señaló, frecuentemente eran los mismos principales. Cuando era preciso tomar alguna decisión importante, los principales debían consultar a los miembros de sus comunidades, recordándoles siempre sus vínculos de parentesco. Para ilustrar mejor estos aspectos, me voy a permitir citar dos extensos párrafos de Pérez de Ribas:

Leyes ni reyes que castigasen tales vicios no los tuvieron, ni se hallaban entre ellos género de autoridad ni gobierno político que los castigase. Es verdad que reconocían algunos caciques principales, que eran como cabezas y capitanes de familias o rancherías, cuya autoridad sólo consistía en determinar alguna guerra, o acometiendo contra enemigos, o asentar paces con otra nación: Y por ningún caso se determinaban facciones sin la voluntad de los dichos caciques que para tales efectos no dejaban de tener grande autoridad.(...) Esta tal autoridad alcanzaban dichos caciques no tanto por herencia cuanto por valentía en la guerra o amplitud de familia de hijos, nietos y otros parientes, y tal vez por ser muy habladores y predicadores suyos.

...

...porque uno de los oficios de los hechiceros, de quienes he hablado, era el de predicar y hacer célebres sermones y pláticas a los pueblos, y ser materia a la religión falsa o verdadera: Escribiré aquí los usos y costumbres que tenían acerca de ésta. Muy usado fue entre todas estas naciones el haber predicadores que ejercitaban este oficio. Estos, lo más ordinario, eran sus principales y caciques, y más cuando eran hechiceros, cuyo oficio remedaban en algo al de sacerdotes de ídolos de la gentilidad. El tiempo y ocasión más señalada para predicar estos sermones era cuando se convocaba para alguna empresa de guerra, o para asentar las paces con alguna nación o con los españoles, o de celebrar alguna victoria que hubiesen alcanzado, o cabezas de enemigos que hubiesen cortado. En tales ocasiones se juntan en la casa, o ramada del cacique los principales viejos y hechiceros. Encendíase una candelada y alrededor se sentaban: Luego seguía el encenderse algunas cañitas de tabaco que tenían preparadas y con ellas se convidaban a chupar esos brindis. Celebrada esa acción, luego se levantaba el indio de más autoridad entre ellos, y desde allí entonaban el principio de su predicación, y comenzaba a paso lento, a dar vueltas a la plaza del pueblo, prosiguiendo su sermón, y levantando el tono y los gritos, de suerte que desde sus casas y hogueras le oían todos los del pueblo. En esta vuelta a la plaza y sermón gastaban cual media hora, cual más o menos, como quería el predicador; la cual acabada, volvía a su asiento donde los compañeros de recibían con grandes

aplausos que cada uno de por sí le hacía. Si era viejo el que había predicado, que ordinariamente lo son, el aplauso era éste: Has hablado y amonestádonos muy bien, mi abuelo, y tengo un mismo corazón con el tuyo. Si era viejo el que daba el parabién decía: Mi hermano mayor o menor, mi corazón siente lo que tu has dicho; y vuelve a convidarlo con otro brindis y cañita de tabaco. Habiendo acabado éste, se levantaba otro predicador de la misma forma y hacía su sermón dando su vuelta y gastando otra media hora. Y en estos sermones sucedía gastarse lo más de la noche, principalmente si la materia era más célebre, de paz o de guerra señalada. Lo que en estos sermones predicaban, de acuerdo a su capacidad bárbara, lo repiten muchas veces y unas mismas razones. Si era para incitar a la guerra, representando el valor de sus arcos y flechas, el defender sus tierras, mujeres e hijos; y que allí tenían los hechos de sus capitanes y valientes, nombrando los que al presente eran guerreros en su nación, ... y el ordinario epílogo del sermón era exhortar a todos los del pueblo, chicos y grandes, invocándolos con nombres de parentesco, mis abuelos, mis padres, mis hermanos mayores y menores, hijos e hijas de mis hermanos, tened mi mismo corazón a sentir⁷.

En relación con aspectos vinculados con la religión, se sabe que los llamados hechiceros, además de atender a los enfermos, eran los encargados de realizar ceremonias propiciatorias para la agricultura, cacería, recolección, pesca y actividades guerreras. Por otra parte, su sistema de creencias suponía la existencia de uno o varios seres sobrenaturales con atributos indefinidos en cuanto a sus semejanzas con los humanos, aunque parece ser que algunos, como el que recibía el nombre de "abuelo", poseían características antropomórficas. Se sabe además que existían cultos a piedras y a pequeñas tallas de madera sin forma definida⁸. Sin embargo, es imposible hacer una reconstrucción del sistema religioso de los cahitas debido a que, como ya se señaló, las únicas fuentes para ello son las proporcionadas por los misioneros quienes sólo consignaban

⁷. Pérez de Ribas 1944, I, 133 y 140-41.

⁸. En la actualidad, en el pueblo de San Antonio de los Capomos, ubicado en el estado de Sinaloa, se venera una imagen de San Antonio que presenta este tipo de características.

información muy general. Por ejemplo, destacaban la presencia de "cultos diabólicos", mismos que eran estigmatizados antes que descritos.

Dado que los las sociedades indias de esta región eran agricultores que dependían también de la caza, la recolección y la pesca, la mayor parte del año vivían en asentamientos que los españoles llamaron "rancherías". Se trataba de pequeños conglomerados de viviendas que se encontraban dispersas sobre todo en las proximidades de los ríos. Eran habitadas por grupos de parientes bajo la "dirección" de un individuo o de un pequeño grupo de ancianos que se desempeñaban como los principales o como hechiceros. En las así llamadas rancherías, la distribución de las casas seguía un patrón disperso; por lo general y con pequeñas variantes, las casas estaban construidas con varas (carrizo y esqueleto de cactus principalmente) y lodo que eran sostenidas por horcones. Constaban de uno o dos cuartos cerrados y de uno abierto, la enramada --se le conoce regionalmente como "ramada"--donde cocinaban y realizaban la mayor parte de sus tareas domésticas. Excepto tal vez en algunas sociedades como los guasaves y posiblemente los ahomes, que vivían en la costa y que se dedicaban a la pesca y a la recolección estacionales antes que a la agricultura, todos los asentamientos cahitas eran permanentes y seguían la estructura señalada.

I. 2. 1. Formas de organización social prehispánicas

Con base en los elementos antes expuestos, puede decirse que las sociedades cahitas de este período correspondían a lo que se denomina como sociedades tribales (Shalins, 1972). Atendiendo a lo antes señalado, puede decirse que se trataba de sociedades igualitarias, con poca complejidad en su organización social, y sin formas de estratificación social y de división del trabajo que hayan propiciado la aparición de clases sociales. Su cohesión interna se generaba no sólo a partir de elementos tales como origen, idioma, costumbres comunes, sino también por la presencia de un dominio territorial ejercido desde el interior de las unidades residenciales, las "rancherías". Desde estos grupos se organizaba la vida social, económica, política y religiosa.

Al carecer de instituciones más especializadas, al interior de ellos se establecía y controlaba el papel que cada uno de los individuos debía cumplir en los diferentes ámbitos económicos, políticos o religiosos. La dispersión y autonomización de estas rancherías se evitaba mediante diversos mecanismos, entre los que pueden señalarse la guerra y la cacería colectiva⁹. Otro mecanismo semejante y de gran importancia, debió haber estado basado en las alianzas matrimoniales que debían haber sido endógenas a nivel de la sociedad pero exógenas en relación con las rancherías. Sin embargo se carece de información precisa para que esta última afirmación no sea sólo una hipótesis razonable. También a nivel conjetural, aunque apoyado por un lado, con las escuetas descripciones de los misioneros sobre la organización social de los cahitas, y por otro, con la revisión y la comparación entre los yaquis y el resto de las sociedades cahitas de sus respuestas ante la conquista, de sus tácticas guerreras y de las consignas de lucha que presentaron a lo largo de la historia posterior a la llegada de los españoles, puede plantearse lo siguiente: sólo los yaquis presentaban una forma de organización que superaba los niveles restringidos de las comunidades locales. Aunque, como se ha mencionado, los yaquis, al igual que el conjunto de los cahitas vivían dispersos en pequeños caseríos, la organización social de los no yaquis sólo cohesionaba, a un los miembros de pequeños conjuntos cercanos entre sí de esos caseríos --o "rancherías", como las llamaron los españoles. La organización social y política se correspondía con el nombre propio del grupo, y se ejercía sobre el territorio aledaño a sus asentamientos, que virtualmente se correspondía con sus tierras para la caza y para la recolección. Aunque debe

⁹. Por la información proporcionada por Perez de Ribas, sabemos que la caza se practicaba tanto individual como colectivamente. La caza individual se realizaba ordinariamente para obtener especies menores y para adiestrar a sus niños en el manejo del arco y la flecha, sus principales armas. Cuando era colectiva, los miembros de las rancherías que integraban una sociedad se reunían en los montes de su territorio -dependiendo de la cantidad de población de las sociedades se lograban reunir desde centenares hasta algunos miles de hombres-, los rodeaban, prendían fuego y obligaban a que los animales allí atrapados se dirigiesen hacia puntos determinados previamente, donde los esperaban para cazarlos. La importancia de esta actividad no se debe a que dependían de ella para complementar su subsistencia: la cacería colectiva debió haber desempeñado un papel fundamental para la cohesión interna de estas sociedades, pues se lograba integrar en una actividad común a los miembros de comunidades con un patrón de asentamiento muy disperso.

destacarse que estos terrenos no estaban, al parecer, bien delimitados, como se puede demostrar si se atiende a las constantes luchas entre estas sociedades por este tipo de cuestiones. La probable diferencia de los yaquis respecto al resto de los cahitas es que su organización estaba basada sobre un amplio territorio en el que se aglutinaba a varias "comunidades" o a varios conjuntos de rancherías. Esto se podría ver como una especie de confederación cuyo resultado fue una unidad política y territorial más amplia que la existente entre el resto de los cahitas.

Lo anterior tiene gran importancia para explicar el desenvolvimiento de la resistencia india, pues por una parte, sólo los yaquis actuaron siempre como una gran unidad en defensa de su territorio y de su autonomía. Por otro lado, lo que en la actualidad se denomina "mayos", incluso a los que se encuentran asentados dentro del ahora territorio sonorenses, y que se supone es el territorio tradicional de este grupo, probablemente eran, como en Sinaloa, un conjunto de sociedades con distintos nombres y carentes de una organización central, situación que los asemeja a los actuales mayos de Sinaloa.

Sin embargo, las características organizativas de los cahitas, no obstante que los yaquis poseían con gran probabilidad un nivel de integración más amplio, permiten hablar de sociedades de tipo tribal. Este tipo de organizaciones sociales y políticas asentadas sobre bases territoriales relativamente bien delimitadas, no solamente eran comunes en la zona cahita. También podían encontrarse en otras sociedades vecinas, como los tepehuanes, pimas, ópatas, pápagos, etc. Por esta razón, han servido de base para la delimitación de una gran área socio-cultural, oasisamérica, que se distingue de otras dos grandes áreas presentes en México en el momento de la conquista: mesoamérica y aridoamérica. A cada una de ellas corresponden formas distintas de organización social. Mesoamérica era una sociedad estatal, oasisamérica tribal y en aridoamérica prevalecían las bandas nómadas. Esta conceptualización, planteada originalmente por Kirchoff (1943)¹⁰, resulta de gran ayuda para explicar el desarrollo de la conquista y colonización espa-

¹⁰. Méndizábal 1930 y 1946 y Ortega Noriega 1980 se han basado en la caracterización de Kirchoff para explicar los procesos de conquista en el noroeste de México.

ñola en México, y en particular para la comprensión de las formas de conquista y de los mecanismos de resistencia que tuvieron lugar entre los cahitas.

La mesoamericana, en el centro de México, era la más rica en recursos naturales y la más densamente poblada. Las sociedades aborígenes de esta área presentaban una estratificación social basada en clases sociales muy marcada. Por un lado, se encontraban quienes se dedicaban a labores productivas como la agricultura, la construcción y la manufactura de diversos objetos artesanales; por otro, los militares, sacerdotes y caciques quienes usufructuaban los productos del trabajo de los primeros. Se había alcanzado un importante desarrollo social y tecnológico que se manifestaba en una alta productividad agrícola. Así, apoyados en complejas obras de irrigación, pudieron desarrollar una civilización urbana que dio lugar a la presencia de asentamientos cada vez mayores y, de forma paralela, a un fuerte proceso de especialización en las labores productivas. En algunos lugares aparecieron ciudades-estado que aglutinaban y cohesionaban a varios núcleos urbanos. Para la época en que llegaron los españoles, las principales ciudades-estado contaban con un gran poderío militar, gracias al cual dominaban a otras sociedades y controlaban las mejores tierras y corrientes de agua necesarias para sus obras de irrigación. El más poderoso de esos estados era el mexica, de quien eran tributarios la gran mayoría de los pequeños estados mesoamericanos. En el noroeste, mesoamérica llegaba hasta la parte media del actual estado de Sinaloa, donde los asentamientos cahitas daban inicio al área oasisamericana.

La otra área era aridoamérica. La parte correspondiente al noroeste de México se ubicaba en las desérticas franjas costeras del centro y norte de Sonora y a lo largo y ancho de los estados de Baja California Norte y Sur. Los aridoamericanos vivían dispersos en un extenso territorio. La banda era su forma de organización social, y los miembros de cada una, unidos por lazos de parentesco muy cercanos, realizaban intercambios matrimoniales con los de otras bandas cercanas y hablantes de la misma lengua, estableciendo así una endeble unidad política. Sus actividades de subsistencia se reducían a la caza, a la recolección y a la pesca. Para ello habían logrado desarrollar una rudimentaria tecnología consistente en arcos, flechas, herramientas de piedra y

algunos instrumentos para la pesca. Todo parece indicar que en las sociedades aridoamericanas las actividades políticas, militares y religiosas tenían un grado de especialización menor que las aridoamericanas. Los seris de Sonora, las distintas sociedades indias de Baja California y, posiblemente, los guasaves de Sinaloa, también poseían estas características.

Las formas de conquista y de colonización española fueron muy distintas en cada una de estas tres grandes áreas. Con el objeto de mostrar la especificidad de la conquista en la región que interesa en esta investigación, señalaré algunas de las características de este proceso en mesoamérica y en aridoamérica. La primera fase de la conquista de México consistió en el sometimiento de la altiplanicie central mesoamericana. Esta etapa ocupó relativamente poco tiempo (de 1519 a 1521) debido a que los conquistadores supieron aprovechar las pugnas existentes entre el estado mexica y los las sociedades sometidas a Tenochtitlán, su centro político. Para esta época, Tenochtitlán, con una población aproximada de doscientos mil habitantes requería de un gran abastecimiento alimentario, pero sólo una pequeña parte de lo que allí se consumía era producida localmente (Nalda 1981:142); el resto entraba por la vía del tributo de los pueblos sometidos. Para sostener su poderío, los mexicas contaban con las fuerzas de guerra mas importantes del centro de México, por lo cual, el punto crucial de la conquista fue la victoria sobre Tenochtitlán. En esta ciudad se presentó la defensa más impresionante en contra de los españoles, misma que culminó con la Batalla de Tlatelolco. Una vez sometida la cabeza del estado mexica, la conquista de los restantes pueblos mesoamericanos fue una tarea harto fácil, debido a que muchos de ellos se aliaron a los conquistadores en contra de sus antiguos opresores. Para estas sociedades, la conquista española significó, en lo inmediato, sólo un cambio de dominadores. Sin embargo, hubo pueblos que, a sabiendas de que serían derrotados militarmente, recurrieron al suicidio colectivo o se negaron a reproducirse para evitar que las generaciones siguientes quedaran sometidas al dominio español (Semo 1981:188).

El proceso de conquista del occidente y del noroeste de México se inició poco antes de que finalizara la tercera década del siglo XVI, cuando los españoles ya tenían consolidado su

dominio en la altiplanicie central¹¹. La primera expedición de conquista salió en diciembre de 1529 y estuvo a cargo de Nuño de Guzmán. Con un ejército formado por casi quinientos soldados españoles y por varios miles de auxiliares indígenas --mexicas y tlaxcaltecas, principalmente--, se dirigió primero hacia el occidente. Dos años fueron necesarios para la conquista de la zona comprendida entre la margen derecha del Río Lerma, en Guanajuato, y la izquierda del Río Mocorito, en Sinaloa, precisamente la región donde concluía mesoamérica y daba inicio el área oasisamericana. El paso de los conquistadores por los actuales estados de Guanajuato, Michoacán, Jalisco, Nayarit y la parte sur de Sinaloa, quedó marcado por el saqueo, el genocidio y el incendio. A medida que las tropas de Nuño de Guzmán se acercaban a los confines del área mesoamericana encontraban una resistencia cada vez mayor por parte de las sociedades indias. Así, después de muchos tropiezos e intentos frustrados por los ataques de los indios de más al norte, lograron fundar, en 1531, la villa de San Miguel de Culiacán, que se convirtió en el frente de la avanzada española, una frontera que no se derribó sino hasta casi sesenta años más tarde.

Una vez que las sociedades mesoamericanas eran sometidas militarmente, aparecían las encomiendas. Estas fueron la principal forma de sujeción de los indios y el ejemplo más claro de la forma en que algunas instituciones novohispanas se crearon mediante la superposición de elementos indios y españoles. Por lo común, las encomiendas se crearon sobre la base de los *calpulli*, controlados por los indios de mayor jerarquía, los *tlatoani*. Con la llegada de los españoles, la racionalidad interna de la producción mesoamericana solamente cambió en relación con los individuos que en adelante recibirían el tributo, pues los encomenderos sustituyeron a los *tlatoani*. El tributo extraído se dedicó a la Corona, a la iglesia y a los encomenderos. En síntesis, la encomienda no sólo fue el medio para evangelizar a los indios y así justificar la conquista; fue más bien, además, la forma de asegurar el sometimiento para la extracción de los excedentes bajo la forma de tributo. Fue también el mecanismo para premiar y a la vez controlar

¹¹. La información relativa a la conquista del occidente y noroeste de México en Mendizábal 1930 y 1946, Ortega Noriega 1980; Dabdoub 1964; Nuño de Guzmán 1955.

a los españoles destacados en la conquista. Con los tributos provenientes de las encomiendas se impulsaban nuevas empresas de conquista y expediciones de exploración. Además, gracias a las encomiendas podían abastecerse de alimentos las poblaciones españolas ubicadas en zonas aledañas a ella. Fuera de mesoamérica, la encomienda no resultó viable y los conquistadores tuvieron que valerse de otros medios para dominar a los indios.

Después de la fundación de San Miguel, hubo varios intentos fracasados por conquistar las sociedades oasisamericanas, y únicamente fueron posibles algunos viajes exploratorios. Las formas de resistencia de los indios oasisamericanos --recuérdese que los cahitas ocupaban la frontera de esta área-- posibilitaron tal revés para los españoles. La singularidad de la resistencia en esta región puede comprenderse mejor en relación con las características de mesoamérica respecto a oasisamérica. Estos últimos, aunque habían desarrollado la agricultura no dependían íntegramente de ella; eran por lo general, semisedentarios y con frecuencia la caza, la recolección y la pesca tenían mayor o igual importancia. La división del trabajo no había propiciado la estratificación en clases sociales ni el surgimiento de instituciones estatales. Los hechiceros y los jefes no estaban desligados de las actividades productivas o de subsistencia, más bien todos participaban en ellas y, cuando era preciso, todos eran guerreros. Los jefes militares no eran permanentes ni podían heredar su cargo a sus hijos, por lo que cuando caían podían ser sustituidos con relativa facilidad.

Las sociedades mesoamericanas, en cambio, habían alcanzado un alto grado de desarrollo social. Vivían fundamentalmente de la agricultura, en asentamientos permanentes de carácter urbano, tenían fuertes intercambios con otros pueblos, de los cuales también dependían en gran medida pues así se proveían de los productos que no se generaban al interior de sus sociedades. Además, poseían una organización social que, apoyada en organismos de tipo estatal, sometía directamente a quienes se encargaban directamente de las actividades productivas, por parte de los sacerdotes militares y caciques.

En las sociedades indias del noroeste, donde no existían formas de dominación clasista, los españoles no pudieron imponerse con los métodos de conquista usados en mesoamérica. Los indios del norte podían entender que la derrota militar significaría la pérdida de su territorio o de porciones de él, pues era lo que sucedía cuando luchaban entre sí. Empero, lo que no podían comprender era que, además de ser despojados del medio del que dependían para sobrevivir, fuesen esclavizados o forzados a pagar tributo. Así, ante los intentos por crear las primeras encomiendas, las formas de resistencia fueron de rebelión total. Por esta razón las encomiendas creadas en la región inmediata del norte de la frontera de la conquista pronto fracasaron debido a que los indios huían: a diferencia de los indios mesoamericanos, estos podían y sabían como subsistir fuera de ellas porque tenían habilidad para cazar, recolectar y pescar. La avanzada española, con todo esto, no podía ser ni exclusivamente militar, ni apoyarse en instituciones como la encomienda¹².

I. 3. Conquista, colonización e integración a la vida misional

Poco después de consolidar la conquista en la frontera norte del área mesoamericana, hubo varios intentos por avanzar hacia oasisamérica, aunque todos ellos fueron infructuosos. Estos fracasos, repetidos a lo largo de casi sesenta años, no obstante que se debieron principalmente a la resistencia india, también se pueden explicar por la escasez de recursos de los españoles para solventar la conquista, pues carecían de armas y soldados suficientes. Pero antes de que el siglo XVI llegara a su fin, se pone en marcha un instrumento de conquista que se convertiría en decisivo: la misión. Los protagonistas de la conquista serían en adelante los jesuitas, quienes se apoyaron en el convencimiento religioso y en estrategias de persuasión basadas en diferentes

¹². Los indios aridoamericanos tampoco pudieron ser sometidos con los métodos de conquista utilizados en las otras dos áreas socioculturales. Lo que se logró en la época colonial, fue el exterminio y la persecución encarnizada antes que su sujeción. Los indios de Baja California desaparecieron de este modo (del Río, 198). Los seris, muy próximos a su aniquilamiento, fueron finalmente controlados por el gobierno hasta que fueron "cercados" sus territorios para la caza y la recolección. Esto no fue sino hasta la tercera década del presente siglo, cuando como consecuencia, se inició su proceso de sedentarización (Figuroa 1985 b):144-7).

tipos de apoyo tecnológico y material, todo esto se pudo conseguir al entrar en operación el sistema misional.

Las primeras misiones fueron fundadas por los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez. La idea --y la estrategia-- original fue la del convencimiento religioso. Desde su llegada a Culiacán, en 1591 intentaron llevarla a cabo para aminorar la rebeldía de los indios. De esta manera, empezaron a adentrarse en la porción cahita del área oasisamericana y en pocos años parecían haber ganado la confianza y la colaboración de los indios. Sin embargo, en 1596 una gran rebelión indígena puso en duda tanto lo que se había logrado como las mismas estrategias de los jesuitas. El resultado de esto fue el agregamiento de un nuevo elemento que completaría las estrategias de avance español en el actual noroeste de México: el presidio¹³.

La institución del presidio proporcionaría, en adelante el apoyo militar necesario para el avance misional. La misión y el presidio se convirtieron en las caras opuestas de una misma moneda y marcharían juntos, uno como complemento del otro en la conquista espiritual y en la militar. Así, una vez que se lograba el control militar de una sociedad india, los jesuitas se encargaban de reducir a la población en los pueblos de misión que pronto eran fundados; además, facilitaban sus tareas de evangelización con la enseñanza de nuevas actividades de productivas (Pérez de Rivas *Op. Cit.*: II 66-68). Paralelamente, para evitar el surgimiento de levantamientos indios o para reprimirlos cuando estos se presentaban, se establecía un presidio en las inmediaciones de los pueblos recién formados.

Durante los siguientes tres lustros, aproximadamente, militares y religiosos pudieron avanzar, no sin enfrentar algunas rebeliones que pronto fueron sofocadas, hasta el río Mayo. Los zuaques, los tehuecos, los guasaves, los ocoronis, los mayos y, en general el conjunto de sociedades cahitas ubicadas hasta el límite antes señalado, fueron sometidos mediante la misión y el

¹³. Sobre el sistema de misiones y presidios, ver Pérez de Rivas *Op. Cit.*; Méndizábal 1928: 82-87; Ortega 1980:39-41; Spicer 1987:5-57 y Ocaranza 1939:65-104.

presidio. Para esto, el Capitán Diego Martínez de Hurdaide --el responsable de la conquista militar en la zona cahita-- supo aprovechar las pugnas existentes entre las sociedades aborígenes. Al parecer estas rivalidades eran ocasionadas por motivos relacionados con el control de sus propios territorios. Así, con la ayuda de los tehuecos Hurdaide venció a los zuaques y, asociado con los tehuecos, de los ocoronis y también, posiblemente, de los mayos, se emprendió, en 1609 la conquista del territorio ocupado por la más septentrional de las sociedades cahitas, la yaqui (Pérez de Rivas, Op. Cit.:II, 67-76).

Los diversos intentos por someter a los yaquis marcaron otro ritmo en el avance español. Las derrotas que estos indios infringieron a los conquistadores europeos no sólo desviaron la ruta costera de la avanzada española hacia la sierra, sino que pusieron en peligro la estabilidad de los territorios oasisamericanos ya conquistados. Así, tras las dos batallas en las que los yaquis resultaron ser los vencedores indiscutibles, los españoles quedaron con una gran inseguridad, pues el control que habían logrado sobre las sociedades indias ya conquistadas se vio amenazado por una rebelión general. La incertidumbre provocada por la amenaza de tal rebelión obligó a los conquistadores a proponer, como única alternativa viable, el abandono de algunos de los sitios ya ganados y a buscar un refugio general para todos los españoles.

Sin embargo, el curso de los acontecimientos no siguió el rumbo que los conquistadores esperaban. Después de varias discusiones entre ellos, los yaquis propusieron la paz. y poco después firmaron un tratado a cambio del cual se protegieron de nuevas embestidas militares de los españoles. Como resultado de este tratado, además, los yaquis acordaron la entrada de los jesuitas y la fundación de misiones en su territorio (Pérez de Rivas Op. Cit. 77-82).

Se han manejado dos hipótesis para explicar los motivos que intervinieron en la decisión de los yaquis para firmar un tratado que al parecer era desventajoso. Por un lado, se esgrime que los yaquis veían con gran codicia las ventajas económicas y las innovaciones tecnológicas para el desarrollo de las actividades de producción y de subsistencia que en esos momentos

obtenían los indios de las misiones vecinas. Para asegurarse tales beneficios, se dice que los yaquis tenían que aceptar a los jesuitas y para hacer posible esto se precisaba de la paz con los españoles (Spicer 1976). Por otro, se plantea que los yaquis estaban conscientes de que sostener la guerra, a la larga, los llevaría a la derrota. De este modo, el tratado de paz sería una negociación para evitar un desgaste inútil de gente y de recursos (Velasco Toro, 1980: 45).

Ninguno de los dos motivos anteriores es excluyente. Lo más probable es que ambos se hayan complementado para que la paz, ventajosa para ambos en las circunstancias en que se generó, fuera posible. Debe destacarse, sin embargo, que como resultado de esa negociación de paz, los yaquis no permitieron asentarse en sus tierras a otros europeos que no fuesen los padres jesuitas. Así, los yaquis pudieron mantenerse hasta mediados del siglo XIX sin la presencia de población no india dentro de sus tierras. Al mismo tiempo, aunque aceptaron la autoridad de los jesuitas en las misiones, pudieron conservarse independientes políticamente, cosa que defendieron a ultranza, pues las armas nunca fueron depuestas.

Como veremos más adelante, el resto de las sociedades indias cahitas, así como las sociedades también oasisamericanas ubicadas al norte y al oeste de la zona cahita, no pudieron conseguir el grado de independencia política y territorial que obtuvieron los yaquis. Esto se tradujo en la pérdida paulatina de sus tierras y del control político interno; también significó a mediano plazo, el inicio de los procesos de extinción de algunas de las sociedades indias de esta vasta región.

La paz con los yaquis y la consiguiente entrada de los jesuitas en el territorio de estos indios se logró en un momento decisivo para los españoles. De haber continuado la rebeldía yaqui, el control hasta entonces alcanzado por los españoles se habría debilitado fuertemente. Las constantes derrotas infringidas por los yaquis a los españoles habían alentado la rebelión de algunas sociedades indias comprendidas entre San Miguel Culiacán, la antigua frontera del avance español, y el río Mayo, hasta donde se había expandido la nueva frontera. Pero la paz

con los yaquis, a la vez que reafirmó el control español, hizo posible el avance de la colonización hacia el norte.

A corto plazo, la conquista religiosa se tradujo, en el actual noroeste de México, en el surgimiento de nuevas formas de sociedad, proceso en el que los jesuitas tuvieron una importancia crucial. Difundieron, mediante la enseñanza, muchos de los elementos de la cultura occidental europea, en particular de la española, en lo que se refiere a las actividades económicas, a la organización política y a la religión. Esto es, surgieron y se desarrollaron nuevas formas de sociedad y de cultura que, con la persistencia y articulación de muchos elementos de la cultura aborígen con los provenientes de la sociedad española, no resultaron idénticas a las precedentes sino su producto.

I. 3. 1. Integración económica

Como ya se ha señalado, la unidad bajo la cual se produjo la reorganización y el desarrollo de las nuevas sociedades indias fue la misión. La institución del presidio fue el instrumento para el control militar pero no intervenía directamente en la organización interna de las misiones. Para solventar la escasez de misioneros y para ahorrar en recursos, no todos los pueblos fundados por los religiosos tuvieron el estatus de misión. La estrategia consistía en la denominación de los pueblos restantes --los más pequeños o los menos importantes-- como pueblos de visita. Estos últimos se encontraban bajo la jurisdicción de las misiones sólo que en ellos no residía el misionero. Por lo demás, pueblos de visita y pueblos de misión formaban una sola unidad que facilitaba no sólo la realización de las labores de evangelización, sino también el control y la organización interna, la realización e inducción del trabajo artesanal, agrícola y ganadero.

Las misiones estaban sujetas, a su vez, a los rectorados --instancias de autoridad y de supervisión-- creados a principios de la segunda mitad del siglo XVII. Los primeros del noroeste fueron los de San Felipe y Santiago, para los ríos Fuerte y Sinaloa; el de San Borja, para la parte media del río Yaqui, el de San Francisco Javier, para los ríos Sonora y San Miguel y,

finalmente, el de San Ignacio para la parte baja de los ríos Yaqui y Mayo. Uno de los indicadores del avance de la colonización española, para mediados del siglo siguiente, era la presencia de otros cuatro rectorados, distribuidos en las Californias y en el actual estado de Arizona EUA.

En términos generales puede destacarse que las misiones correspondían a un programa de desarrollo económico y religioso de los jesuitas. En un principio, tal programa estaba en concordancia con la política de la Corona española, no obstante que al final entró en serias contradicciones con ella. Se trataba de impulsar la producción agropecuaria como elemento fundamental para la gestación de la integración económica regional. La tarea de los indios reducidos a las misiones consistía así, en la producción de alimentos. En consecuencia, los colonos podían dedicarse a actividades virtualmente más lucrativas como la minería. Paralelamente, las empresas de conquista de los territorios más septentrionales se apoyaba en los productos alimenticios de las misiones.

Al reorganizar la producción de las sociedades aborígenes, los jesuitas introdujeron, junto a la ganadería, nuevas técnicas, cultivos agrícolas y labores artesanales (Radding, 1981:11). Los pueblos organizados por los misioneros al poco tiempo obtenían grandes resultados en su producción agrícola y ganadera. Los principales cultivos, entre los yaquis y los mayos eran trigo, maíz y algodón. En las sociedades indias del actual estado de Sinaloa, con condiciones de humedad más favorables, además de los anteriores, se sembraba caña y hortalizas. En cuanto a la ganadería cabe señalar que está se desarrolló rápidamente y con altos índices de productividad; en la misión yaqui de Hufrivis, por ejemplo, se calculaban, para fines del siglo XVII, alrededor de 40,000 cabezas de ganado (Dabdoub 1964: 43).

Los altos índices de producción que pronto se alcanzaron lograron incrementar la población india de las misiones. Además, mediante el sistema misional, los pueblos indígenas estaban amparados, de alguna manera, contra los colonos españoles quienes no sólo requerían de los indios como trabajadores, sino además, veían con codicia las tierras comunales.

En las misiones, asentadas sobre las tierras más fértiles y con más potencial para la irrigación mediante la construcción de sistemas de acequias, el trabajo de los indios se realizaba, tanto de manera comunal como individual. Esto es, el trabajo individual se realizaba ciertos días de la semana en las parcelas que los jefes de familia india tenían en usufructo y los productos que allí se generaban era para el propio consumo. La otra parte se efectuaba en las tierras que pertenecían a las misiones y la producción que de ellas resultada era vendida en las poblaciones mineras aledañas y otra parte era para el sostenimiento e impulso de las nuevas misiones del norte de Sonora y de Baja California. Este último, era el principal objetivo de los jesuitas.

Debe destacarse que los jesuitas no siempre lograron integrar a todos los miembros de las sociedades indias en las que a las que establecían el sistema misional. Muchos de ellos, inconformes con los misioneros y con los cambios que estaban introduciendo, huían a la sierra y subsistían, nomadicamente, de la caza, de la recolección y del bandolerismo.

Como ya se ha señalado, la colonización española dependía fuertemente del sistema misional. Conforme esta avanzaba, se requería de un abastecimiento cada vez más grande de los productos de las misiones. Además, cuando ya hubo minas operando y más tarde, cuando se lograron desarrollar algunas estancias ganaderas y agrícolas se hizo necesaria la mano de obra de los indios.

Los misioneros, por su parte, con lo obtenido de la venta de los productos alimenticios, adquirían, además de los instrumentos necesarios para el culto, telas para vestir a los indios, caballos y aperos de labranza.

A causa del control de los trabajadores indios y de los productos alimenticios generados en las misiones, muy pronto surgieron rivalidades entre misioneros y colonos. Los colonos, aliados con las autoridades de la Corona en la región exigían que la mayor parte de los productos de las misiones fuesen vendidos a ellos en su mayor parte. Además, los colonos contaban con

poca mano de obra y los indios de las misiones eran relativamente numerosos y lo suficientemente fuertes como para desempeñarse en las labores productivas más pesadas. Por ende, los colonos requerían de una menor sujeción de los indios al sistema misional para que pudieran convertirse en sus trabajadores.

Con el paso del tiempo, los indios de las misiones se convirtieron en otra fuerza importante. Lo que los jesuitas podían ofrecerles no siempre resultaba suficiente. Su inconformidad ya no sólo se manifestaba huyendo a la sierra como en un principio, sino escapando de las misiones para integrarse al mercado de trabajo regional. El trabajo en las empresas de los colonos se convirtió así en un medio para obtener dinero y surtirse de los artículos que no podían producir ni conseguir en sus comunidades de misión. Esto produjo un flujo acrecentado de trabajadores indios hacia las minas. El trabajo de los indios para los españoles podía ser temporal o permanente. Los trabajadores permanentes, dieron origen a una clase de individuos en la región que aún cuando eran de ascendencia indígena, perdieron gradualmente sus características culturales tradicionales. Así, empezaron a manifestarse de manera creciente, tanto el mestizaje como la aceptación de cierto tipo de valores sociales y culturales europeos. Al parecer, este tipo de procesos se desarrollaron con más fuerza en algunas misiones de Sinaloa y --fuera del área cahita-- en la parte central de Sonora. No fue este el caso de los yaquis, de los mayos de Sonora, ni de las comunidades indias --ahora mayos-- cuyas misiones se encontraban alrededor del río Fuerte, quienes se convirtieron más bien en trabajadores temporales.

Los jesuitas no sólo se negaban a vender la mayor parte de la producción a los colonos, sino también se oponían a que los indios de las misiones se convirtiesen en asalariados. Así, intentaron, por todos los medios posibles, retener indios y conservar su poder sobre los indios, pues trabajo ellos eran, con su trabajo, los únicos capaces de sostener el desarrollo del sistema misional. En ocasiones, cuando los yaquis o los mayos escapaban, eran regresados por la fuerza. Uno de los principales argumentos de los religiosos era que, si los indios salían de las misiones

a trabajar para los españoles, se perdería todo lo obtenido espiritualmente; que los indios se encontraban en una condición moral muy cercana a lo que la doctrina cristiana consideraba como óptima y que, ahora que ya habían sido evangelizados, la labor catequística estaba muy avanzada. Objetaban que los colonos, aún siendo católicos, tenían muchos vicios y costumbres disipadas que podrían transmitir a los indios si establecían contacto.

Cuando el conflicto entre los colonos y los misioneros se acrecentó, las autoridades españolas, siguiendo instrucciones de la Corona, tomaron partido por los primeros. Según la legislación vigente entonces, ni los jesuitas ni los indios podían convertirse en tributarios. Sólo los colonos eran capaces de generar recursos a la Corona mediante sus impuestos y su consolidación económica los incrementaría. Así, para la Corona no era prioridad la apertura de nuevas misiones. Estas, mas bien, debían restringirse a cumplir se función de abastecer alimentos y, fundamentalmente, de surtir de mano de obra indígena a los colonos.

En relación con lo anterior, debe señalarse que ante el fracaso de las encomiendas, la política de la Corona española, desde finales del siglo XVI, se orientaba a la creación de repartimientos de mano de obra india. Las misiones eran una etapa necesaria para conseguirlos. Lo fundamental del sistema de repartimiento era que los indios tenían que trabajar de forma obligatoria para las diferentes empresas españolas, sobre todo para los reales de minas. Teóricamente, el trabajo obligatorio debía ser remunerado en dinero y realizarse por una cantidad determinada de días al año por cada indígena perteneciente a una comunidad. No obstante, tanto la cantidad de días de trabajo como la retribución monetaria, se prestaron a grandes abusos hacia los indios.

En toda la zona cahita, las misiones, al poco de consolidarse internamente, siguieron a grandes rasgos --y a veces con la oposición de los mismos jesuitas-- el sistema de repartimiento. Así, hay datos que indican que para 1735 --más de cien años después de que fueron creadas las misiones yaquis-- dicho sistema estaba funcionando: de la misión de Pótam se enviaban, permanentemente y de manera rotativa, 20 hombres por un tiempo de Baroyeca. Esto hace pensar que

las otras misiones de la región cahita hayan enviado cantidades similares de trabajadores a los reales de minas cercanos.

I. 3. 2. Integración cultural

La instauración del sistema de misiones en las diversas sociedades indias cahitas, produjo profundas alteraciones en su sistema cultural. Sus costumbres, sus prácticas y creencias religiosas, fueron radicalmente transformadas por los jesuitas a lo largo de una convivencia que se desarrolló durante más de siglo y medio. Sin embargo, al finalizar la estadía de los jesuitas, permanecieron muchos de los rasgos y elementos particulares de las culturas aborígenes, los que no entraban en contradicción directa con la visión que del catolicismo tenían los miembros de la orden de san Ignacio de Loyola. Así, durante el proceso de esta transformación algunas prácticas y costumbres permanecieron, frecuentemente con ciertas adecuaciones permitidas o propiciadas por los jesuitas, y se conjugaron con los elementos de la cultura europea y de la religión católica. Pero las modificaciones no se presentaron sólo por el lado de la cultura cahita. Los elementos culturales y religiosos europeos también fueron modificados --consciente o inconscientemente por parte de los religiosos-- para poder adentrarse en las sociedades indias evangelizadas. En esto imperaba también, de alguna manera, el criterio de no contradicción para con los valores y con las creencias aborígenes.

Desde su entrada al territorio cahita, los jesuitas se encargaron de combatir costumbres, prácticas, comportamientos, ritos y creencias de los indios. Empero, de acuerdo con las manifestaciones que de ellos quedan actualmente, puede señalarse que sólo se combatieron y se trataron de extinguir las que se asociaban con ritos demoníacos. En efecto, por un lado se tiene que las prácticas religiosas de los indios americanos en general, por ejemplo, eran concebidas como producto de la influencia que el Demonio ejercía sobre esos hombres. Así, la lucha por erradicarlas era, antes que otra cosa, un combate contra las acciones del "enemigo de Dios".

Por otra parte, en el caso de los cahitas, los jesuitas señalaban no sólo la existencia de prácticas demoníacas; también se encargaron de señalar que en muchos aspectos se encontraban en un estado de pureza espiritual y moral semejante a lo que para el catolicismo se consideraban como óptimos. Esto se tradujo, virtualmente, en la aceptación de algunas de sus costumbres y en su consiguiente incorporación a sus enseñanzas religiosas.

Además, debe tomarse en cuenta que en las labores de evangelización, los religiosos ignacianos, pretendían ser sumamente didácticos en las enseñanzas del evangelio. Para esto, el bien y el mal de la doctrina cristiana encontraron referentes muy apropiados dentro de la tradición cahita. En el simbolismo nativo estaban presentes diversas manifestaciones que, con ligeros cambios, podrían incorporarse a la escatología cristiana para apoyar, recrear y enseñar con mayor claridad, sus preceptos.

Sin embargo, las tareas evangelizadoras, aún con los elementos antes destacados, nunca dejó de ser concebida por los misioneros como una lucha para ganar a Satanás las almas que tenía bajo su dominio. Así, la recompensa obtenida por las victorias ante el "maligno", era el rescate para Dios de las almas de los indios. El carácter rebelde, guerrero, defensivo y hasta sanguinario que se atribuía a casi todos los cahitas no se debía, según los religiosos, a que realmente fuesen malos. La causa fundamental era que estaban bajo el dominio del "Maligno", y éste se resistía a perder a sus fieles.

Lo anterior es un buen indicador del etnocentrismo, tan arraigado entre los misioneros, los colonos y los conquistadores europeos. Parece ser una constante antropológica que cuando los miembros de una sociedad entran en contacto con otra, las costumbres y las creencias desconocidas son postuladas como falsas. Sólo de esta manera los miembros de una sociedad pueden reivindicar, valorizar y defender su propia cultura. Pero cuando en un encuentro entre dos sociedades con culturas distintas una ejerce dominio sobre la otra, el etnocentrismo se convierte en no sólo en discriminación y en intolerancia cultural sino en persecución para imponer

las ideas de quienes dominan. Esto fue uno de los elementos más importantes durante la conquista y evangelización. Debe destacarse, además, que la aceptación de las costumbres y de las creencias de las sociedades conquistadas por los españoles, el haberlas considerado verdaderas o válidas pero distintas, era imposible. Esto no sólo por que el relativismo cultural no se puso en boga sino hasta el siglo XX, sino porque se hubiera puesto en peligro la estabilidad política e ideológica de los conquistadores. Esto es, los españoles justificaban moralmente la conquista al concebirla, ante todo, como una conquista religiosa. El objetivo era el rescate de las almas. Los misioneros mismos, justificaban a sí mismos, su precaria vida, su frecuente indefensión ante las repetidas amenazas de los indios --y aún de sus ataques--, como una especie de martirologio que los conduciría a la santidad. Así pues, si los conquistadores hubieran aceptado las creencias de los indios americanos no sólo se habrían despojado del arma ideológica más poderosa para justificarse a sí mismos tanto la conquista como las atrocidades cometidas durante su proceso; también hubieran invalidado, de algún modo, a su propia religión cristiana y católica que se ha concebido como universal y como la única verdadera.

La primer tarea de los misioneros cuando lograban penetrar en alguna sociedad cahita era la de bautizar a los niños. Este sacramento se restringía a los más grandes, quienes tenían primero que pasar por una fase de catequesis en la que, además del aprendizaje de algunas oraciones, eran introducidos en los planteamientos básicos de la doctrina cristiana: el concepto de Dios, la vida de Cristo, la inmortalidad del alma, etc. Los adultos no podían ser bautizados sino hasta que se desarraigaran de sus costumbres "gentiles", es decir, hasta que dejaran de participar en sus ritos diabólicos, cuando adoptaran sólo una mujer y se vistieran y comportaran de manera adecuada, según los preceptos del catolicismo europeo.

Para facilitar su trabajo de evangelización y para asegurar que los conocimientos de su religión se difundieran y se asentasen entre los nuevos conversos, los jesuitas escogían a los individuos que consideraban más aptos para que, después de darles un adoctrinamiento profundo y exhaustivo, tomaran ellos mismos a su cargo su transmisión al resto de la comunidad. Este

método resultó eficaz en grado sumo: no sólo permitió una muy rápida implantación de la religión católica. Además, pudo alcanzar una magnitud tal que -- aunque como una forma sui generis de catolicismo popular-- ha persistido hasta hoy, a lo largo de casi cuatro siglos.

Como parte de su estrategia, los misioneros introdujeron en los pueblos de misión y en los de visita, una jerarquía religiosa encabezada por temastianos y mayores. Estos, en un principio, fueron los encargados de vigilar y cuidar las pertenencias de las iglesias y de apoyar en la enseñanza del catecismo. Sin embargo, pronto se convirtieron en los ayudantes de los misioneros para la realización de la mayor parte de las actividades religiosas; así, quienes se encontraban en tales posiciones, no sólo adquirieron una gran autoridad y prestigio entre los demás indios de misión, sino que gradualmente pasaron a formar una especie de élite que participaba de la apropiación y distribución de los productos del trabajo. Después de que los misioneros de la compañía de Jesús fueron expulsados de América --en 1767--, los temastianos y mayores se convirtieron en los encargados de efectuar las prácticas religiosas.

La implantación del sistema religioso católico no estuvo desprovista de contradicciones ni de conflictos. En adelante, los curanderos --a quienes los misioneros adjetivaban como "hechiceros"-- ya no tendrían cabida. Acusados de brujos y de representantes del Demonio, lentamente perdieron poder y fueron tenazmente perseguidos (Figuroa 1985 a): 50). Sin embargo, no todos los cahitas se convirtieron al catolicismo. Al parecer, además de los llamados hechiceros, hubo individuos que, apegados a sus costumbres y a su cultura presentaron una fuerte oposición al adoctrinamiento y a los cambios que introducían los jesuitas. La inconformidad de estos indios pronto se tradujo en una serie de acciones que, no obstante ser descoordinadas y esporádicas, obstaculizaban la labor de los misioneros y minaban el ejercicio de su poder. Los inconformes se refugiaban en las partes serranas y en lugares marginales donde vivían de la caza y de la recolección; además, encabezados por los "hechiceros", proseguían con sus cultos tradicionales. Así, en diferentes momentos del período misional, desde sus inicios, los indios reacios a la evangelización hacían amenazas --a veces cumplidas-- a los misioneros e incitaban

a la rebelión. Puede señalarse, al respecto, el asesinato del padre Gonzalo de Tapia por un "hechicero" llamado Nacabebe en 1594, cuando apenas se iniciaba la entrada a la región cahita. Así mismo, todavía para 1730, a más de cien años de iniciada la evangelización entre los yaquis, se tienen datos de que algunos hechiceros, tratando de mantener sus creencias y prácticas religiosas no católicas, llamaron a la rebelión y amenazaron a los jesuitas de los pueblos yaquis, con lo que pusieron en peligro la estabilidad de las misiones.

Durante todo el período misional, aunado a la oposición que presentaban los "hechiceros", el desacuerdo de los indios a la autoridad de los jesuitas se manifestaba con las constantes fugas de las misiones, ya sea para incorporarse al mercado de trabajo regional en las empresas mineras y agropecuarias de los españoles, o bien para refugiarse en la sierra.

Para los misioneros, los antiguos cahitas carecían de religión. Esta aseveración, fuera de la carga etnocéntrica que contiene, pone en evidencia el hecho de que, en realidad, las formas religiosas cahitas eran mucho menos elaboradas que las cristianas y que las que los mismos españoles habían observado en otras regiones del nuevo continente, principalmente en el área mesoamericana. Sin embargo, lo que puede afirmarse al respecto es que a pesar de su poca complejidad, estaba presente un sistema religioso que envolvía y daba sentido al conjunto de sus prácticas relacionadas con los variados aspectos de lo sobrenatural. Se desconocen casi en su totalidad los elementos de su sistema religioso y los contextos precisos en los que se desarrollaban sus prácticas rituales --por un lado los jesuitas se encargaron de hacer desaparecer toda evidencia que pudiera contradecir al catolicismo o los rasgos que no pudieran incorporársele, y por otro, el mismo tipo de religión de los cahitas no produjo elementos que puedan funcionar cabalmente como registros para la investigación arqueológica. Sin embargo, aunque fuera del contexto religioso original, perduran prácticas, símbolos, y referentes de orden mitológico asociados con la religión cahita prehispánica. Así, pueden destacarse las danzas del venado, pascola, la de los coyotes, la indumentaria de sus máscaras, mitos y algunos otros que ahora están asociados con su peculiar catolicismo. Desaparecieron las danzas "macabras", en las cuales los cahitas, según

las descripciones de los jesuitas, cortaban las cabezas de sus enemigos; junto a ellas desaparecieron muchos otros aspectos de la cultura original de los cahitas que no pudieron integrarse ni a la nueva religión ni al nuevo sistema cultural que entonces se originó.

I. 3. 3. Integración política

Las primeras transformaciones de orden político-social, se manifestaron en cada uno de los pueblos de misión y de visita con la aparición de una serie de cargos civiles y militares --semejantes a las formas de organización existentes entonces en los pueblos españoles, esto es, al sistema de cabildos. Los cargos civiles se caracterizaron por la presencia de gobernadores, alcaldes, alguaciles, fiscales y topiles, todos ellos electos por los indios de las misiones pero con la supervisión de los misioneros. Se ocupaban de vigilar todo lo referente al trabajo y a las propiedades de las misiones, además de mantener el orden en sus pueblos.

En lo que respecta a los cargos militares, se creó, también en cada pueblo de misión o de visita, una estructura jerárquica conformada por capitanes de guerra, alférez, sargentos, cabos y soldados. Quienes ocupaban los cargos militares, tenían por función principal la de vigilar los alrededores de los pueblos para detectar la presencia de enemigos; además, podían convocar y dirigir, en caso necesario, empresas punitivas con el objeto de defender las misiones contra posibles incursiones de indios nómadas --seris y apaches, por lo común. En teoría, todos los representantes militares debían subordinarse a los religiosos y a las autoridades españolas, aunque conservaban cierta autonomía. Sin embargo, en los períodos de lucha que se desarrollaron en el siglo XVIII, sobre todo en el caso de los yaquis, los cargos militares fueron utilizados por los mismos indios para enfrentarse organizadamente a las autoridades coloniales. Durante los períodos de paz, los indígenas se supeditaban, por un lado, a los capitanes de presidio, y por otro, a los misioneros. Los primeros eran nombrados por el gobernador de la provincia y su función era la de hacer cumplir las disposiciones de la Corona, mediadas por el propio gobernador. Asimismo, debían apoyar a los misioneros siempre que estos no contravinieran las orientaciones políticas y militares de la Corona. Los misioneros, en cambio, dependían de las disposi-

ciones de los rectorados y del provincial de la Compañía de Jesús en México --las que con frecuencia eran distintas a las de las autoridades civiles y militares.

I. 3. 4. Los conflictos

Al incrementarse la colonización española hacia las minas durante el siglo XVII, los jesuitas, como hemos visto, se enfrentaban ante las demandas cada vez mayores por abastecer de alimentos y de mano de obra. Esto era una importante fuente de conflicto entre los jesuitas y los colonos civiles, quienes fueron apoyados por las autoridades españolas. Al entrar el siglo XVIII, aumentaban al respecto las presiones de los colonos, que ya empezaban a dedicarse a las labores agropecuarias. Así, las misiones que habían impulsado la colonización, estaban convirtiéndose en un obstáculo para su avance y consolidación. Para entonces, sin embargo, los jesuitas tenían que enfrentarse con otra fuerza opositora: los indios de sus misiones.

El trabajo remunerado que los indios obtenían fuera de las misiones se convirtió en un incentivo para el descontento contra los jesuitas. Algunos sectores de indios yaquis y mayos, estaban en contra de la forma --injusta, desde su perspectiva-- en que los religiosos distribuían a los indios los productos generados en las misiones. Así mismo, consideraban que el trabajo dentro de las misiones era sólo para incrementar las arcas de los misioneros.

Pero el trabajo de los indios fuera de las misiones no siempre era remunerado. Se ha señalado ya que, según el sistema de repartimiento, las misiones estaban obligadas a enviar a las estancias mineras y agropecuarias una cierta cantidad de trabajadores anualmente. Esto se prestó a grandes abusos, pues según lo documentan fuentes escritas por jesuitas --lo cual puede restar validez en tanto que eran parte de los conflictos-- los colonos españoles no sólo no pagaban a sus trabajadores indios puntualmente sino que en muchas ocasiones no les pagaban. Y aunque a instancia de los jesuitas se legisló para que los indios recibieran salario en dinero y no en alimentos como solicitaban los colonos. Sin embargo, esto se cumplía a discreción pues las autoridades españolas eran, ante todo, aliados de los colonos.

Lo cierto es que para las primeras décadas del siglo XVII, los indios se convirtieron en una fuerza política importante en el escenario regional. En sus enfrentamientos por el control de los alimentos y de los trabajadores, jesuitas y colonos buscaban alianzas con los indígenas. Los misioneros se asumían como sus protectores contra la voracidad española y los colonos, por su parte, denunciaban el mal trato que algunos misioneros daban a sus protegidos¹⁴.

La primera gran manifestación de descontento contra el sistema misional por parte de los indios estuvo a cargo de los yaquis y estalló en 1740. Se gestó una rebelión que pronto se generalizó entre algunos sectores de indios de las otras misiones cahitas. No fue, en este caso, una rebelión en contra de la dominación española en la región, aunque por sus alcances puso en peligro la estabilidad hasta entonces lograda.

Aunque esta rebelión tuvo como causas visibles las quejas de los yaquis en contra de los jesuitas, hay que señalar que también se mezclaron otros factores. Así, desde principios de la década de 1730, una serie de incidentes contribuyeron a aumentar la ya existente inconformidad de los yaquis. Se destaca el impuesto que en 1734 se intentó implantar para gravar la producción de alimentos de las misiones. El interés por las tierras de las comunidades indias también se hizo sentir con la Ley de Mensura y Adjudicación Legal de los pueblos Indígenas dictada ese mismo año. Este impuesto no solo era percibido como un elemento que repercutiría en contra de la calidad de vida de los indios, sino también como un obstáculo para el sostenimiento de las misiones más septentrionales y para la creación de otras. Las leyes de mensura, por otra parte, formaban parte de un programa de impulso a la colonización en detrimento de los territorios indios en el conjunto de la Nueva España.

Además, entre 1735 y 1738, hay intentos de apropiación de tierras entre los mayos y, en 1737 los misioneros de los pueblos yaquis de Ráhum y Bácum destituyeron a los gobernado-

¹⁴. Para más información al respecto, ver Ortega Noriega, 1985 y Atondo y Ortega Soto, 1985.

res indígenas recién electos: Ignacio Usacamea, "El Muni", y Bernabé Basoritimea. Los gobernadores yaquis se reunieron poco después con el gobernador de Sonora Manuel Bernardo Huidobro para quejarse de los jesuitas y para plantearle algunos problemas relacionados con la presencia de mestizos y de mulatos en los pueblos yaquis, con los castigos físicos y el trabajo obligatorio que los jesuitas les imponían y, en general con la conducta de los misioneros.

Dada la coyuntura regional, el gobernador de Sonora intentó sacar provecho de esta pugna para enfrentarse indirectamente a los misioneros. Como representante de la Corona y de los colonos, Huidobro sabía que de la suerte que tuviesen los jesuitas dependería el control de las misiones en todos sus aspectos: tierras, trabajadores y alimentos. Así, el gobernador de Sonora apoyó a los indios inconformes contra los misioneros y propuso la realización de nuevas elecciones; como parte de su estrategia, propuso además que "El Muni" y Bernabé plantearan directamente sus problemas al virrey. En la petición que los gobernadores indios llevaron a la ciudad de México, se destacan los siguientes puntos:

- a) La destitución de los dos jesuitas relacionados con las elecciones de Ráhum y Bácum.
- b) Permiso para portar armas españolas.
- c) Libertad en las elecciones de los pueblos.
- d) Retribución monetaria por el trabajo en las misiones.
- e) Respeto a las tierras comunales de los yaquis.
- f) Autorización para salir a trabajar a las minas.
- g) Participación libre en el comercio regional.

Antes de marcharse, los líderes yaquis dejaron instrucciones acerca de las medidas que deberían de tomarse en su ausencia. En particular, especificaron que si no estaban de regreso en un año, no aceptarían la autoridad de Huidobro y ni de los misioneros y se levantarán en armas. Mientras los gobernadores indios estuvieron fuera el gobernador de Sonora instó a los yaquis a desobedecer a los jesuitas; tomó, además, la determinación de no castigar a los indios ni de apoyar a los

misioneros. Al cabo de un año, ni "El Muni" ni Bernabé habían regresado. Además, la situación se agravó debido a una gran inundación que afectó los cultivos de los valles del Yaqui y del Mayo y obligó a los indios a salir de las misiones en búsqueda de medios de subsistencia. Con todo esto, en marzo de 1740 aparecieron en la región los primeros grupos de yaquis rebeldes.

Durante el transcurso de la rebelión, los ataques de los indios se dirigían sobre todo a las empresas españolas próximas a los valles del Yaqui y del Mayo, hacia los establecimientos militares y, al parecer, sólo en muy contadas ocasiones se tuvo noticia de agresiones a la población civil.

Los mayos se integraron al movimiento armado a las primeras semanas de iniciada la rebelión. Poco después, a mediados de 1740, la rebelión se había extendido hacia el Valle del Fuerte. En junio, los yaquis rebeldes tenían ya controladas las regiones serranas de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte y contaban con el apoyo de mayos, zuaques, ocoronis, tehucos y ahomes dentro de la zona cahita. Fuera de ella, también tenían ayuda de los seris y pimas. Durante los meses de julio y agosto, los rebeldes sufrieron las primeras derrotas en el sur y en el noreste del territorio que tenían controlado.

No fue sino hasta los últimos días de agosto cuando "El Muni" y Bernabé regresaron a territorio yaqui. El resultado de su entrevista con el virrey fue satisfactorio, pues se aceptaron todas las demandas planteadas, y, además de su restitución como gobernadores, "El Muni" fue nombrado Capitán General del Valle del Yaqui y Bernabé su alférez. Así, pronto llamaron a los rebeldes a pacificarse y se firmó la paz. Pero los rebeldes no depusieron las armas y con "El Muni" como su capitán general, los yaquis obtenían ventajas en el gobierno y protección de su territorio.

Aún cuando se hubo firmado la paz, lo logrado por los yaquis hizo que la amenaza de nuevas sublevaciones no desapareciera. Para conjurarla, al año siguiente el gobernador del estado de Sonora que reemplazó a Huidobro, Agustín de Vildósola, hizo nombrar nuevos gobernadores yaquis y ejecutó a "El Muni", a Bernabé y a algunos de los principales cabecillas de la sublevación anterior.

Un hecho importante de la rebelión de 1740 es que, aunque fue iniciada por los yaquis, recibió el apoyo y contó con la participación de otras sociedades indias sujetas al mismo sistema de opresión jesuita y español. Habían desaparecido ya las pugnas entre las sociedades indias existentes en el momento de la conquista y que los militares españoles supieron aprovechar para someterlas. En particular, esta rebelión marcó el inicio de una alianza entre los yaquis y los mayos --incluyendo a los zuaques, los tehuecos y los ahomes, entre otros cahitas-- que en adelante estaría presente como un freno a los despojos territoriales y a los abusos y arbitrariedades de los blancos.

Aunque durante los años siguientes a la revuelta los jesuitas permanecieron en las misiones, su pérdida de control era evidente pues ya no podían detener a los indios que salían a trabajar a las minas ni a los que huían a la sierra como nómadas. Los objetivos para los cuales habían sido llamados los jesuitas al parecían haberse cumplido: la evangelización de los indios se había logrado en gran proporción, además de que ya estaban preparados para salir a trabajar fuera de las misiones. Por otra parte, pero también con la misma importancia, la ganadería y la producción de alimentos ya no dependía únicamente del sistema misional pues, además de que había entrado en crisis de productividad después de 1740, un sector de colonos había empezado ya a dedicarse a ello con éxito. Finalmente, el proyecto jesuita de comunidades agrarias autosuficientes no sólo era un obstáculo para el desarrollo de la colonización sino que estaba mostrándose incompetente ante las crisis de gobierno interno por parte de los jesuitas.

Los conflictos entre el sistema de misiones y el avance de la colonización culminaron en 1767 con la expulsión de los jesuitas. Estos fueron echados no sólo del noroeste de la Nueva España, sino de todo el territorio que en América estaba bajo el dominio de la Corona española.

En el noroeste de México, la salida de los misioneros de la Compañía de Jesús resultó sumamente provechosa para el desarrollo de la forma de colonización que propiciaba la Corona mediante las Reformas Borbónicas. Mediante estas reformas, dado que las haciendas abastecían cada vez en mayor grado el mercado de víveres, se buscaba la transformación o desaparición de las comunidades indígenas. A diferencia de éstas, las empresas agrícolas, ganaderas y mineras, así como el comercio en manos de la población no india, sí producían impuestos para la Corona. Además, como se ha señalado, las comunidades indias de las misiones obstaculizaban la formación de un mercado de trabajo regional que era urgente para el desarrollo de las empresas de los colonos. Con la expulsión de los jesuitas, este último problema no se solucionó del todo, pues los indios seguían dentro de sus comunidades, donde podían trabajar sus tierras comunales. Otro elemento importante es que por regla general, las tierras de las comunidades eran en toda la región, las que contaban con mejores potenciales productivos pues estaban asentadas en las vegas de los ríos y por ello, además de ser las más fértiles, eran las de más fácil irrigación. Eran, en consecuencia, las más codiciadas por los colonos. Estos, al apropiárselas, no solamente gozarían de sus beneficios sino que contarían con trabajadores libres para sus empresas.

En tales condiciones, poco después de la expulsión de los jesuitas se instrumentó una política de reparto de las tierras pertenecientes a las comunidades. Los colonos, que serían los beneficiarios, podían poseer hasta 3,500 hectáreas, mientras los indios sólo 5.5 hectáreas por familia.

Con la desaparición de los jesuitas del noroeste, las tierras comunales de los cahitas quedaron desprotegidas. El proceso de despojos territoriales que entonces se inició, no fue

realizó con la misma velocidad en todas las comunidades indias del noroeste de lo que pronto se convirtió en la nación mexicana. La resistencia de los indios fue la gran limitante para ello. Entre los yaquis, por ejemplo, la desaparición de las comunidades indígenas mediante el despojo y el reparto de sus tierras a los colonos fue de hecho imposible debido a una forma de resistencia que pronto se traducía en lucha armada.

El nivel de organización interna alcanzado por los yaquis después de la expulsión de los jesuitas se conjugó con su fuerte sentimiento de autonomía territorial y política. Esto, aunado a que no depusieron las armas, se tradujo en el desarrollo de un proceso de consolidación interna que repercutió, por un lado, en el desarrollo de sus actividades productivas y, consecuentemente, en un incremento de su población. Se convirtieron así en la población india económica y políticamente más fuerte del noroeste. La colonización civil, a diferencia de las comunidades indias no yaquis, no pudo penetrar a tierras yaquis. Los colonos y las autoridades sabían que cualquier intento de invasión o despojo a los yaquis ocasionaría grandes problemas y haría peligrar la estabilidad política regional. Así, por ejemplo, en 1804 hubo un conato de sublevación yaqui a causa de que unos colonos intentaron asentarse y apoderarse de tierras ubicadas en el extremo noreste de lo que los yaquis consideraban como su territorio.

Sin embargo, en el resto de la región cahita, la situación era diferente. Los procesos de desintegración rápidamente se empezaron a hacer sentir no sólo entre las comunidades de los ríos Mayo y Fuerte --mayos, zuaques, ahomes, tehuecos, etc.-- sino también en las de la sierra de Sonora, entre los pimas y los ópatas principalmente. El proceso iniciado con la expulsión de los jesuitas culminó, para fines del siguiente siglo con la pérdida definitiva de las tierras comunales de algunas sociedades indias o con su desaparición como entidades culturales diferenciadas.

I. 4. El siglo XIX

El desarrollo de las sociedades cahitas durante el siglo XIX, siguió a grandes rasgos las tendencias que se hicieron presentes a raíz de la expulsión de los jesuitas. Así, puede decirse que con

la independencia de México de España, tales tendencias no fueron afectadas; más bien se impulsaron y tomaron mayor fuerza. Esto se debía a que eran acordes con la forma de desarrollo del capitalismo que se empezaba a avencindar en el país y en la región. Tierras y trabajadores eran los elementos básicos para este desarrollo y se encontraban en los pueblos indígenas. Dada la escasez de población no india en el noroeste, la mera obtención de las tierras no era suficiente: hacía falta mano de obra. Por esta razón, se trataba, fundamentalmente, de que los indios, despojados de sus tierras y de sus formas de organización tradicionales --comunitarias--, se transformasen en trabajadores asalariados.

Así, aunque las tendencias de despojo territorial y de aprovechar a los indios como fuerza de trabajo para impulsar la economía regional ya estaban presentes al iniciarse el siglo XIX, su realización estuvo mediada, al mismo tiempo, por la resistencia de los indios y por la forma concreta en que se definían las políticas regionales. Estas, en la nueva nación mexicana, tenían una justificación distinta. Ya no se trataba de dominar a los indios mediante el argumento de la evangelización. Más bien, la idea presente durante el siglo XIX era la del progreso; en gran medida se trataba de una lucha en contra de la irracionalidad económica, social y cultural de la cual los indios eran algunos de los representantes más elocuentes. El objetivo era, pues, el de alcanzar el progreso de México. Y aunque esta idea consiguió su forma más acabada hasta el porfirismo, fue la premisa fundamental presente en casi todas las luchas entre las élites nacionales y regionales dominantes. La forma de definirla, sin embargo, fue la causa de muchas de las pugnas entre estas élites.

Pero las ideas presentes en las clases políticas dominantes --e ilustradas-- del siglo XIX, como la de nación, no sólo tuvieron efecto entre la población no india. También permearon las prácticas de los indios quienes, como en el caso de los yaquis, se plantearon el proyecto de una nación yaqui.

En lo inmediato, las luchas por la independencia de México no afectaron de manera significativa la forma de desarrollo regional en la región cahita. Los procesos independentistas se gestaron y se impulsaron en otras zonas, sin que hubiera habido una participación importante de algún sector de lo que pronto se convirtió en el noroeste de la nación mexicana independiente. Más bien, la independencia de México, una vez lograda, reforzó el proceso de consolidación económica y política regional que había sido definido desde años anteriores, con la expulsión de los jesuitas (Voss, 1982). Sin embargo, la presencia de nuevas autoridades externas significó en la región una redefinición de las instancias de poder regional. Esto provocó, a corto plazo, que el noroeste de México resultara afectado por una serie de pugnas políticas entre los grupos de poder político y económico establecidos localmente.

Las pugnas entre los grupos locales de poder se empezaron a manifestar con fuerza hacia finales de la década de 1830, entre centralistas y federalistas. Una de las consecuencias de sus enfrentamientos fue el desgaste de los grupos económicamente más poderosos y la consiguiente incapacidad de alguno de ellos para impulsar y desarrollar una política bien definida y continuada. Los principales recursos se destinaban a la guerra entre ellos y no al impulso de las actividades productivas. Con todo esto, cada vez que el grupo en el poder era derrotado o desplazado, los proyectos de desarrollo cambiaban o presentaban variaciones y discontinuidades. Otro efecto de estos enfrentamientos fue que en su transcurso los indios --los yaquis, por lo común-- con frecuencia tomaban posiciones de fuerza convirtiéndose en fuerza política importante en el escenario regional.

Los recursos de los grupos dominantes de la región también resultaron minados debido a la campaña en contra de los apaches. A causa de sus frecuentes ataques y saqueos, peligraba continuamente la estabilidad de los pueblos de la frontera norte y de la sierra.

El proceso de despojo y la conversión de los indios en "trabajadores libres" no siguió una forma de desenvolvimiento semejante para todos los cahitas; las sociedades ahora consideradas

como mayos¹⁵ --las que se ubicaban del Río Mayo hacia el sur-- estuvieron más sujetas a los procesos regionales de mestizaje racial y cultural debido a que en ellas el despojo de tierras adquirió, paulatinamente, proporciones cada vez mayores. Entre los yaquis, en cambio, el despojo de tierras no pudo empezar a realizarse sino hasta avanzado el período presidencial del general Porfirio Díaz.

De acuerdo con lo anterior, al iniciarse el siglo XIX, pueden distinguirse procesos distintos entre la yaqui y el resto de las sociedades cahitas. Así, entre los cahitas no yaquis la colonización se consolidaba en los alrededores de las tierras de los pueblos indígenas, y amenazaba incluso las mismas propiedades comunales; entre los yaquis, en cambio, era difícil que los colonos se asentaran en las proximidades de sus tierras comunales, no obstante que lo hicieran fuera de sus límites legales.

La manera en que se desarrolló la colonización y se instrumentó el despojo territorial, nos hace pensar que los yaquis eran los únicos que poseían una conciencia territorial que superaba los límites establecidos en el fundo legal de los pueblos. Posiblemente, los yaquis eran también los únicos cahitas que poseían una conciencia étnica grupal más amplia que el nivel comunitario local.

Con respecto al aspecto territorial, cabe recordar que después de la expulsión de los jesuitas, las tierras de las misiones no fueron inmediatamente afectadas. En general mantuvieron el dominio sobre sus tierras ejidales, tal y como habían sido reconocidas por la Corona; es lo que se conoce como fundo legal de los pueblos. Con tales delimitaciones territoriales establecidas durante el período misional, los territorios indios se habían reducido a los ejidos o a las propiedades comunales. Las tierras que quedaban fuera de los ejidos y que antes de la conquista eran

¹⁵. En adelante denominaré como mayos en general a los miembros de las sociedades indias que sin serlo originalmente, se han asimilado a esta etnia.

parte de los territorios usufructuados por las sociedades indias quedaron sin protección y fueron designadas como territorios baldíos para el fomento de la colonización.

Si durante la época colonial no fueron codiciadas las tierras de las comunidades indias ni las más cercanas a ellas, fue debido a que los primeros colonos se dedicaban más bien al trabajo en las minas y para ello requerían de los productos alimenticios que se generaban en las misiones. Para fines del período colonial, desde poco antes de la expulsión de los jesuitas, las actividades agrícolas y ganaderas realizadas por los no indios, comenzaban a tomar una importancia creciente, y se realizaban en tierras cada vez más cercanas a las de los pueblos indios. Durante el siglo XIX, este fue el proceso predominante en todo el noroeste, no sólo en el área cahita. Así por ejemplo, tanto en la región de los mayos de Sonora como en la de los indios de Sinaloa, los asentamientos de los colonos no indios se establecían en los mismos centros de población india, esto es, en los antiguos pueblos de misión o de visita. En estos, de alguna manera, ya existían algunos servicios urbanos --o podían crearse y desarrollarse con mayor facilidad que en puntos nuevos-- como los religiosos, los comerciales, la protección contra ataques de indios nómadas, los abastecimientos de agua, etc. Este fue el caso de asentamientos que pronto dejaron de ser exclusivos de los indios como, entre otros, Mochicahui, Ahome y Guasave, en Sinaloa, y de Navojoa, en Sonora. Desde allí, los colonos pudieron adueñarse no sólo de las tierras baldías sino también de las tierras comunales.

Entre los yaquis, la situación fue distinta. Además de que impidieron la entrada de colonos no indios en sus pueblos, a lo largo del siglo XIX se opusieron a cualquier intrusión dentro de lo que consideraban como su territorio tradicional. Este último comprendía una extensión bastante más grande que la de las tierras correspondientes a los fundos legales de los pueblos. La defensa armada que presentan para impedir cualquier avecindamiento de los blancos en lo que consideraban su territorio definió, en gran medida, el sentido de las luchas que mantuvieron constantes a lo largo del siglo XIX. La misma conciencia territorial sobre una extensión mayor los llevó a impulsar, hacia fines del siglo XIX, el proyecto de una nación yaqui.

Las formas de organización pueden resultar buenos indicadores de la conciencia étnica y grupal de los cahitas. Los jesuitas habían introducido un sistema de cargos semejante al del cabildo español que tenía jurisdicción sólo en los pueblos de visita y de misión. Esto, en el caso de las sociedades indias que fueron reducidas en varios pueblos, favoreció su atomización haciéndolas, de alguna manera, independientes unas de otras, característica que al parecer estaba presente desde antes de la conquista española. Las organizaciones indias permanecieron restringidas a las fronteras comunitarias de los poblados. En el caso de los mayos de Sonora y posiblemente también de los zuaques, de los tehucos, de los choix y de los huites, quedaron divididos en varios pueblos autónomos en cuanto a sus vínculos organizativos y políticos. En el caso de los ahomes, de los guasaves, de los ocoronis, etc., quedaron reducidas a un sólo pueblo de misión o de visita. Entre los yaquis, aun cuando fueron reducidos en varios pueblos, no desapareció, sino más bien tuvieron la capacidad de impulsar su nivel de organización extra-comunitario, lo que les permitió seguir actuando como grupo unificado, antes y después de la expulsión de los jesuitas.

En los diferentes momentos de rebelión india, y ante los distintos embates de despojo territorial, la manera de reaccionar de cada una de las sociedades indias, puede verse una relación muy estrecha con los aspectos antes señalados. Sólo los yaquis se oponían como grupo unificado. En el resto de la población cahita puede notarse que la resistencia, en las variadas facetas en las que se mostró, tuvo en común el haberse presentado como acciones particulares de los pueblos afectados que muy pocas veces se convertían en una respuesta organizada de un conjunto de comunidades. Pero esta fragmentación política y territorial no afectó, al parecer, el hecho de que hubiera relaciones entre los miembros de distintos pueblos. Entre este tipo de relaciones, dadas en función de que poseían una cultura semejante además de que su situación política y económica eran comunes, puede destacarse la presencia de matrimonios y de movilidad de algunos sectores de indios mayos, zuaques, ahomes, guasaves, etc., entre los distintos pueblos cahitas.

De acuerdo con lo antes expuesto, sólo los yaquis lograron desarrollar --o mantener-- una conciencia sobre su territorio y de su sociedad que no se circunscribía a los límites de los pueblos en los que estaban asentados. Esto, a lo largo del siglo XIX --y aún actualmente-- les permitió actuar como una entidad organizada e indivisible que integraba a los ocho pueblos en los que fueron asentados por los jesuitas. El objetivo era la autonomía política y territorial sobre la extensión de tierras que ellos consideraban como propias.

El desarrollo de las sociedades cahitas restantes estuvo marcado por la fragmentación política y por el despojo de sus tierras. Esto se realizó principalmente mediante el avcindamiento de los colonos no sólo alrededor de las tierras ejidales sino también en sus pueblos.

Por otra parte, debe destacarse que a lo largo del siglo XIX, deja de utilizarse, por lo menos externamente, el nombre de original de cada una de las sociedades cahitas del norte de Sinaloa. En efecto, lentamente, durante este siglo los nombres de los ahomes, guasaves, zuaques, tehuecos, etc. son sustituidos por el nombre de sus vecinos de Sonora, los mayos. Conforme el siglo en cuestión avanza, las diferentes fuentes escritas dejan de consignar el nombre original de estos indios para llamarlos a todos con el de mayos. El hecho es que en la actualidad tanto el nombre que ellos mismos utilizan para autodefinirse, como el nombre usado externamente para designarlos es el de mayos¹⁶.

Otro elemento que me parece tuvo importancia en el desarrollo de las formas de resistencia india durante el siglo XIX, fue la forma en que los cahitas se integraban como trabajadores

¹⁶. En vista del estado en que actualmente se encuentra la investigación histórica del conjunto de la población cahita durante el siglo XIX, es imposible, sólo con las fuentes disponibles plantear una hipótesis de lo que realmente sucedió al respecto. Sin embargo, este tema se retomará en el capítulo III. La comparación de algunos rasgos culturales entre el conjunto de los mayos actuales permite lograr una explicación mas adecuada --aunque hipotética-- de estos aspectos.

en las empresas de los blancos. En este aspecto, como en los otros, los yaquis presentan diferencias sustantivas con respecto al resto de los cahitas.

Durante el siglo XIX los cahitas, en su conjunto, participaban en la vida económica de la región como labradores y artesanos. También lo hacían fuera de ella como labradores como trabajadores mineros, como arrieros y como vaqueros en varias partes de los estados de Sonora, Sinaloa Chihuahua y Baja California. Por otra parte, había sectores de ellos que se integraban, unas veces temporal y otras permanentemente en las tropas del gobierno --principalmente para combatir a los apaches y a los seris. Por último, había también importantes sectores que --sobre todo en el caso de los yaquis-- se integraban a los grupos de rebeldes. Estos últimos se refugiaban en la sierra, donde vivían de la caza, de la recolección y del bandolerismo. Los cahitas eran pues la principal fuerza de trabajo de la región, aunque se decía que los yaquis eran los más trabajadores, competentes y capacitados. En tanto que trabajadores de las diferentes empresas regionales, pueden establecerse algunas diferencias entre los yaquis y el resto de los cahitas. Al parecer, la tendencia más importante que distingue a los yaquis de los otros, era que aunque salían fuera de su territorio a trabajar, lo hacían de manera temporal y no de forma permanente como era más común entre los otros. Esto se debe, posiblemente, a que las empresas en las que trabajaba el resto de los cahitas, por las características que antes se han señalado, se encontraban muy cerca de los límites de sus pueblos de origen, e incluso llegaron a estar dentro de ellos. Así, aunque hubiera movilidad de cahitas no yaquis de un pueblo a otro, con frecuencia llegaban a trabajar en puntos cercanos a algún otro pueblo mayor y debido a las semejanzas culturales podían establecerse permanentemente allí. Los yaquis, dado que no permitían ningún asentamiento de blancos cercano a su territorio, y en vista de que de alguna manera las necesidades de trabajo en las regiones cercanas a los pueblos mayores eran cubiertas por los mismos mayos, tenían que salir a trabajar a lugares mucho más lejanos, como el norte de Sonora y Chihuahua y Baja California.

Los yaquis, en consecuencia, salían a trabajar hacia puntos muy lejanos de sus comunidades; lo hacían, sobre todo, en las épocas de mayor demanda de fuerza de trabajo o durante los períodos de resistencia armada en los que se agudizaba la persecución en su contra. En el primer caso, se convertían en asalariados y con el dinero ganado podían obtener mercancías que no se producían en su territorio. En el segundo caso, además de obtener refugio y protección seguros, sus salarios les permitían comprar armas para solventar la rebelión.

Un aspecto importante de la forma de trabajo de los cahitas, vinculado a las maneras en que se presentó la resistencia, se relaciona probablemente con el hecho recién señalado de que los mayos de Sonora y de Sinaloa tenían a sus patrones dentro de la misma región o en lugares muy cercanos. El tipo de relaciones que establecían, por lo tanto, debió generar un mayor control y minar las posibilidades, tanto de independencia como de unión entre los diferentes pueblos mayos. Los yaquis, en cambio, dado que su trabajo se realizaba lejos de su territorio, podían actuar con mayor libertad. Tampoco permitían que los blancos se acercaran, por ningún motivo, a la sierra del Bacatete, lugar considerado sagrado y que les servía de refugio en tiempos de guerra. No estaban sujetos ni tan directa ni tan cercanamente al control de sus empleadores, quienes por lo general tenían un fuerte dominio sobre la región donde se encontraban sus empresas --haciendas, minas, ranchos ganaderos, etc.

I. 4. 1. Las rebeliones indias del siglo XIX

Desde el último gran levantamiento de los cahitas --el encabezado por los yaquis en 1740-- hasta 1825 cuando surge otro de magnitud similar, el noroeste de México experimentó una marcada estabilidad política y económica. Durante esos 85 años florecieron empresas mineras, agrícolas y ganaderas y la prosperidad alcanzada atrajo a una gran cantidad de colonos. Crecieron algunos de los poblados ya existentes y otros fueron creados en los reales de minas, en los presidios y en los puntos de mayor auge agrícola o ganadero. El desarrollo urbano estaba, además, acompañado por un próspero comercio que cada vez se realizaba a escalas mayores.

En las distintas poblaciones importantes se consolidaban pequeños grupos con gran poder político y económico, compuesto por los propietarios de las empresas y comercios regionales, quienes, además --al lado de sus parientes y amigos--, detentaban los principales puestos administrativos, políticos y militares. Estos grupos pronto devinieron en la clase dominante que además de tener gran poder sobre sus poblados y las regiones aledañas a ellos, controlaban y manipulaban a su favor las disposiciones políticas y económicas de la Corona. Para la época posterior pero inmediata a la independencia, ya se habían enriquecido y tenían una gran cohesión interna. Empero, no habían logrado unificar sus intereses. Estos diferían con frecuencia no sólo en relación con el tipo de actividades económicas que desempeñaban, sino principalmente con respecto a los problemas concretos que se presentaban en las áreas donde tenían su control e influencia. La división más profunda e importante se marcaba entre los que estaban ubicados en los actuales estados de Sonora y Sinaloa¹⁷. Para el sector de la clase dominante ubicado en el norte de Sonora, el problema fundamental eran los apaches, quienes con sus constantes invasiones ponían en peligro la estabilidad lograda. Para este sector era preciso que los recursos del estado se destinaran a combatir a los apaches. Para los sectores del sur de Sonora y de prácticamente todo Sinaloa, era más urgente abolir definitivamente la propiedad comunal de los indios, apropiarse de sus tierras y tener trabajadores permanentes. Para el sector dominante del centro de Sonora, que ya tenía resuelto de alguna manera el problema de la propiedad de las tierras --allí, el despojo a los indios y su exterminio cultural en su mayor parte se realizaron durante el siglo XVIII y principios del siguiente-- y las invasiones apaches eran muy poco frecuentes. Lo que requerían, más bien, eran trabajadores permanentes.

¹⁷. Hasta antes de la independencia, ambos estados formaban una sola entidad denominada Provincias Internas de Sonora y Sinaloa. En 1823 se separan pero vuelven a unirse en 1824 para formar el Estado de Occidente. En 1831 ocurre la división definitiva formándose los estados de Sonora y Sinaloa. Una importante visión de estos procesos en relación con las pugnas que se suscitaron entre los grupos de poder regionales puede verse en Voss, *Op. Cit.*

Estas discrepancias fueron fuente de una gran turbulencia política, que no sólo se traducía en falta de estabilidad, de control político y de unidad, sino que provocó la separación definitiva de los estados de Sonora y de Sinaloa.

A este clima de inestabilidad política se sumó, ocasionalmente --aunque a veces con gran fuerza, la respuesta de los indios ante las presiones por despojarlos de sus tierras.

Así, en 1821, los ópatas, en el norte central del actual estado de Sonora, presentan una gran rebelión para defenderse de la invasión y el despojo de sus tierras. Esta, sin embargo, pronto fue sofocada (Figueroa 1983 b). Pero poco más tarde, en 1825, apenas un año después de que se formara el Estado de Occidente, los yaquis iniciaron un movimiento rebelde que, aún cuando fue sofocado por cortos períodos, duró poco más de un siglo. Esta rebelión, con la que se inician las llamadas "guerras del yaqui" del siglo XIX, en algunos momentos logró contar con apoyo efectivo de miembros de otras comunidades indias del noroeste.

El motivo que aparentemente dio inicio a la rebelión yaqui de 1825 fue su respuesta negativa a los intentos de las autoridades estatales por obligarlos a incorporarse al ejército para combatir a los apaches. Tal incorporación, no sólo significaba una gran pérdida de autonomía para quienes rechazaban cualquier forma de control externo y que, como se destacará más adelante, poseían ya, no obstante inacabado, un proyecto de tipo nacional. Significaba también --y fundamentalmente-- que se descuidaría la defensa de su territorio, en un momento en el que los blancos, favorecidos por las políticas de colonización, estaban tratando de apoderarse de las tierras de otros pueblos indios.

Así, después de rechazar su incorporación a la milicia estatal, en septiembre de 1825 se levantó en armas un grupo de yaquis encabezados por Juan Banderas. No se trataba, por sus propósitos, de un simple levantamiento, pues el objetivo principal se dirigió hacia la creación

de una nación yaqui independiente. Proclamaban que los yaquis eran los herederos del trono de Moctezuma e iniciaron la lucha con una imagen de la virgen de Guadalupe como estandarte.

El hecho anterior muestra que el proyecto político sobre el cual los yaquis cimentaron sus luchas, el de consolidarse como nación, estuvo influenciado por las ideas vigentes durante el proceso de independencia de México. En algunos momentos, se trató de una nación que se conformaría integrando a otras sociedades indias de la región. La idea, en este caso, era la de una nación confederada. Los yaquis habían absorbido rápidamente la simbología y las ideas nacionalistas que permearon la sociedad novohispana antes de la independencia. Esto, no para asumirse como mexicanos ni porque compartieran las demandas económicas ni políticas del movimiento independentista. Lo hicieron debido a que desde sus primeros enfrentamientos contra los españoles habían desarrollado una tradición de lucha para mantenerse independientes del control externo. Habían aprendido que cualquier intento de integración con ellos significaba la pérdida de su territorio y de su autonomía. Los yaquis, así, utilizaban no sólo las ideas sino también el simbolismo de la independencia de México, como se dejan notar con el uso de la imagen de la virgen de Guadalupe como insignia de lucha y con su proclama de ser herederos del trono de Moctezuma.

La principal demanda de los yaquis rebeldes, además del retiro de las tropas del gobierno que se habían asentado en algunos pueblos yaquis, y de la negativa a que hubiera blancos dentro de él, fue que el gobierno los reconociera como los únicos dueños de su territorio.

Aunque las tropas estatales lograron controlar el territorio yaqui, la insurrección pronto se expandió. En su desarrollo, el objetivo de los rebeldes era el de conseguir alianzas con los mayos, seris, ópatas, pimas y pápagos. Conseguido el apoyo con algunos de ellos, la rebelión se extendió hacia distintos puntos del estado de Occidente y llegó a abarcar parte de los actuales estados de Sonora y Sinaloa. Así, para 1826, el clima de rebelión se sentía con fuerza en el río Mayo y en sus alrededores, donde los yaquis rebeldes eran auxiliados por fuerzas de mayos y

de ópatas. Para el año siguiente, la insurrección armada no sólo había alcanzado ya la región del río Fuerte, donde se contaba con el apoyo de los indios cahitas de la región. También se había extendido al norte central de Sonora, región en la que un ópata de nombre Virgen Calderón se alió a Banderas y formó un contingente con el que atacó Cananea y algunas poblaciones aledañas.

En algunos momentos, la sublevación tenía la forma de una lucha guerrillera: los insurrectos formaban pequeños grupos de ataque y se dispersaban combatiendo por casi todo el estado y cuando así lo consideraban, organizaban asaltos simultáneos en varios poblados pequeños. Pero ocasionalmente, los grupos rebeldes se unían para asaltar una plaza importante. De esta manera, se lograron atacar, tomar o sitiar las poblaciones de Etchojoa, de Álamos y El Fuerte, en la región de los ríos Mayo y Fuerte.

Los rebeldes obtenían sus armas robándolas al ejército o comprándolas. Esto último lo hacían con lo obtenido en los pueblos saqueados, o bien con los jornales que los indios aliados a los rebeldes ganaban como trabajadores asalariados. Aunque por lo común peleaban con arco y flecha, Banderas promovió el uso de armas de fuego. Para esto, los enseñó a fabricar pólvora aprovechando las abundantes tierras salitrosas.

Los insurrectos se empleaban ocasionalmente en algunas haciendas de la región no sólo para conseguir dinero y comprar armas. También lo hacían para asegurarse de refugios momentáneos. Lo paradójico de esto es que los hacendados, muchas veces con pleno conocimiento de quienes eran sus trabajadores, los recibían y protegían debido a la gran escasez de trabajadores y, aunque estos fueran rebeldes y trabajaran sólo temporalmente, consideraban indispensable el disponer así de mano de obra.

Por otra parte, aunque las comunidades yaquis estaban en manos del ejército, algunos rebeldes bajaban a ellas de forma clandestina para, con la protección de los llamados yaquis mansos, restablecerse de sus heridas y regresar después a la lucha.

El gobierno, con el fin de evitar la entrada de salida de rebeldes a las haciendas y a las comunidades yaquis exigió que todos los indios tuvieran documentos --una especie de pasaportes-- que los identificaran como residentes pacíficos de las comunidades o como trabajadores permanentes de las haciendas. A lo largo de la insurrección, el gobierno del estado pretendía negociar la paz sólo otorgando amnistía o cuando los rebeldes aceptaran condiciones que poco o nada tenían relación con sus demandas. Para las autoridades era realmente imposible acceder a lo que solicitaban los rebeldes, pues se trataba de algo que pondría en peligro su control en la región, la aplicación de sus políticas de colonización y la misma estabilidad. Significaba permitir la creación de una nación dentro de otra nación. Sin embargo, los recursos del estado no eran suficientes para combatir a los rebeldes. Su estrategia fue más bien consolidarse militarmente en las comunidades de los indios rebeldes y obligar a los indios a luchar en regiones serranas retiradas.

Al mismo tiempo, para asegurar su control en las regiones dominadas, y para impulsar en ellas cierto desarrollo económico, el gobierno se encargó de legislar en favor de la colonización. La aplicación de las leyes que entonces se generaban fue gradual y sólo era posible donde los rebeldes no tenían gran influencia. Así, con la colaboración de algunos indios mansos --sobre todo en las comunidades del Mayo y del Fuerte-- fueron creadas instancias de gobierno civil y se promovía la entrada de colonos para que, exentos de impuestos, se dedicasen a actividades agropecuarias.

En lo que respecta a las propiedades de los pueblos indios, se trató de impulsar la conversión de las tierras comunales en pequeñas propiedades. Pero no se trataba de que todas las tierras comunales se convirtieran en propiedades particulares de los indios. Se trataba de un

reparto en el que quedarían tierras disponibles para repartirlas a colonos no indios. Además, otro elemento que se empezó a legislar entonces tenía que ver con la incorporación de los indios a la economía y a la política del estado, aparentemente con los mismos derechos y obligaciones de los civiles. En efecto, lo que se buscaba era que, sujetos a las leyes del estado, al igual que la población civil no india, tendrían derecho a participar como electores en la vida política estatal. Además, estarían integrados a las milicias del gobierno y no habría necesidad de que conservaran su organización militar propia.

Pero estas medidas sólo pudieron aplicarse en algunas regiones cahitas del norte de Sinaloa y del sur de Sonora, donde la rebelión había sido controlada. Entre los yaquis no pudieron llevarse a cabo, pues aun cuando había control militar sobre sus pueblos, estaba presente la amenaza de alguna incursión violenta, pues su sublevación no había sido sofocada. Todavía entre 1828 y 1829, la insurrección seguía siendo vigorosa y los enfrentamientos entre los yaquis y el ejército eran tan continuos como los saqueos que los primeros cometían en distintas partes del estado. En estos años, sin embargo, comenzó a tomar importancia Juan María Jusacamea, quien, desde el interior de las comunidades yaquis y en alianza con el gobierno, impulsó la creación de una fuerza opositora a los rebeldes.

No fue sino hasta el año de 1830 cuando la rebelión comenzó a perder intensidad. Para este período, los rebeldes estaban muy desgastados, y tanto sus asaltos a los pueblos como enfrentamientos con el ejército eran cada vez más escasos.

La rebelión india había afectado de manera diferencial a las élites dominantes del Estado de Occidente. En lo que ahora es el estado de Sinaloa, los efectos de la insurrección únicamente se habían hecho sentir en la parte norte, y sólo por períodos breves. En esta región, por otra parte, el problema de los apaches era inexistente. La prosperidad que allí se había iniciado a partir de las reformas borbónicas continuaba en ascenso. En cambio, en la región norte del

Estado de Occidente la guerra contra los indios, incluyendo a los apaches, los había desgastado profundamente. Esto motivó que en 1831 ocurriera la separación definitiva de ambos estados.

En el mismo año, las autoridades hicieron un llamado a elecciones en las comunidades yaquis. En respuesta, un sector de yaquis aliado al gobierno presentó una lista de candidatos, entre los que se encontraba el rival de Banderas, Juan María Jusacamea. Paralelamente, Banderas anunció que participaría en ese proceso, pero no fue aceptado por las autoridades y se le combatió. El resultado fue el inicio, en 1832, de otro período de lucha que no obstante haber sido menos vigoroso que el anterior, también contó con el apoyo de los ópatas y de los mayos y se expandió a sus regiones. Pero la rebelión fue sofocada ese mismo año con la captura y muerte de Banderas y de un líder ópata llamado Dolores Calderón.

El fin de esta rebelión, no significó para los yaquis, que los rebeldes depusieran las armas. Más bien, durante el resto del siglo, existieron grupos de yaquis que se mantuvieron armados, pendientes de cualquier intento de despojo territorial. Sin embargo, los yaquis quedaron divididos en tres sectores visibles. Además de los rebeldes y de los "torocoyoris", quienes con frecuencia se aliaban al gobierno a cambio de puestos de control político en sus comunidades, estuvo presente un grupo de yaquis llamados "mansos", de quienes se dice que ocasionalmente se aliaban con uno u otro bando, aunque parece ser que más bien fueron quienes sustentaban de manera clandestina a los rebeldes, con quienes se incorporaban en ciertos momentos álgidos de defensa de sus tierras.

La presencia de grupos de yaquis rebeldes no pudo impedir, sin embargo, que desde la década de los treinta se iniciara un proceso de avecindamiento de colonos y de militares, sobre todo en los pueblos situados en la parte sur de su territorio, Cócorit y Bácum. Y aunque algunos blancos lograron apoderarse de parte de sus tierras, el despojo territorial y la conversión de las tierras comunales en propiedades particulares, no pudieron hacerse efectivos realmente. Por una parte, la presencia de los rebeldes seguía siendo fuerte para impedirlo, y por otra, las condicio-

nes de inestabilidad y de turbulencia política provocadas por el faccionalismo de las élites políticas y económicas de Sonora, impedían hacer efectivas las acciones en contra de los yaquis. Más aún, con frecuencia, los líderes de las élites en pugna se aliaban con algún sector de yaquis para combatir al otro. Así fue como, por ejemplo, para la segunda mitad del siglo, los yaquis rebeldes se aliaron con las fuerzas sonorenses que apoyaban la invasión francesa, pues los imperialistas tenían un programa agrario más favorable para ellos.

Los mayos de Sonora y el resto de sociedades cahitas de Sinaloa --que ya para entonces eran designados también como mayos. quedaron desprotegidos ante el avance de la colonización y de las leyes tendientes a la disolución de la propiedad comunal. Estas últimas, empero, tampoco pueden aplicarse cabalmente debido a la inestabilidad política de la región, sobre todo en Sonora. Pero el avecindamiento de colonos dentro de los límites comunales, y la creación de haciendas agropecuarias en los puntos inmediatos a los límites de los fundos legales de los pueblos indios, crearon situaciones de hecho que lenta pero efectivamente dieron lugar al acaparamiento de la tierra en manos de los no indios.

Las leyes de desamortización de las propiedades comunales y eclesiásticas, que afectaban en todo el país a la propiedad comunal india, no pudieron hacerse cumplir, por lo antes esbozado, sino hasta iniciado el período porfirista, cuando se hubo logrado estabilidad política entre las facciones políticas regionales.

I. 4. 2. Recomposición de las etnias cahitas

Debe destacarse que a lo largo del siglo XIX, deja de utilizarse, por lo menos externamente, el nombre original de las sociedades cahitas del norte de Sinaloa. Lentamente, durante este siglo los nombres de los ahomes, guasaves, zuaques, tehuecos, etc. son sustituidos, como ya se ha destacado, por el de sus vecinos de Sonora, los mayos. Conforme el siglo en cuestión avanza, las diferentes fuentes escritas dejan de consignar el nombre original de estos indios para llamarlos a todos con el de mayos. El hecho es que en la actualidad tanto el nombre que ellos mismos

utilizan para autodefinirse, como el nombre usado externamente para designarlos es el de mayos, puede hacernos pensar que en algún momento posterior a la expulsión de los jesuitas, hayan desaparecido y sus territorios se poblaron por mayos. Sin embargo, me parece que aun cuando virtualmente desaparecieron grupos en cuyas tierras originales ya no existe población india cahita, --como los guasaves, posiblemente-- la mayor parte de ellos siguió existiendo. Mi hipótesis es que en general, lo que ocurrió fue una aplicación del nombre de mayo para el resto de los cahitas no yaquis. Esto pudo deberse más bien, a aspectos como los siguientes:

-al ser los mayos de Sonora el sector de indios cahitas más numeroso, era por lo mismo el que más se hacía notar en la región --exceptuando a los yaquis.

-todos los cahitas usan el nombre de yoremes para autodefinirse.

-no existía una gran variabilidad cultural ni lingüística en los grupos cahitas, por lo que, vistos por observadores externos podían parecer semejantes a los mayos. No así a los yaquis quienes por su belicosidad eran distinguidos e identificados regionalmente.

-los cahitas no yaquis atravesaban también por procesos sociales, económicos y políticos muy parecidos.

-es probable que, como ocurre hoy en día, dados los elementos comunes del conjunto de cahitas, también entonces hayan existido fuertes relaciones --aunque no relativas a una organización política centralizada-- de intercambios religiosos, matrimoniales, migraciones, etc.

Los anteriores fueron tal vez, entre otros, los elementos que hicieron que desde afuera primero, y desde adentro después, el nombre de mayo se generalizara para el conjunto de la población

cahita no yaqui. Esto, como se ha señalado, no se tradujo en la presencia de una organización política común para todos ellos.

Debe señalarse, en relación con lo antes planteado, que casos como el de los ahomes, y el de otras sociedades no cahitas de la región podrían presentar características distintas. Esto, si se acepta la hipótesis de que en el momento de la conquista los ahomes poseían una filiación lingüística y no cahita.

El desarrollo del conjunto de sociedades cahitas durante el siglo XIX, siguió, a grandes rasgos, las tendencias que se hicieron presentes a raíz de la expulsión de los jesuitas. No se presenta, sin embargo, una forma de desenvolvimiento semejante para todos los cahitas; las sociedades ahora consideradas como mayos --las que se ubicaban del Río Mayo hacia el sur-- estuvieron más sujetas a los procesos regionales de mestizaje racial y cultural debido a que en ellas el despojo de tierras adquirió, paulatinamente, proporciones cada vez mayores. Entre los yaquis, en cambio, el despojo de tierras no pudo empezar a realizarse --y aún con muchas dificultades-- sino hasta entrado el régimen de Porfirio Díaz. La causa principal era que los yaquis, para la época inicial del período porfirista, como veremos en el siguiente apartado, se encontraban bajo el mando de José María Leyva, Cajeme, en un proceso de gran fortaleza interna y de construcción de su nación.

I. 5. El porfirismo

El siguiente período importante en el desarrollo de los cahitas, se corresponde básicamente con la época en que Porfirio Díaz ocupa la presidencia de México. Se caracteriza por la puesta en marcha de grandes proyectos de modernización agrícola que incluían además la colonización. No obstante, en relación con la problemática agraria, tiene sus antecedentes más directos con la aparición de las Leyes de Desamortización, específicamente con la promulgación de la llamada Ley Lerdo. Por otra parte, en relación con la resistencia y las rebeliones, los antecedentes pueden ubicarse en las luchas que, en el caso de los yaquis, desde finales de la década de los

sesentas del siglo XIX, resultaron en la puesta en marcha de un proyecto yaqui nacionalista. Esto fue de gran importancia incluso para los mayos, dada su alianza con los yaquis.

Por la importancia de los proyectos porfiristas relacionados con el capital norteamericano, es preciso abrir un paréntesis para describir los impulsos modernizadores que se asentarían en los valles del Yaqui y del Fuerte. Estos se vinculan directamente a la política económica del nuevo gobierno, misma que se caracterizó por la búsqueda de inversionistas extranjeros, a los cuales les hizo grandes concesiones. Después del período de grandes disturbios nacionales que precedieron al régimen de Porfirio Díaz, el país entero había quedado descapitalizado y sin recursos. El capital sólo podría llegar desde fuera, y eso era lo que se buscaba para que México accediera al progreso.

Entre los grandes proyectos de modernización del porfirismo que interesan en este trabajo, sobresalen principalmente, los que se iniciaron en los valles del Yaqui y del Fuerte y que pretendían impulsar nuevas formas de producción agrícola. En las dos regiones, existen grandes similitudes. Por principio, se trataba de apoderarse de las tierras llamadas "baldías", con el apoyo del gobierno federal. En ambos casos, también, se buscó y se consiguió capital norteamericano para llevar a cabo las tareas de deslinde y de creación de obras de infraestructura; además, tanto en el Valle del Yaqui como en el del Fuerte, se buscó impulsar la colonización de extranjeros para que, después de haber comprado lotes de tierra agrícola, se asentaran allí definitivamente y se encargaran de ser ellos los principales ejecutores de la modernización regional.

Así, en 1890 Carlos Conant obtuvo del Ministerio de Fomento una concesión para abrir inicialmente 90,000 hectáreas al cultivo, en la margen izquierda del Río Yaqui. Estas tierras serían irrigadas por un sistema de canales que desde el año anterior se habían empezado a construir en ambas márgenes del río. Conant, después de conseguir el contrato se asoció con inversionistas de Nueva Jersey, EUA, y formó la *Sonora & Sinaloa Irrigation Company*. En el

contrato firmado por Conant con el ministro de Fomento, se estipulaba que la compañía a su cargo disfrutaría de las dos terceras partes de las aguas del Río Yaqui, la mitad de ellas sería para los nuevos colonos y la otra mitad, para el manejo de la misma empresa que, finalmente disfrutaría de medio millón de hectáreas. Para ello, la compañía debía encargarse de la creación de un nuevo y eficiente sistema de riego. Los colonos, a cambio del agua recibida, entregarían a la *Sonora & Sinaloa Irrigation Company* una octava parte de lo cosechado durante los primeros diez años y después de ese plazo se establecería un nuevo convenio.

Para 1896, la compañía de Conant ya tenía construidos alrededor de 13 kilómetros de canales, pero las constantes rebeliones de los yaquis atemorizaron a los inversionistas y se retiraron. La compañía siguió trabajando con socios sonorenses hasta 1902, año en el que dejó de funcionar y en el que los socios fueron liquidados con tierras.

Después de que la *Sonora & Sinaloa Irrigation Company* hubo desaparecido, y mientras los yaquis eran combatidos con tácticas de exterminio, apareció en el valle una nueva empresa de capital norteamericano: la *Richardson Construction Company*. Esta compañía sería la encargada, durante los años siguientes, de la puesta en marcha del "progreso" y de la "modernización" del Valle del Yaqui. En 1904, la *Richardson...* obtuvo la concesión para la construcción de un ferrocarril dentro del territorio yaqui, con el que se conectaría el pueblo de Buenavista --en los límites orientales de las tierras yaquis-- con el Puerto de Guaymas. Los hermanos Richardson, accionistas principales, habían visto las potencialidades de desarrollo económico que presentaba el Valle del Yaqui, y después de inaugurar su vía ferroviaria, en 1906, dirigieron sus objetivos hacia la construcción de un proyecto de irrigación y de parcelización de la tierra. Para aumentar el capital de su empresa consiguiendo nuevos accionistas, además de sus oficinas en Los Ángeles California, abrieron otras en Nueva York. Así, antes de 1910 lograron adquirir 176,000 hectáreas y siete años más tarde habían conseguido duplicar esa extensión. En febrero de 1909, la compañía obtuvo además una concesión para la construcción de obras de irrigación, con la cual dispondría del agua suficiente para sus tierras, alrededor de 55,000 litros de agua por minuto.

Al concluir la dictadura porfirista, la compañía deslindadora tenía ya fraccionados 300 lotes de 40 hectáreas cada uno. Estos lotes contaban con una importante infraestructura que consistía en un canal principal de 30 kilómetros y una serie de canales secundarios cuyo total, en kilómetros llegaba a la cantidad de 250. La mayor parte de las tierras fraccionadas por la *Richardson* habían sido adquiridas por colonos norteamericanos, quienes sembraban frutas, hortalizas y cereales.

Si bien la *Richardson Construction Company* era la empresa más importante, tanto por su capital como por la cantidad de tierras y de agua disponibles, no era la única. Lorenzo Torres, hermano de uno de los gobernadores de Sonora durante el régimen de Porfirio Díaz, había formado una empresa que contaba con 6,000 hectáreas --éstas en pleno corazón del territorio yaqui, en tierras que al parecer pertenecían al fundo legal de los pueblos-- y con importantes obras de irrigación.

En el Valle del Fuerte, la idea de colonizar las tierras, estuvo mediada por un proyecto en el que originariamente el puerto de Topolobampo asentaría a una comuna de tipo socialista. El Impulsor de este proyecto fue Albert K. Owen, quien promovió, además, la construcción de una línea ferroviaria que uniría el puerto de Topolobampo con Nueva Jersey. Así, además de la creación de obras de infraestructura agrícola y portuaria, fundó una nueva compañía, la *Texas, Topolobampo and Pacific Railroad*, de la que fue accionista el presidente de Estados Unidos, Ulises Grant. Los primeros colonos empezaron a llegar a finales de 1886, y a principios de la década siguiente se realizó un convenio con el Ministerio de Fomento, en términos muy semejantes al que logró la *Richardson*... para el Valle del Yaqui.

Para tal efecto, el visionario y utópico Owen, fundó la *Kansas Investment Company*, empresa que se encargó de denunciar las tierras baldías y de administrarlas para la colonización y la explotación agrícola. Así, Owen firmó un convenio en febrero de 1890 con el ministro porfirista de Fomento, el general Carlos Pacheco. Aunque se trataba de establecer una colonia modelo en el puerto de Topolobampo, Gill señala que:

El Artículo 2o. de dicho contrato autorizaba a Owen a deslindar los terrenos baldíos a uno y otro lados de la línea férrea en una extensión de 60 Km. dentro de los estados de Sinaloa y Sonora, y de 30 Km. en los de Chihuahua y Coahuila. De acuerdo a la ley del 15 de diciembre de 1883 se le extenderían títulos de propiedad por la tercera parte de los terrenos deslindados; de las otras dos partes, el gobierno escogería una para sí, y la última se le vendería al concesionario al precio vigente --25 centavos la hectárea en Sonora y Sinaloa y 18 centavos en Coahuila y Chihuahua-- fijado por el gobierno federal y pagadero, el 50% en efectivo, y el resto en bonos de la Deuda Pública mexicana.

El concesionario se comprometía a colocar un 25% de colonos mexicanos en absoluta igualdad con los extranjeros; aceptaba, así mismo, la obligación de establecer en los terrenos de Topolobampo y del rancho de Mochis un grupo inicial de 500 familias, y en el curso de los cinco años siguientes, otras 1,500 familias. Cada colono debería poseer, por lo menos, 40 hectáreas. La cláusula 12 autorizaba a Owen a tomar de los ríos Fuerte y Sinaloa el agua necesaria para el sostenimiento de las tierras y para el sostenimiento de las fábricas que se estableciesen; se autorizaba un gasto de 1,000 m³ de agua por cada millar de habitantes y de 86,400 m³ diarios por cada millar de hectáreas. El concesionario quedaba autorizado para la construcción de acueductos y canales y para expropiar, en nombre del Ministerio de Fomento, las propiedades particulares por las cuales tuvieran que pasar los canales, en el caso de que se opusiesen sus propietarios.

Con el mencionado Contrato, señala Gill, Owen se dirigió a Londres para conseguir capital para invertirlo en las labores de deslinde y en la creación de obras de infraestructura. Así formó la *Mexican Investment Company* y logró reunir un capital de 2.5 millones de dólares. Owen, una vez que hubo promovido la colonización y vendido tierras a los colonos, no utilizó el dinero recibido de estos últimos para pagar su deuda al gobierno mexicano sino para invertir en el ferrocarril que uniría al Valle del Fuerte con Kansas.

Quien a fin de cuentas se benefició de los trabajos de Owen, fue un aventurero, inversionista, y hombre de negocios norteamericano. Este hombre, Benjamin Francis Johnston, finalmente se apoderó de la mayor parte de las tierras deslindadas. Así, muchos de los colonos -sobre todo norteamericanos-- que habían llegado al Valle del Fuerte en busca de la utopía socialista de Owen, se vieron en la forzosa necesidad de repatriarse.

Es preciso señalar, además, que los intentos por someter a yaquis y mayos no tenían como motivo fundamental el despojarlos de sus tierras. El problema consistía, también, en controlarlos como trabajadores. A lo largo del período colonial y del siglo XIX, como hemos visto, yaquis y mayos se habían destacado como los trabajadores más hábiles y capaces del noroeste de México. Y ante la escasez de trabajadores, sobre todo durante la segunda mitad del siglo en cuestión, doblegarlos era condición necesaria para que con su trabajo pudieran desarrollarse y prosperar, de acuerdo con los nuevos requerimientos de la época, la agricultura, la ganadería, la minería y las comunicaciones. Tanto los yaquis como los mayos eran peones agrícolas, arrieros, mineros, gambusinos, buscadores de perlas, arrieros, etc. Sin embargo, su trabajo, por regla común, era sólo de carácter temporal y, para las modalidades de la época, se les requería más bien como trabajadores permanentes y sus lazos con sus comunidades de origen eran un estorbo.

En los albores del porfirismo, las actividades que los indios habían desempeñado tradicionalmente como trabajadores asalariados no habían desaparecido. Sin embargo, a ellas se le sumaban ya otras que, además de que evidenciaban las transformaciones económicas que ocurrían en el noroeste, eran indicadoras de la gran importancia que empezaba a tomar el trabajo de los indios. Así por ejemplo, para 1884 se reporta que tanto los yaquis como los mayos

...se ocupan de todo tipo de trabajos, desde las labores del campo hasta la explotación de las minas y desde el manejo del arado hasta el de las máquinas de vapor. Ellos son los que componen las cuadrillas de trabajadores de las haciendas agrícolas; ellos son los

operarios de las minas; son los mejores marinos de nuestra costa; son los que hacen la pesca de la perla en la Baja California; los que se ocupan de toda clase de construcciones y trabajos urbanos y rurales; los que hacen el servicio doméstico; los que ejecutan cualquier obra pública que se emprende; y, en una palabra, son el verdadero pueblo trabajador (Corral, 1959:200).

Sobre todo a partir de la tradición liberal, notoria ya con la promulgación de las leyes de Reforma, había surgido una idea más o menos clara de el proyecto económico que se quería desarrollar en México. Se fundamentaba en el ejemplo del progreso capitalista de algunos países europeos, Inglaterra, principalmente. México, debía seguir su modelo de desarrollo. En todo el país, y el noroeste era un caso notorio al respecto, los indios, ligados a sus costumbres y a sus tradiciones representaban el atraso y obstaculizaban el progreso. En los estados de Sonora y Sinaloa se planeaba la transformación de las economías de autoconsumo en economías de mercado. Para ello era preciso incorporar más tierras al cultivo y contar con trabajadores permanentes. Era necesario, pues, que desapareciera la propiedad comunal de los indios para así abrir al cultivo las tierras que estaban bajo su control. Se señalaba, así, que las tierras de los yaquis y de los mayos constituían

...una fuente inexplorada de riqueza que solamente necesita la pacificación de las tribus y la laboriosidad e inteligencia del hombre civilizado para dar abundantes frutos...¹.

La pacificación de los indios yaquis, sin embargo, era el principal problema, dado que además, en muchas ocasiones éstos eran secundados por los mayos. Aunque no hubo grandes rebeliones después de que fue apaciguada la insurrección yaqui señalada en el apartado anterior, su amenaza estaba siempre presente y, con frecuencia, se hacía notar mediante pequeños enfrentamientos, y asaltos a los pueblos. Así, para mediados de la década de 1860 el secular

¹ *Ibid*: 200

sueño de autonomía política y territorial de los yaquis logró, aunque por breve tiempo, hacerse efectivo y parecía extenderse hacia el territorio de los mayos de Sonora. Esto fue propiciado, entre otras cosas, por una coyuntura política, caracterizada por la guerra contra las invasiones de los apaches, en la que se destinaron a ello los principales recursos militares del estado de Sonora. Bajo el mando de José María Leyva, Cajeme², hacia 1875, los yaquis cerraron sus fronteras y fueron expulsadas todas las personas no indias que se encontraban dentro de su territorio. La idea era consolidar una nación yaqui. Esta nación era construida, además, mediante una pujante actividad económica interna, vendiendo sus productos en los puertos de Guaymas y Mazatlán. También comerciaban con la sal que se obtenía en costas yaquis y cobraban derechos de peaje a los blancos que atravesaban su territorio. Todo esto era respaldado por una fuerza y por una organización militar sin precedentes en la historia yaqui. Así, en unión con algunos sectores de mayos, lograron ser los únicos dueños de su territorio.

Ante esta situación, una vez que la política porfirista se hizo presente en la región, la embestida contra los yaquis y los mayos fue tal vez la más brutal de su historia conocida. Representaban la principal fuerza opositora para la modernización capitalista de Sonora y de Sinaloa, no sólo porque poseían las tierras más fértiles, sino porque con su proyecto nacional contradecían abiertamente la legitimidad del gobierno y la de sus políticas de progreso. Para someterlos, en consecuencia, se hizo gala todo tipo de recursos humanos, militares e ideológicos. En tales condiciones, el combate hacia los indios se justificaba abiertamente como un enfrentamiento entre el "progreso" y la "civilización" contra el "atraso" y la "barbarie".

Como ya se ha señalado, la política agraria de Porfirio Díaz respecto a las comunidades indias, estuvo basada en la aplicación de la Ley de Desamortización del 25 de junio de 1856. Según esta ley, las corporaciones civiles y eclesiásticas perdían sus facultades para poseer,

². Sobre este período, especialmente en relación con la figura de Cajeme, ver el último capítulo de este trabajo.

adquirir y administrar bienes territoriales. En el marco de esta ley, la propiedad comunal o ejidal de los indios quedaba dentro del rango de las corporaciones civiles. Con ello se proscribían, por lo que deberían ser repartidas en propiedades particulares de individuos.

Aunque tanto en Sonora y Sinaloa, como en el resto del país hubo intentos por aplicarlas antes de la época porfirista, la llamada Ley Lerdo no pudo empezar a aplicarse cabalmente sino hasta después de 1880. Las tierras que se repartían pertenecía, en la gran mayoría de los casos, a los ejidos de los pueblos indios, y eran con frecuencia los últimos reductos de las formas de propiedad comunal.

El reparto de ejidos se realizaba según un patrón más o menos regular: la legua cuadrada de tierra, misma que teóricamente formaba parte de cada poblado, se medía, fraccionaba y se adjudicaba en lotes a los habitantes de los pueblos, sin tomar en cuenta su origen indio, mestizo o blanco, y al parecer, sin considerar tampoco si ya eran propietarios. Sin embargo, el reparto de los ejidos sólo pudo realizarse en las regiones donde ya estaban dadas o pudieran crearse con cierta facilidad ciertas condiciones. Entre estas pueden destacarse la presencia en los pueblos y en sus cercanías, de una cada vez mas numerosa población blanca y mestiza, y finalmente, de una fuerte concentración del poder político y económico en manos de la población no india. Esto significaba, en otras palabras, que no hubiese resistencia por parte de los indios.

Para los años en que se intenta aplicar la Ley Lerdo en el territorio yaqui y en las comunidades de los pueblos mayos de Sonora y de Sinaloa, las condiciones antes destacadas eran inexistentes. Los yaquis se encontraban en el período de la construcción de su nación, bajo el mando de Cajeme y algunos sectores de los mayos de Sonora presentaban rebeliones y una fuerte alianza con los yaquis.

Así, en el caso de los mayos de Sonora, sólo hasta después de aplacada la rebelión yaqui y de que su alianza con ellos fue rota, ya entrada la década de los noventas, empezó a ser

realizado en reparto en algunas de sus comunidades. Así comienzan a ser repartidos los ejidos de los pueblos de Navojoa, Huatabampo, San Ignacio, Moroncarit, Etchojoa y Cohuirimpo. Los expedientes de reparto muestran entre los beneficiados a una gran cantidad de no indios junto a unos cuantos mayos. Además, las parcelas dotadas nunca superaron la extensión de 4.5 hectáreas por jefe de familia. Sin embargo, la dotación sólo se circunscribía a la legua cuadrada que teóricamente pertenecía a cada pueblo. Sin embargo, la cantidad de tierras ubicada en la región mayo de Sonora era mucho mayor, y por lo general, la mayor parte de ellas ya estaban en manos de hacendados y de pequeños propietarios no indios. Una parte de ellas, además, fue objeto de especulación³.

En el Valle del Fuerte, este mismo proceso se consolida con la creación de grandes haciendas agrícolas en el corazón de lo que había sido el territorio de los mayos. En las inmediaciones del pueblo de Ahome, por ejemplo, se registra para esta época la presencia de las haciendas El Águila y La Florida. Igualmente, la hacienda La Constancia, ubicada en tierras antaño pertenecientes a los mayos de Mochicahui, los zuaques. Estas haciendas, se destacan por su tamaño superior a muchas otras que se consolidaron en esta época en la región irrigada por los ríos Fuerte y Sinaloa. Las haciendas contaban con el trabajo asalariado de los mayos que vivían en las comunidades cercanas.

La denuncia de terrenos baldíos fue otra de las estrategias con las que, además de la Ley Lerdo, se desarrollaba el despojo a las comunidades indias. Esta fue la principal táctica para conseguir las tierras de los yaquis. En efecto, a partir de 1882 algunas comisiones de ingenieros intentaron entrar al territorio yaqui con el objetivo de medir y deslindar los límites de cada uno de los pueblos. Como el territorio yaqui abarcaba una extensión bastante mayor al que corres-

³. Sobre la aplicación de la Ley Lerdo en las tierras de las comunidades mayos, ver los expedientes del Archivo Histórico del Estado de Sonora (AGHES), principalmente los expedientes 1625 y 2649.1.

pondía a la legua cuadrada que cada uno de los pueblos debía poseer, las tierras excedentes o "sobrantes", quedaban desprotegidas legalmente y eran consideradas como terrenos baldíos. Estas tierras se concederían a las compañías deslindadoras, a las que ya se ha hecho referencia. Sin embargo, ante la posibilidad de que se realizara tal acción, la inconformidad yaqui pronto se hizo presente y se desencadenó una lucha encarnizada que ocupó muchos recursos de los gobiernos estatales y federales.

Igualmente, en el Valle del Fuerte, el despojo a los pueblos también se instrumentó mediante la estrategia de denunciar como baldíos las tierras que, sin estar aseguradas legalmente como pertenecientes a las comunidades indias, eran usadas por los mayos de Sinaloa para actividades de caza y de recolección. Los beneficiarios de estas tierras fueron, principalmente, los agentes de la colonización impulsada por las compañías deslindadoras en manos de extranjeros.

Los años transcurridos entre 1875 y 1882 habían significado un breve período nacional para los yaquis. Durante este período, aún cuando existieron algunos enfrentamientos con las fuerzas militares del estado, los habitantes tradicionales de los ríos yaqui y mayo habían logrado unos años de relativa paz, no obstante que permanecían vigilantes y respondían armados ante cualquier intento de intrusión de colonos. Tal situación era intolerable para los sectores de Sonora que buscaban la modernización y para el gobierno federal. Les resultaba inconcebible que ese puñado de "bárbaros" sostuvieran una nación dentro de otra nación. En consecuencia, una vez que el porfirismo empezaba a consolidarse, la embestida en contra de los yaquis no tardó en hacerse presente.

Se inició con la presencia de los agrimensores antes señalados, y con ello, los yaquis, con toda la fuerza y la unidad de su floreciente nación, y en alianza con algunos sectores de mayos, manifestaron su rebeldía con enfrentamientos armados. Así, para finales de 1882, Cajeme había logrado aglutinar a más de tres mil combatientes yaquis y a un grupo de aproxima-

damente mil mayos. La guerra se inició de nuevo y después de los primeros meses de 1883, los yaquis ya no combatían solamente contra las tropas del gobierno del estado sino, principalmente, contra las del gobierno federal, mismo que por primera vez tomaba cartas en el asunto.

Luego de casi tres años de guerra abierta, con algunas batallas sangrientas, se produjo un fuerte desgaste para ambos bandos. Entonces, el 1886, el gobierno federal intentó negociar la paz con Cajeme, pero el líder yaqui respondió que:

...si a ustedes les conviene hacer la paz, yo la recibo con mucho gusto en unión de todos los habitantes de este río y del río Mayo y desde luego nos sometemos todos en unión a la obediencia del gobierno, bajo la condición de que dentro de quince días, se retiren todas las fuerzas del gobierno que están en ese río para Guaymas o Hermosillo, y de no hacerlo así pueden obrar ustedes de la manera que les convenga, yo en unión de mi nación, estamos dispuestos a hacer la última defensa que hacen los hombres, por ser un deber sagrado que sostiene el hombre hasta la última diferencia⁴.

El gobierno federal se negó a aceptar las condiciones de Cajeme y ese mismo año abrió una campaña militar mucho más fuerte y con mayores recursos. El resultado fue la rendición de un numeroso sector de yaquis y mayos, alrededor de cuatro mil y mil seiscientos cincuenta, respectivamente. Al año siguiente, además, la insurrección india que no había cesado, recibió otro fuerte golpe con la captura y asesinato de Cajeme.

Esto significó una fuerte contrariedad para las fuerzas yaquis, pues aunque la insurrección no desapareció se vieron minados sus recursos combativos y refugiándose en la Sierra del Bacatete, adoptaron tácticas de lucha guerrillera. Significó, además, un avance para los intentos de

⁴. Carta de Cajeme al general Juan Hernández, Río Yaqui, octubre 19 de 1886, citada por Troncoso, *Op. Cit.* : 143.

apropiación del territorio yaqui y mayo por parte la colonización promovida por los gobiernos estatal y federal.

La muerte de Cajeme no sólo minó la resistencia yaqui, también ocasionó que su alianza con los mayos se deshiciera y que estos últimos fuesen rápidamente sometidos. Sólo los de las comunidades más cercanas a la sierra, los del municipio de Álamos, volvieron a enfrentarse en otra rebelión, aunque muy fugaz y bajo el grito de "¡Viva Santa Teresa de Cabora!".

En cambio, la rebelión yaqui, como lo reseñaba un cronista anti-indio de la época " ...a guisa de siniestra ave fénix resurgía de sus cenizas en las montañas" (García y Alva, 1905). En efecto, para 1888 un lugarteniente de Cajeme apodado Tetabiate encabezó la rebelión que poco a poco fue tomando fuerza. Pero los enfrentamientos seguían estrategias de tipo guerrillero que terminaron por desgastar fuertemente a los yaquis. Aunque hubo varios intentos del gobierno federal por negociar con los rebeldes, estos no fructificaron debido a que las condiciones eran inaceptables para estos últimos⁵. Además, ante la política de convertir a algunos yaquis en pequeños propietarios dentro de su territorio comunal decían "Dios nos dio la tierra a todos los yaquis y no un pedazo a cada uno".

Para 1902, debido a que las fuerzas yaquis se encontraban ya muy minadas, la Secretaría de Guerra y Marina dio por terminada la guerra contra los yaquis. El argumento era que ya no había rebeldes a quien combatir. Empero, la resistencia de estos indios se encontraba latente y no tardaba mucho tiempo para que, de nuevo, renaciera de sus cenizas. De este modo, para aplacarla de manera cabal y rotunda, el gobierno federal debía decidir entre tres alternativas: la guerra de exterminio total, la deportación masiva y la colonización definitiva del territorio de los yaquis. Sin embargo, para no errar, se optó por las tres.

⁵. AHGES, exp. 2315.

El año de 1902 marcó el inicio de un genocidio que también se dirigió hacia los mayos. Desde ese año y hasta 1908, los yaquis y mayos capturados, cuando no eran asesinados de inmediato, se enviaban a Valle Nacional, en Oaxaca, y a las haciendas henequeneras de Yucatán. Se estableció así una feroz cacería en contra de los individuos que, aún cuando no fuesen yaquis ni mayos, presentaban una apariencia física de indios. De esta manera se consolidaba la época más sangrienta y más brutal de la depredación porfirista.

La deportación de los indios, además, se convirtió en un gran negocio, pues los indios capturados, una vez que se les hacía llegar a su destino, eran vendidos como esclavos. Su precio era de sesenta y cinco pesos y lo obtenido por su venta se repartía entre sus captores y la Secretaría de Guerra y Marina. Los cautivos, después de ser conducidos a Guaymas, se embarcaban hacia San Blas Nayarit; desde allí, tenían que realizar un penoso recorrido a pie hasta el puerto de Veracruz, en el otro océano. En este lugar eran embarcados de nuevo, ahora hacia, Yucatán o bien, se enviaban a Valle Nacional.

I. 6. La revolución y el cardenismo

Al iniciarse la década de 1910, el porfirismo mostraba con orgullo los resultados de casi treinta años de progreso y de modernización en casi todo el país. En el caso concreto del noroeste de México, y más específicamente en los estados de Sonora y de Sinaloa, se notaban grandes cambios en la infraestructura de comunicaciones (ferrocarril, caminos, telégrafos), el inicio de obras de irrigación en gran escala y una composición distinta de la población, misma que se caracterizaba por una cada vez mayor presencia de colonos no indios. Estos provenían tanto de las regiones serranas de los estados de Sonora y de Sinaloa, como de otras zonas del sur de México. También era notoria la presencia de inmigrantes de EUA y de algunos países europeos. En los valles del Yaqui, del Mayo y del Fuerte, tales cambios sólo fueron posibles a partir de que la resistencia india fue combatida y casi acabada. Sobre todo, la resistencia de los yaquis, cuya presencia constituía un fuerte detonador para los levantamientos de los mayos.

El panorama social y las perspectivas de desarrollo económico en la región, eran prometedoras, aunque no para el conjunto de la población de la región; incluso, no lo era para una buena parte de los sectores no indios allí asentados desde muchos años atrás. El desarrollo capitalista en el noroeste de México no sólo había estado fincado sobre la derrota de los indios, sino también de muchos otros sectores regionales. Los beneficios del progreso y de la modernización se concentraban en unas cuantas familias ligadas al grupo porfirista y a los inversionistas extranjeros, también comprometidos con la dirigencia política nacional. Este grupo de poder que emergió regionalmente, desplazaba a la antigua oligarquía regional --que todavía tenía un fuerte poder económico-- y era un freno para el desarrollo de sectores de pequeños propietarios y comerciantes rurales, y en general de la clase media y de los obreros que empezaba a hacerse notoria en algunos de los principales centros urbanos o mineros⁶.

Así, cuando se soltó el "tigre del maderismo", los sectores que no habían participado del progreso porfirista, esto es, tanto los desplazados como los que veían impedido su desarrollo, se aglutinaron bajo la consigna de "Democracia y No Reección". Con el triunfo del maderismo, fue sustituida la antigua élite porfirista por los sectores de la oligarquía anterior y por la pequeña burguesía rural y urbana. En tales condiciones, ni la política agraria ni las acciones hacia los indios presentaron orientaciones distintas a las iniciadas durante el porfirismo.

Con el asesinato del presidente Madero y con la usurpación huertista, se inició, realmente, el período de la lucha armada de la Revolución Mexicana. Esto, a nivel del noroeste de México, dio origen al surgimiento de la llamada "revolución sonorensis" que, dirigida por algunos de los sectores que recién habían dado su apoyo al maderismo conformaron el sector más importante del ejército constitucionalista.

⁶. Para una caracterización de los grupos y sectores regionales en relación con el poder político y económico, y con su participación en la Revolución Mexicana, ver Voss op. cit., Camín *Op. Cit.*, y *Figueroa 1985 a) y c)*.

Debe destacarse que las bases que integraron el ejército constitucionalista estuvieron conformadas, fundamentalmente, por los yaquis y por mayos de ambos estados. El constitucionalismo carecía, por otra parte, de sectores campesinos distintos de los indios. Para atraer a los contingentes indios, los dirigentes revolucionarios utilizaron el recurso de la promesa: el territorio yaqui sería devuelto y las comunidades mayos se restituirían al triunfo del movimiento constitucionalista de la revolución.

Es imposible, por otra parte, concebir los triunfos constitucionalistas sin la participación del numeroso contingente de yaquis y de mayos. Las tácticas de lucha de cada uno de ellos fueron, sin duda, decisivos en el avance del ejército encabezado por Alvaro Obregón, pues los yaquis y mayos eran los únicos sectores que, fuera de los ejércitos preexistentes al movimiento armado, que tenían experiencia de guerra.

Al triunfo del constitucionalismo, se promulgó una ley agraria de carácter nacional. Se trata de la ley del 6 de enero de 1915, cuyos principales planteamientos serían incluidos, dos años más tarde, en el artículo 27 de la Constitución de 1917. Con ellas, como se sabe, se trataba de restituir la propiedad ejidal y comunal de los campesinos que habían sido despojados al aplicarse la Ley Lerdo. Tales leyes, no obstante, contradecían el espíritu de las reformas que los constitucionalistas proyectaban. Eran sólo respuestas ante la gran presión que a nivel nacional era ejercida por muchos sectores de campesinos y de indios.

En Sonora y en Sinaloa, la aplicación de la ley de 1915 y del artículo 27 constitucional, en consecuencia, fue lenta, tortuosa y estuvo supeditada a coyunturas de fuerza política. Así, para el caso que nos ocupa, sólo en dos pueblos mayos de Sonora se efectuó una restitución de tierras comunales, en San Pedro y Moroncarit. Más adelante se caracterizará la política agraria posrevolucionaria y sus efectos sobre los yaquis y los mayos.

En la época previa a la revolución los yaquis rebeldes no solamente se enfrentaban a los ejércitos federal y estatal, sino también a algunos sectores de su propia etnia. Había surgido una importante división entre ellos que se manifestaba con la presencia, por un lado, de yaquis mansos y, por otro, de yaquis insurrectos. Además, aún entre estos últimos, existían facciones con planteamientos y actuaciones distintas, pues ya no había un jefe único, una sola cabeza visible de la resistencia yaqui, sino varias.

Los yaquis mansos conformaban el sector más sometido; el que ya sin presentar gran oposición, aceptaba, al parecer pasivamente, las consecuencias de su derrota. Sin embargo, este sector seguía siendo un semillero para la rebelión, tanto de hombres como de recursos. Pero durante el gran desgaste que se presentó en esos años, la oposición entre mansos y rebeldes adquiría magnitudes cada vez más irreconciliables. Algunos de los mansos, habían aceptado parcelas de tierra en propiedad particular, dentro de su territorio, y ellos habían tomado partido por las fuerzas gobiernistas.

En tales condiciones, el maderismo, y la participación de los yaquis en el ejército constitucionalista, permitieron, a corto plazo, una recuperación de los yaquis, a tal grado que, después del triunfo del constitucionalismo, exigieron, otra vez como un sector organizado, el cumplimiento de la promesa que el general Obregón les había hecho para integrarlos a su ejército. Alvaro Obregón, no obstante, desvirtuando el sentido de las demandas de los yaquis, se negó a lo convenido previamente. Al respecto, Obregón en sus memorias, observa que los yaquis pretendían

...un absoluto dominio ... en la región que comprende los pueblos de que fueron despojados, con la intransigente condición de eliminar, en sus dominios, a todo elemento extraño a su raza y a sus atavismos. Acceder a ello hubiera significado una retrógrada complacencia que desvirtuaría las tendencias de la Revolución, trocándolas de bienhechoras en malsanas, si, equívocamente, a título de una justa reparación debida a las tribus del

yaqui, se sancionaba, en aquella forma, la perpetuación de la barbarie entre ellos y se les extendía dominio aún donde la civilización se había implantado⁷.

La guerra se hizo de nuevo. En adelante, superando ampliamente los argumentos ideológicos de la época porfirista, el nuevo lema de batalla contra los yaquis del general Diéguez, comisionado por Obregón para combatirlos fue: " El mejor yaqui es el yaqui muerto". Los enfrentamientos entre yaquis y representantes del nuevo régimen constitucional, se desarrollaron como en los mejores tiempos de la época porfirista, ahora entre 1916 y 1920. Así, en 1917, en uno de los momentos más álgidos de la nueva guerra contra los yaquis, el general Plutarco Elías Calles, manifiesta lo siguiente:

El gobierno... está resuelto y así lo declaramos formalmente, a emprender de una vez por todas, una campaña enérgica, definitiva, y si es preciso terrible, contra la tribu yaqui y asegurar la paz en el Estado, sin omitir sacrificio alguno, llegando al exterminio si fuese necesario. Habrá que recurrir a medidas heroicas, y si resulta indispensable así se hará⁸.

Y se hizo. Esto se inició con una masacre de setenta yaquis, previa al manifiesto citado, y con la implantación de medidas de deportación al centro del país. De este modo, los métodos porfiristas, después del triunfo del constitucionalismo, fueron recuperados para combatir a los yaquis. El exterminio y la deportación se convirtieron de nuevo en actos "heroicos"⁹.

⁷. Citado por Dabdoub, *Op. Cit.*: 198.

⁸. AHGES, exp. 3137. Se trata de un extracto del manifiesto al pueblo de Sonora del general Plutarco Elías Calles, publicado y distribuido en octubre de 1917.

⁹. AHGES, exp. 3253, y Figueroa 1985 c).

La rebelión yaqui, mientras tanto, cobraba fuerza nuevamente y trataba de hacerse extensiva en otras regiones del centro, norte y del sur de Sonora. Los yaquis, además, habían asumido ya, explícitamente las demandas de otros sectores de campesinos mexicanos, como los zapatistas. Esto se evidencia en la utilización de la consigna Tierra y Libertad en sus manifiestos a la población india no yaqui del estado de Sonora¹⁰.

Una coyuntura importante para los yaquis, misma que marcó el principio del fin de sus seculares guerras, surgió, en 1919 cuando Adolfo de la Huerta asume constitucionalmente la gubernatura del estado. La primera de las acciones del nuevo gobernador, en relación con los yaquis, fue la puesta en marcha de un convenio que había realizado con los rebeldes dos años antes, cuando había sido nombrado gobernador interino del estado. En el convenio, de la Huerta se comprometía a retirar las tropas federales y a desocupar de blancos su territorio. Esto, se hizo con el desacuerdo explícito por parte del entonces presidente de México, Venustiano Carranza, quien proponía que hubiera un reparto de tierras para los yaquis, siempre y cuando se realizara afuera de su territorio tradicional. Tal propuesta fue rechazada por el gobernador, y lógicamente, por los yaquis y fueron las medidas tomadas por éste último las que se hicieron efectivas. El resultado fue que los rebeldes que se encontraban en la sierra y en otras partes, tanto dentro como fuera del país, regresaran a repoblar sus comunidades.

Por otra parte, el incidente del Plan de Agua Prieta, colocó a de la Huerta a la presidencia de México, fue otro elemento que reforzó la paz con los yaquis, quienes recuperaron seis de sus ocho pueblos tradicionales. La excepción fueron los dos pueblos yaquis más meridionales, Bácum y Cócorit, mismos que empezaron a quedar fuera del control de estos indios.

¹⁰. Ver manifiesto yaqui de febrero de 1918, en AHGES, exp. 3253, reproducido en Figueroa *Ibíd*:373-4.

Con el asentamiento de los yaquis en seis de sus ocho pueblos tradicionales se inició una nueva era en su desarrollo. Las características más generales de este período se definieron por una significativa reconstrucción de su unidad y de sus formas de organización. Este proceso empezó a gestarse con la repoblación de los antiguos pueblos yaquis no sólo por parte de los rebeldes refugiados en la sierra, sino también por parte de muchos otros yaquis que se encontraban dispersos por haciendas y ranchos de Sonora, Sinaloa y Chihuahua, y por los que sobrevivieron a la deportación en el suroeste de México.

Mientras tanto, en los pueblos de BÁCUM y CÓCORIT y, en general en casi toda la margen derecha del Río Yaqui --lo que actualmente constituye el Valle del Yaqui--, se empezaba a desarrollar con gran ímpetu la agricultura comercial en manos de propietarios particulares. Aunque ni Obregón ni Calles, durante sus períodos presidenciales contradijeron formalmente las acciones de su predecesor Adolfo de la Huerta, tampoco tomaron medidas para restituir legalmente ni la porción del territorio que se les había arrebatado de hecho, ni la parte que, también de hecho estaban ocupando. Por el contrario, la política de ambos presidentes se caracterizó por el fomento de la colonización de la margen derecha del Río Yaqui y de minar el poder de la compañía deslindadora norteamericana *Richardson Construction Company* que como vimos, operaba desde el período porfirista¹¹. Esto se realizó finalmente durante la gestión presidencial de Calles, con

¹¹. El período armado de la Revolución Mexicana no afectó de manera sustancial a la *Richardson Construction Company*. Más bien, logró afianzarse con madero, al celebrar con él un nuevo contrato en condiciones muy ventajosas, similares a las que se obtuvieron durante el porfirismo. Así, para 1917, la *Richardson* contaba ya con 271,000 Hectáreas, y la mayor parte de ellas (alrededor de 165,000 hectáreas) se ubicaban en el sur del Río Yaqui, en los límites con el territorio mayo, la cual era la región menos conflictiva y, además, más fácil de irrigar gracias a su declive natural. La deslindadora tenía construidos, en total, 550 kilómetros de canales de riego que contaban con 816 compuertas. El proyecto general comprendía la creación de 6,000 kilómetros de canales y 22,000 compuertas. Con ello serían irrigadas, aproximadamente 300,000 hectáreas.

Sin embargo, una vez triunfante el constitucionalismo, en 1918, Plutarco Elías Calles acusó en nombre del gobierno de México a la *Richardson* de adeudar a la nación una fuerte suma de dinero. Le imputó, además, haber celebrado un contrato sumamente desventajoso para el país y de negar el agua que controlaba a los agricultores sonorenses. En 1920 el

su expropiación. Los terrenos controlados por la deslindadora, pasaron así a la administración del gobierno federal, con el objetivo de fomentar la colonización.

Para estos años, los yaquis, que no habían claudicado en su lucha por recuperar el territorio que estaban perdiendo, veían en el impulso a la colonización una amenaza, incluso para la conservación de la parte de su territorio que ya poseían. Se encontraban alertas frente a cualquier incidente que pudiera afectarles y ello provocó que las relaciones con las instituciones gubernamentales y con los sectores de no indios que se asentaban en la región fuese tirante. En este contexto se desarrolla un fallido intento por dar muerte al expresidente Alvaro Obregón, en septiembre de 1926. Este fue el motivo para que en 1926 se desarrollaba la última campaña de guerra contra los yaquis.

En esta ocasión, fueron movilizados casi 20,000 soldados del ejército federal y, además, se hizo ostentación de aviones bombarderos y de un armamento muy sofisticado para la época. La guerra duró dos años hasta que, en 1929, los rebeldes aceptaron la propuesta del presidente de México Emilio Portes Gil. La negociación de la paz, a cargo de dos jefes yaquis, se efectuó en la ciudad de México, firmándose al parecer un tratado del que en la actualidad se desconocen sus términos. Después de su firma, los jefes rebeldes fueron sin embargo, encarcelados en Perote, Veracruz, donde finalmente murieron. Los yaquis insurrectos de Sonora quedaron de esta manera sin dirección y poco después, con el asiento de dos batallones militares del gobierno federal que se colocaron estratégicamente dentro de su territorio, la resistencia yaqui terminó por extinguirse y así se cerró el último capítulo de la guerra de los yaquis.

gobierno ganó el juicio y la deslindadora quedó muy debilitada económicamente. No obstante, la *Richardson Construction Company* continuó operando y permaneció con sus propiedades, además de que impulsó nuevos proyectos, como la creación de un campo de experimentación agrícola. Así siguió hasta 1922, cuando sufrió otra fuerte pérdida debido a una gran inundación que arrasó con cosechas y con maquinaria de su propiedad. Ya al borde de la ruina, en 1926, se ve obligada a vender sus bienes al gobierno de México, mismos que teóricamente se destinarían al Banco Nacional de Crédito Agrícola. (Figueroa, 1985 a, pp.92-3.

Después de 1930, el gobierno federal introdujo ayuda técnica entre los yaquis para hacer llegar, también a ellos, parte de la modernización agrícola que empezaba a hacerse efectiva del otro lado de su río.

Durante los primeros años de la década de los treintas, los yaquis ocupaban ya, de hecho, una reducida parte de su antes extenso territorio tradicional. Sin embargo, la posesión no estaba, como vimos, legalmente sancionada. No fue sino hasta el período cardenista cuando los yaquis pudieron tener una solución legal al problema de su territorio tradicional.

La política cardenista hacia los yaquis, y en general, su política indigesta, estuvo englobada dentro de su política agraria, que se caracterizó por el apoyo a las formas de tenencia ejidal y comunal y en impulso al cooperativismo. Al iniciarse el gobierno del general Cárdenas no había una definición clara respecto de lo que ya para entonces se denominaba "problema indígena" ni acerca de las virtuales soluciones para encararlo. Empero, en la práctica fue concretándose con formulaciones cada vez más precisas e integradas a una política general de desarrollo.

Los principales elementos que posibilitaron deslindar y ofrecer soluciones concretas al "problema indígena", se definieron a partir de dos hechos básicos. El primero de ellos fue que la gran mayoría de los indios de México eran campesinos cuyos problemas presentaban muchos elementos en común con el conjunto de campesinos nacionales no indios. En consecuencia, las acciones concretas hacia ellos no podían desligarse del marco general de la reforma agraria. En el segundo, fue decisiva la influencia del proceso indigenista que ya se había iniciado con Manuel Gamio. Los teóricos indigenistas --y debe destacarse que Cárdenas tuvo un brillante papel en ese terreno--, ofrecieron un marco en el que las soluciones a los problemas de los

indios debían partir de la regularización de la tierra de acuerdo con los preceptos del artículo 27 constitucional¹².

En febrero de 1937, los yaquis hicieron llegar al presidente de la república un documento en el que pedían la restitución de sus tierras¹³. Cárdenas les responde a finales del año que tomaría cartas en el asunto para regularizarles la tierra, aunque no les restituiría la totalidad de ella. Señalaba que en el Valle del Yaqui existían ya grupos de campesinos que esperaban tierras mediante la aplicación de la reforma agraria. Sin embargo, el presidente les prometía tierra y suficientes para ellos y para los que aún se encontraban fuera del territorio a causa de las persecuciones pasadas, les anunciaba además la construcción de una presa para asegurarles el agua necesaria para sus cultivos.

Cárdenas, en 1937 respondiendo a su política agraria y a la presión de los yaquis y de los trabajadores rurales sin tierra asentados en el Valle del Yaqui, dicta un acuerdo para atacar el problema agrario en la región y tres años después titula y precisa la ubicación de los terrenos que deberían ser restituidos a los yaquis. En el acuerdo de 1937, después de señalar algunos procedimientos para expropiar a los poseedores de más de cien hectáreas de cultivo y sobre la forma en que serían repartidas a los campesinos no indios asentados en el valle, aborda el problema de la restitución de las tierra a los yaquis:

¹². La regularización de la tierra se convertía, desde la perspectiva de los teóricos indigenistas, en uno de los elementos principales para atacar la problemática en cuestión. Moisés Sáenz señalaba que el problema de los indios de México era de origen económico y que "arreglando la cuestión de la tierra" podrían mejorarse "la economía, las cuestiones del suelo y la organización socioeconómica de los indígenas. Por su parte, Miguel Othón de Mendizábal, también enfatizaba el asunto de la propiedad de la tierra. Consideraba que, además, debía prepararse al indio "con una buena educación socialista", pues sólo así podría llegar con ventajas al socialismo que consideraba inminente. (Vázquez 1981 y Arboleyda y Vazquez 1979).

¹³. Los las cartas de los yaquis, las respuestas del Presidente Cárdenas y, en general los documentos relativos al reconocimiento de las tierras comunales yaquis pueden encontrarse en Guerrero, 1979).

A la tribu yaqui se le reconoce toda la extensión de tierra laborable ubicada sobre la margen derecha del Río Yaqui, con el agua necesaria para riegos, de la presa en construcción de La Angostura, así como toda la sierra conocida por "Sierra del Bacatete", Al efecto, el Departamento Agrario procederá inmediatamente a efectuar la planificación de toda la zona mencionada, a fin de que el Ejecutivo Federal pueda expedir la titulación definitiva; por su parte, la Secretaría de Agricultura y Fomento dotará a los núcleos de población de la Tribu con pies de cría de ganado vacuno, caballar y cabrío.....; la Comisión Nacional de Irrigación ejecutará los trabajos que se requieran dentro de la Tribu para el riego de los mismos, así como las obras de saneamiento, caminos y demás construcciones que se estimen indispensables para el desarrollo y progreso de las familias indígenas de la población yaqui.

En la resolución presidencial de 1940, queda plasmado el espíritu del documento antes citado, y se definen legalmente los límites del territorio yaqui, mismo que queda finalmente titulado. además, se otorga a los yaquis el uso del cincuenta por ciento de las aguas de la presa de La Angostura.

La política agraria de los gobiernos postrevolucionarios anteriores al General Cárdenas, aún cuando en la Constitución se establecía la creación de ejidos, se caracterizó, por lo menos en los estados de Sonora y Sinaloa, por un reparto de tierras que favorecía la propiedad particular. En los valles del Yaqui y del Fuerte, las tierras pertenecientes a las compañías deslindadoras, pasaron a manos de colonos pequeños propietarios, aunque gran parte de ellas fueron acaparadas por terratenientes ligados a las esferas de gobierno. El Valle del mayo, igualmente, se promovió tanto la colonización de no indios para ocupar pequeñas parcelas, como la gran concentración de la tierra. En este último caso, sin embargo, antes del período cardenista fue decretada la formación de algunos ejidos, pero el reparto no favoreció únicamente a los mayos, más bien, se realizó de tal modo que la mayor parte de ellos quedasen excluidos. Así, en el Municipio de Álamos, en 1927 y en 1933 fueron creados, respectivamente los ejidos de

Mayocahui y de Jerocoa, dotados sólo con tierras de temporal y de agostadero; así mismo, en el municipio de Navojoa, fueron formados los ejidos de Navojoa, en 1920, con 1008 hectáreas de riego para 219 ejidatarios. Debe destacarse que con posterioridad, gran parte de las tierras ejidales fueron expropiadas y pasaron a formar parte del dundo legal de la ciudad de Navojoa. En 1923, el ejido de Camoa fue dotado con 720 hectáreas de riego, 12,145 de agostadero y 231 de temporal; otro de los ejidos creado entonces fue el de San Ignacio Cohuirimpo, establecido en 1931, con 1330 hectáreas de riego y 668 de agostadero para beneficiar a 547 ejidatarios. Este mismo año, el ejido de Tesia se estableció con 390 hectáreas de riego, con 5808 de agostadero y con 72 de temporal. El ejido Rancho el Padre data de 1933, con 3640 hectáreas de agostadero para 140 individuos. Al parecer, en los municipios de Etchojoa y de Huatabampo, donde se concentra la mayor cantidad de mayos, no fueron creados ejidos durante esta época.

No fue sino hasta el período cardenista, entre 1936 y 1914, cuando el reparto ejidal se hizo efectivo, afectando, principalmente, a los terratenientes que se habían beneficiado de la Revolución Mexicana. En esta ocasión, además del caso que ya vimos de los yaquis, en los valles del Mayo y del Fuerte se realizó el mayor reparto de tierras que ha tenido lugar en este siglo. En Sinaloa, fueron afectados los predios de Johnston y de muchos terratenientes más, constituyéndose los ejidos de El Águila, La Constancia, y La Florida, entre otros. En Sonora, en el municipio de Álamos se formó el ejido de Basiroa, con 5600 hectáreas de Agostadero. Además, en los municipios de Navojoa y Etchojoa, fueron creados, entre muchos otros, los ejidos que aparecen en el cuadro que se muestra a continuación:

MUNICIPIO DE NAVOJOA

EJIDO	AÑO DE DOTACIÓN	HAS. DE RIEGO	HAS. DE AGOSTADERO	HAS. DE TEMPORAL	NO. DE BENEFICIADOS
E. Guayparín					
E. San José					
E. Bacabachi	1936	2,342	10,205		427
E. Sta. María del Buáraje	1938				
E. Batayaqui					

MUNICIPIO DE ETCHOJOA

EJIDO	AÑO DE DOTACIÓN	HAS. DE RIEGO	HAS. DE AGOSTADERO	HAS. DE TEMPORAL	NO. DE BENEFICIADOS
E. Etchojoa	1940	5,012		1,490	340
Huítchaca	1940				
E. Bacobampo	1940	5,083		5, 692	
E. San Pedro					
Río Mayo					
Ejido					
Buaysiacobe	1940	5,271		883	210
C. Bayágorit				300 100	

Así mismo, en el municipio de Huatabampo, en el período cardenista, fueron creados entre otros, los ejidos de Bachantahui, El Caro, Rancho Chapo, El Citavaro, Etchoropo, El Júpate, Moroncárit, Pozo Dulce, El Ríto y el Tábare.

Debe destacarse, que en la mayor parte de los ejidos formados tanto en el período cardenista como en la época anterior, los mayos solicitantes de pretendían que se hiciera restitución de tierras comunales, y que no se les otorgara bajo la forma de propiedad ejidal.

El período de 1910 a 1940, significó, en la historia de los cahitas, el inicio de las transformaciones que dieron lugar a su situación actual. La participación en la lucha armada por parte de los yaquis y de los mayos, fue motivada, no por un interés semejante al de los dirigentes, sino por el deseo de recuperar las tierras que veían perdidas durante el porfirismo. Sin embargo, no fue sino hasta el período cardenista cuando los yaquis pudieron obtener el reconocimiento legal, en propiedad comunal, de casi la mitad de su territorio tradicional. En el caso de los mayos, sólo unos pocos pudieron recuperar algo de sus tierras pero como ejidatarios, y compartiéndolas con no indios.

En el caso de los mayos y de los yaquis, a partir del cardenismo se asentaron las bases para que quienes tenían tierra, se incorporaran al sistema agrícola comercial que empezó a florecer en los valles del Yaqui, Mayo y Fuerte, aunque favoreciendo principalmente a los no indios. Se establecieron los cimientos, en este sentido, para que su producción agrícola fuese integrada por el Banco Nacional de Crédito Rural y por las dependencias gubernamentales encargadas de administrar nacionalmente la agricultura. En efecto, en el período que se inicia al final del cardenismo, quedaron a expensas de esas instituciones; éstas controlaban los recursos de agua, insumos y créditos, instrumentos de poder, que en términos generales favorecieron a los propietarios particulares, especialmente a los no indios que ya eran residentes en los valles del sur de Sonora y del Norte de Sinaloa.

I. 7. El desarrollo Social a partir de 1940

A finales de 1940, al iniciarse el gobierno del General Manuel Avila Camacho, comenzó a hacerse evidente que las reformas cardenistas perderían continuidad. El proyecto económico y político del expresidente Lázaro Cárdenas, que había empezado a mostrar buenos resultados -- aún durante la crisis que sobrevino al inicio de la primera guerra mundial-- fue desechado en aras de una nueva política de desarrollo. En general, tanto la industria como la agricultura habían estado bajo el control del estado y aunque muchos sectores de la burguesía nacional aumentaron sus ganancias, no tenían gran poder de decisión sobre la dirección de la política nacional. Además, durante el período cardenista el estado mexicano redefinía, cada vez con mayor independencia, sus relaciones con las potencias extranjeras y muchas de ellas veían afectados seriamente sus intereses e inversiones en México.

En el contexto de la segunda guerra mundial, las políticas gubernamentales que procedieron al cardenismo, desde 1940, se caracterizaron por un apoyo irrestricto a la iniciativa privada y por la creación de nuevos vínculos con las potencias extranjeras. Surgió la política "desarrollista" que hasta fines de la década de los sesentas fue la promotora del llamado milagro

mexicano, esto es, del crecimiento económico que México lograba en nuevas condiciones de dependencia.

Las inversiones extranjeras en México eran sobre todo norteamericanas, y fueron impulsadas y apoyadas por el gobierno mexicano con todo tipo de concesiones. El rumbo de la política económica mexicana empezó a ser dirigido por organismos bancarios ligados al capital norteamericano como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, que iniciaron sus operaciones en 1944. La política crediticia de estas instituciones se convertía en el instrumento más eficaz para controlar a los estados nacionales dependientes.

Algunas de las principales consecuencias de la nueva orientación en el desarrollo de México se hicieron sentir en la región cañonera mediante las políticas agropecuarias. Estas, aunque en cada uno de los sexenios posteriores al avilacamachismo presentaban lineamientos particulares, compartieron las características generales de la política desarrollista. En la región, se trataba de crear una infraestructura de apoyo para la producción agrícola en manos de particulares. Por un lado, los campesinos minifundistas --sobre todo los ejidatarios que estaban organizados cooperativamente-- recibieron cada vez menos apoyo federal (créditos, asistencia técnica, etc.). Por otro, los grandes propietarios agrícolas gozaban, prácticamente sin restricciones, de una política de concesiones y privilegios. Así, a la vez que se ocultaba la existencia de latifundios, éstos recibían la mayor parte de los créditos oficiales a intereses muy bajos, disfrutaban de las aportaciones de una investigación tecnológica y genética tendiente al aumento de la productividad y fueron los principales beneficiarios de las obras de infraestructura agrícola como la construcción de carreteras, presas y canales de riego. Tal política empezó a hacerse notar, desde diciembre de 1940, apenas unos días después de que Avila Camacho se hiciera cargo de la presidencia de la república. Sin embargo no fue sino hasta la siguiente década, y en manos de otros presidentes, cuando pudo alcanzar resultados efectivos en todo el país.

La cara de esta política hacia los ejidatarios de los valles del Yaqui, Fuerte y Mayo se mostraba muy distinta. El cooperativismo fue estigmatizado y boicoteado. Surgieron iniciativas para fragmentar los ejidos y otorgar certificados de posesión individual de las parcelas; el crédito oficial se concedía ineficazmente y con la condición de que los ejidos se trabajaran en forma individual y parcelada. También se entregaban insumos de mala calidad y se imponían todo tipo de restricciones. Todo esto, se acompañó desde entonces, por una corrupción que al parecer ha sido endémica al Banco de Crédito Ejidal (actualmente Banco de Crédito Rural --Banrural--, designado sarcásticamente con el nombre de Bandidal).

Aunque todavía durante la década de los cuarentas, algunos ejidos de los valles del Yaqui y del Mayo que trabajaban de manera colectiva alcanzaron niveles de producción iguales o superiores a la alcanzada por los grandes propietarios particulares. Esto se logró gracias a una eficaz organización de los ejidatarios que se mantuvieron en lucha durante toda la década. La productividad demostrada por los ejidos contradecía los lineamientos de la política nacional y afectaba directamente el equilibrio de poder político y económico de la región. La lucha contra los ejidos pronto tomó formas violentas y, finalmente, ya para los cincuentas, fue ganada por las instituciones gubernamentales y por sus aliados, los productores particulares. Los ejidos fueron parcelados y quedaron sometidos a la política antes descrita. Así, el consecuente decremento de la productividad ejidal fue utilizado como prueba de la ineficiencia de tal forma de organización.

Como se mostrará con más detalle en las páginas que siguen, tanto algunos de los mayos que habían logrado obtener parcelas ejidales, como los yaquis, cuyas tierras comunales habían empezado a ser trabajadas con base en el modelo ejidal, fueron afectados, al igual que los ejidatarios no indios, por esta política de desarrollo agropecuario.

I. 7. 1. Yaquis

De acuerdo con sus lugares de asentamiento, la etnia yaqui está dividida en tres sectores, de los cuales el más importante es el que vive en el territorio tradicional. Tal importancia no sólo obedece a razones de índole demográfica --es posible estimar una cifra de aproximadamente 30,000 yaquis--, sino por ser, de alguna manera, el sector que tiene un reconocimiento mayor por parte de las instituciones estatales y de la población en general. El segundo está asentado en dos comunidades de Arizona fundadas a principios de este siglo por algunos yaquis que huyeron de la cruenta persecución de que fueron objeto durante el porfirismo. El tercero lo conforman los yaquis que viven en dos barrios de Hermosillo Sonora, a donde llegaron también en el período porfirista con la intención de escapar de la deportación. Aunque es difícil estimar cifras de población más o menos precisas, puede calcularse la población total de los tres sectores en alrededor de 40,000 individuos¹⁴.

Cuando se inició el desarrollo del México post-cardenista, la gran extensión de tierra que tradicionalmente había pertenecido a los yaquis ya se encontraba dividida en dos zonas claramente diferenciadas y cuyas características generales perduran hasta la fecha. Así, por un lado se encuentra lo que se conoce como Valle del Yaqui, ubicado en la margen izquierda del río del mismo nombre; es una inmensa planicie que se extiende hacia el mar del Golfo de California. La margen derecha corresponde al territorio yaqui; está conformada por una superficie plana más pequeña cuya porción noroeste llega al mar y por una gran porción montañosa, la Sierra del Bacatete.

La primer zona está habitada por individuos no indios, terratenientes, ejidatarios, jornaleros sin tierra, comerciantes y empleados de servicios. En esta zona surgió Ciudad Obregón, el centro urbano regional más importante, y una cantidad de poblaciones --ejidales en su mayor parte-- de diversos tamaños. Incluye además las cabeceras de dos de los ocho pueblos tradicionales de los yaquis, Cócorit y Bácum, que por su localización en la porción izquierda

¹⁴. Sólo se alude al sector de yaquis que vive en su territorio tradicional.

del río quedaron fuera de los límites del territorio yaqui reconocidos por Cárdenas. Aunque en ellas --principalmente en Cócorit-- la población yaqui no ha desaparecido, ha disminuido significativamente. Aquí, los procesos de mestizaje y de aculturación han sido más consistentes que dentro del territorio tradicional.

En la porción yaqui, las comunidades con mayor cantidad de habitantes y donde se empezaron a desarrollar las principales actividades económicas y políticas fueron Loma de Guamúchil y Loma de Bácum --que ocuparon el lugar de Cócorit y Bácum, respectivamente--, Vícam, Pótam y Tórim. Ráhum, Hufríbis y Belén han sido los menos poblados y los más pobres en recursos de toda clase. La cabecera política de los ocho pueblos, donde se dirimen los asuntos de interés para el conjunto de los yaquis, se localiza en Vícam Pueblo. El Centro en el que se localizan los comercios y los servicios gubernamentales para el territorio yaqui se encuentra en Estación Vícam, ubicado a unos cuantos kilómetros de Vícam Pueblo, entre la línea ferroviaria y la principal carretera del Sonora. Esta comunidad junto con Pótam, desde 1940 ha recibido un gran número de población no yaqui, compuesta principalmente por comerciantes, burócratas y trabajadores de servicios.

Una de la últimas medidas del gobierno de Cárdenas para apoyar el desarrollo agrícola de los yaquis fue la creación, en 1940, del distrito de riego No. 18, "Colonias Yaquis". Aunque sus límites no fueron precisados con exactitud, el distrito se beneficiaría con la presa La Angostura y contaría con riego suficiente para las tierras que se abrirían al cultivo. Dentro del territorio yaqui se calcula que hay alrededor de 120,000 hectáreas potencialmente aptas para la agricultura, siempre y cuando exista la infraestructura de riego adecuada. El 25% de estas tierra, alrededor de 40,000 Has. se encuentran en la margen izquierda y el resto en la derecha¹⁵.

¹⁵. Hay que aclarar que de acuerdo con la restitución del territorio yaqui, la separación entre margen derecho e izquierdo no fue tajante. En la restitución, no obstante que la mayor parte de las tierras se encontraba en la margen derecha, fueron respetadas algunas de las que estando a la izquierda pertenecían a los fundos legales de los pueblos. Las tierras más fértiles y las que pueden beneficiarse en mayor grado con la infraestructura de riego creada en las últimas décadas

Para 1940 todo parecía indicar que, de continuarse la política cardenista, los yaquis disfrutarían de un gran incremento en su producción agrícola. La cantidad de tierras habilitadas para la agricultura aumentarían en la misma proporción en que se recibiría ayuda técnica y financiera que provendría del sector oficial. Sin embargo, una vez concluido el período de Cárdenas, la ayuda gubernamental fue suspendida y los yaquis quedaron a merced de sus propios recursos y con un volumen de agua para riego que disminuyó a raíz de la construcción de la presa La Angostura.

Cárdenas había decretado que los yaquis podían usufructuar hasta el 50% de las aguas almacenadas en la Presa la Angostura, que se había empezado a construir durante su período presidencial y se concluyó en 1942. En el mismo decreto se señalaba que los yaquis podrían disponer del agua del Río Yaqui no controlada por la presa. Este decreto, una vez puesta en marcha la política de desarrollo iniciada por Avila Camacho, pasó a ser letra sobre papel, pues como se verá más adelante, la cantidad de agua disponible para los yaquis ha resultado ser ridículamente inferior a lo decretado.

Después de 1952, los yaquis iniciaban un nuevo proceso. Este año, el Banco Nacional de Crédito Rural y una Comisión Interministerial, formada principalmente por la Secretaría de Agricultura y Ganadería, la Secretaría de Recursos Hidráulicos y la Secretaría de Educación Pública comenzaron a hacer efectivos la asesoría y apoyo técnicos y el financiamiento crediticio interrumpidos doce años antes. De alguna manera, el proyecto de desarrollo que Cárdenas había impulsado para todo el país fue puesto en marcha en el territorio yaqui, no obstante que continuaba siendo obstaculizado para los ejidatarios de Sonora y Sinaloa.

es la que pertenece al margen izquierdo.

El proceso en el que los yaquis se incorporaron a la agricultura comercial fue relativamente lento y no estuvo exento de problemas. En las condiciones anteriores a 1952, algunos sectores de yaquis se manifestaban en contra de la política oficial y preferían seguir con sus actividades agrícolas de subsistencia. Sin embargo, una vez que fue puesta en marcha la operación de una nueva presa, la presa Alvaro Obregón o El Oviáchic, la agricultura yaqui resintió fuertemente las consecuencias de un control aun mayor sobre el agua que irrigaba sus tierras comunales. El sistema de riego creado con la presa hizo posible que el agua fuese, de nuevo y en mayores cantidades, desviada hacia el valle. Si en 1943 los yaquis sólo contaban con 6,530 Has. irrigables, al iniciarse el año de 1952 sólo podían irrigar alrededor de 3,000. Para que las restantes fueran cultivadas de nuevo y para abrir nuevas tierras de riego, se proyectaba la construcción de nuevos canales y la conexión de los ya existentes con los del nuevo sistema de riego de la presa Alvaro Obregón. En vista de esto, los yaquis que se oponían al desarrollo agrícola impulsado por la comisión interministerial, tenían pocas alternativas. Una era el enfrentamiento directo, otra la negociación y la última la aceptación de las condiciones y consecuencias que se proponían en el nuevo proyecto de desarrollo. La primera y la segunda no resultaron debido a que existía una fuerte división interna en la etnia yaqui. En consecuencia, se optó, no sin oposiciones y algunos enfrentamientos entre los mismos yaquis, por la última.

Desde el principio, la Comisión Interministerial se encargó de crear la infraestructura necesaria para conectar las parcelas de los yaquis al recién formado sistema de riego. En su gran mayoría, los trabajadores encargados de realizar esas obras fueron los mismos yaquis. Esto hizo posible que la reducción de sus labores agrícolas fuera compensada con los salarios que la comisión les pagaba. En 1956, cuando la Comisión Interministerial fue sustituida por el banco, existían ya 6,653 Has. de riego. Sin embargo esto era apenas una cantidad superior a la que se disponía en 1947. Después de este año, la construcción de obras de riego posibilitó gradualmente su incremento y veintidós años más tarde, en 1977, el total de tierras irrigables era ya de 23,563 Has. No obstante, los volúmenes de agua suministrados han presentado variaciones importantes y ello ha repercutido negativamente en el total de las tierras cultivadas. Así por ejemplo, para

1980, sólo 20,871 Has. fueron regadas con agua de la presa, lo cual significaba una disponibilidad del 3.5% y un del 50% que por decreto presidencial les correspondía.

Al incrementarse los volúmenes de agua controlados por la Presa Alvaro Obregón los yaquis pudieron incrementar los volúmenes de tierra cultivable. En el cuadro siguiente se muestran comparativamente los volúmenes de agua y la superficie de tierra abastecida por ellos de 1952 a 1980, en los distritos de riego que corresponden a la zona yaqui (Distrito de Riego No. 18) y al Valle del Yaqui (Distrito de riego No. 41)¹⁶.

¹⁶. De 1952 a 1977, la información procede de Velasco Toro, 1979. Para el ciclo 1979-80, la información me fue proporcionada en las oficinas de la Secretaría De Agricultura y Recursos Hidráulicos ubicadas en Estación Vícam.

<i>Ciclo agrícola.</i>	<i>Distrito de Riego No. 41</i>		<i>Distrito de Riego No. 18</i>	
	<i>Volumen de agua distribuida. En millones de M3.</i>	<i>Superficie Has.</i>	<i>Volumen de agua distribuida. En millones de M3.</i>	<i>Superficie Has.</i>
1952-53	1,288,775	126,081	51,796	3,023
1953-54	1,032,679	154,427	76,480	5,907
1954-55	2,091,053	209,509	84,903	5,440
1955-56	2,907,849	213,232	89,589	5,606
1956-57	2,388,186	221,848	95,872	6,653
1957-58	1,869,410	212,765	79,861	7,641
1958-59	1,956,161	226,791	129,035	12,433
1959-60	2,178,401	221,580	125,239	8,332
1960-61	2,553,062	259,457	190,683	9,852
1961-62	2,239,946	225,763	142,158	11,063
1962-63	1,978,203	225,935	191,935	15,002
1963-64	2,161,257	247,106	228,373	16,430
1964-65	2,206,752	239,257	227,430	17,353
1965-66	2,050,129	205,684	209,220	15,214
1966-67			222,426	14,788
1967-68	2,091,795	203,803	183,124	16,516
1968-69	3,046,452	202,213	204,908	17,097
1969-70			224,974	20,033
1970-71			240,619	19,150
1971-72			249,115	21,364
1972-73			194,934	18,226
1973-74			188,477	20,618
1974-75			262,508	22,665
1975-76			255,361	20,823
1976-77			257,900	23,653
1979-80				20,918

La superficie regada para el ciclo 1991-1992 fue aproximadamente de 25,000 Has, y en aproximadamente 8,000 Has. se lograron realizar siembras de temporal¹.

Entre 1952 y 1956, la Comisión Interministerial se encargó de organizar a los yaquis en sociedades locales de crédito, mismas que fueron proscritas en 1955 con la aparición de la Ley

¹. Información proporcionada por funcionarios del Proyecto de Asistencia Técnica Integral de las Sociedades Yaquis (PATISY).

de Crédito Agrícola. En Pótam, la segunda comunidad yaqui en importancia económica, los yaquis fueron agrupados en 40 sociedades, cada una de las cuales agrupaba en promedio a 30 miembros. Después de 1956 fue directamente el banco quien se encargó de controlar y de organizar la producción de los yaquis, aunque también en ello participaron las secretarías de Agricultura y Ganadería y la de Recursos Hidráulicos (que en los años setentas se fusionaron originándose la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos).

Las acciones que el banco promovía entre los yaquis se caracterizaban por la promoción y realización del mismo tipo de organizaciones que el mismo banco estaba desmantelando en los valles del Yaqui, del Mayo y del Fuerte. A los pocos años de que el Banco Nacional de Crédito Ejidal empezó a operar con los yaquis, se manifestaban las consecuencias que contradecían la productividad que se había proyectado. El banco había ya realizado grandes inversiones en maquinaria y, para 1961, la mayor parte de ella estaba ya inservible. Los costos de esa maquinaria y, en general, de todo el financiamiento, fueron distribuidos entre todas las sociedades de crédito. En este mismo año, se mostraba así un fuerte endeudamiento de todas las sociedades -\$ 350,000.00 las menos y \$5,000,000.00 las más endeudadas. Además, los rendimientos por hectárea no alcanzaban siquiera el promedio de los ejidatarios. En 1956, el rendimiento del trigo entre los yaquis era de 2.1 toneladas por hectárea, mientras que el de los ejidatarios y el de los agricultores particulares fue de 2.4. Para 1969, aun con los resultados de la llamada Revolución Verde, la desproporción era más drástica. Los rendimientos promedios para el mismo cultivo fueron de 2.8, 3.7 y 4.6 toneladas por hectárea, respectivamente.

La integración de los yaquis a la agricultura comercial se efectuaba a la vez que el banco se apropiaba del control de todos los procesos de producción. En efecto, esta institución, en coordinación con las secretarías de Agricultura y Ganadería y de Recursos Hidráulicos, decidía cuáles eran los cultivos más adecuados. Así, los cultivos de la década de los cuarentas (frijol, calabaza y maíz) fueron substituidos por trigo, ajonjolí, algodón, garbanzo y soya, principalmente. Además, el banco decidía, controlaba y financiaba directamente las labores necesarias para cada cultivo, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha. Mientras tanto, los yaquis

proporcionaban la tierra al banco, y no sin oposición, trabajaban dirigidos por él en las tareas que requerían menor grado de especialización.

Sobre esta época, Cynthia Hewitt señala lo siguiente:

La atmósfera de desconfianza mutua ... reinaba entre el Banco Nacional de Crédito Ejidal y los agricultores yaquis... los clientes de la institución se preocupaban por la poca voluntad o capacidad que aquélla mostraba para hacer remunerativos sus campos... Los indígenas no reconocían en absoluto la autoridad del banco como antes no habían reconocido la del ejército mexicano ni la de la iglesia católica... (los yaquis) practicaban aquél género de resistencia pasiva que habían aprendido en los años de persecución: no hablaban español, ni asistían a las reuniones ni enviaban a sus hijos a las escuelas de los mestizos. Su réplica a los técnicos agrícolas que les reprendían su falta de interés en los campos experimentales y en las variedades de alto rendimiento revelaba lo que la cambiante situación social les inspiraba: "mátenos, pues"².

El banco financiaba gradualmente la producción agrícola de acuerdo con los requerimientos de las tareas para cada cultivo. Las sumas de dinero que, por ejemplo, se destinaban a la compra de fertilizantes y a las labores correspondientes, no eran entregadas sino hasta que este proceso no se llevaba a cabo; pero el dinero no llegaba a manos de los yaquis para que ellos comprasen directamente los fertilizantes o para que pagaran su salario a los jornaleros. El banco se encargaba de comprar los abonos recomendados por la actual Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, de proporcionarlos a los yaquis y, finalmente, de pagar los salarios. Pero en estos procesos se presentaban irregularidades que también caracterizaban la situación de los ejidatarios de los valles: las tierras no se preparaban a tiempo, los insumos no se entregaban en el momento preciso y con frecuencia eran de mala calidad, etc. Además, al fin de la cosecha los

². Hewitt, 1979, pp

IV

yaquis estaban obligados a entregarla al banco para que se hiciera cargo de su comercialización. Una vez que la cosecha era vendida, el banco hacía cuentas y entregaba las utilidades --cuando las había-- a las sociedades de crédito correspondientes. Cuando no había utilidades, que era la situación más común, el banco se encargaba de señalarles el monto de sus deudas. En tales condiciones, los ingresos de los yaquis no podían provenir de las utilidades que quedarían después de las cosechas sino, básicamente, de los salarios que percibían por trabajar en sus propias tierras. Esto se complementaba con ciertos productos que eran producidos por ellos mismos en pequeños huertos familiares y con la cría doméstica de animales.

Para solventar el problema de la escasez de tierras cultivables se crearon, con apoyo oficial, dos cooperativas, una pesquera y otra ganadera. La Cooperativa de Producción Pesquera Colonias Yaquis S.C.L. fue creada en 1958 para cubrir un litoral de aproximadamente 60 kilómetros y que cuenta con dos bahías en las que se han desarrollado dos poblaciones pesqueras, Las Guásimas y Lobos, en los extremos sur y norte, respectivamente³. La cooperativa ganadera empezó a funcionar en 1960 en las tierras de agostadero ubicadas en la Sierra del Bacatete y en sus cercanías.

La cooperativa pesquera se inició con 150 socios que pertenecían a los pueblos de Pótam y Belén. Al principio, recibieron ayuda oficial en lo que respecta a dotaciones de equipo. Para 1982, la cooperativa había alcanzado cierto grado de eficiencia y contaba con 470 socios. La pesca del camarón ha sido su actividad más importante, se lleva a cabo, sobre todo, en los meses de septiembre a diciembre. Cada año, durante esta época, las poblaciones pesqueras antes señaladas se nutren de una numerosa población que emigra allí temporalmente, pues el resto del año algunos de los socios año se dedican a otras actividades. En años recientes, durante el período en el que la pesca del camarón es más abundante, los yaquis han aceptado como socios temporales a individuos mayos. En los meses que la captura del camarón disminuye o está

³. La información sobre la cooperativa pesquera, en Mc Guire 1979.

vedada, la población permanente de estas comunidades pesqueras se dedica a la pesca de especies de escama y de diferentes clases de mariscos.

Aunque el equipo de pesca es relativamente rudimentario, cuentan con una gran bodega refrigerante que les permite almacenar el camarón hasta que es adquirido por la Ocean Garden Products Inc. Esta empresa es la que se ha encargado de financiar la pesca, estableciendo un contrato con los socios cooperativistas antes del inicio de cada temporada. En tales contratos, según información proporcionada por algunos socios, la Ocean Garden fija los precios a los que se comprará el camarón de acuerdo con los vigentes en el mercado al iniciarse la temporada. Al momento de establecer el contrato se entrega un adelanto que sirve para financiar el equivalente a los salarios que los pescadores recibirán en el transcurso de la estación. La Ocean Garden almacena el camarón en San Diego California y por lo común, lo distribuye cuando su precio ha subido. Posteriormente, entrega a la cooperativa la diferencia entre la cantidad adelantada y el precio total de la producción adquirida.

Los pescadores yaquis, cuentan además con un sistema informal para comercializar regionalmente sus productos. Con ello, los pescadores complementan sus ingresos durante la temporada de camarón y, sobre todo, después de que concluye. Con este sistema también se benefician algunos de los sectores yaquis más empobrecidos, pues se encargan de comercializar los productos pesqueros comprándolos periódicamente en Lobos o en Las Guásimas y vendiéndolos en la región, sobre todo en las comunidades yaquis más pobladas.

La Sociedad Local de Crédito Ganadero de las Comunidades Yaquis fue creada por decreto presidencial en 1960, con una dotación original de 20,000 cabezas de ganado vacuno. Con ella resultarían beneficiados directamente 3,000 jefes de familia. Debido a las características de esta actividad, no era imprescindible el trabajo de todos los miembros de la cooperativa, por lo que se nombró un consejo de representantes que se encargaría de administrarla y de designar y controlar a los trabajadores. Según información obtenida con algunos miembros de la cooperativa, desde su inicio se trabajó con pérdidas y, por lo menos hasta finales de la década de los

VI

setentas, nunca hubo reparto de utilidades. En la década señalada, el número de cabezas de ganado lejos de incrementarse disminuyó gradual pero considerablemente: 13,000 cabezas en 1971 y poco menos de 6,000 para los últimos años del período en cuestión. Esta cooperativa dejó de funcionar a principios de los ochentas, debido a las pérdidas antes señaladas. Según información de algunos yaquis, las pérdidas fueron ocasionadas por desfalcos y fraudes constantes por sus miembros directivos. Esto provocó una gran tensión interna y pugnas entre facciones internas a la etnia yaqui. En general, sin embargo, debe destacarse que existe un hermetismo y una reticencia casi absolutos por parte de los yaquis para hablar de esta cooperativa.

Hasta mediados de los ochentas, las organizaciones productivas de los yaquis eran las siguientes⁴:

Cantidad	Nombre	No. de socios agrupados.
489	Sociedades Locales de Crédito Agrícola.	3,916
1	Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera "Comunidades Yaquis, S.C.L.	470
1	Sociedad de Producción de Carbón Vegetal "Comunidades Yaquis, S.C.L.	65
1	Sociedad Cooperativa de Transporte de las Comunidades Yaquis. S.C.L.	25
1	Sociedad de Producción Salinera de las Comunidades Yaquis. S.C.L.	25
1	Sociedad Cooperativa de Estibadores de Producción Agrícola y Similares. S.C.L.	40
1	Asociación de Sociedades de Explotación Agropecuaria e Industrial "El Tapiro", de R.I.	213

Con la organización en cooperativas y en sociedades de crédito, los yaquis han podido solventar,

⁴. Datos proporcionados por la Sección de Economía del Centro Coordinador Indigenista de Vícam (INI).

de alguna manera, el problema de que la tierra es insuficiente para que todos los jefes de familia puedan usufructuar una parcela. Aunque hay algunos yaquis que poseen parcelas cuyas extensiones superan las 20 hectáreas, el tamaño promedio de ellas es, según estimaciones del PATISY (Plan Agrícola Integral para las Sociedades Yaquis) de 9.75 Has. Existe, por parte de esta institución creada recientemente e integrada en su mayoría por técnicos y profesionistas yaquis (agrónomos, ingenieros, contadores, administradores y sociólogos) un conjunto de proyectos para aumentar la disponibilidad de tierras cultivables mediante la ampliación de pozos para irrigación por bombeo y la construcción de pequeñas presas dentro del territorio yaqui para aprovechar con ellas las avenidas de los arroyos que bajan de la sierra del Bacatete. Este organismo, que depende de las autoridades tradicionales de los yaquis ha logrado substituir algunas de las funciones del Banco Nacional de Crédito Rural (asesoría técnica) y tiene proyectado desplazarlo, en cuanto a sus funciones crediticias y de comercialización.

Un problema que ha estado presente desde los años cincuentas por lo menos, es el de el rentismo de parcelas. Aunque los principales acaparadores de tierra son los agricultores no indios, también existe acaparamiento de tierras entre los propios yaquis. Por los vicios en el funcionamiento del banco, por la carencia de conocimientos adecuados respecto a la producción agrícola moderna y, con frecuencia por presiones y sabotajes ejercidas por los organismos oficiales encargados de apoyar la producción agrícola, la renta de las parcelas a particulares ha sido menos riesgosa. Como observan algunos yaquis que han rentado su tierra, de esta manera obtienen algo de dinero y no carteras vencidas. Ellos igualmente trabajan como jornaleros en sus propias tierras y, trabajarla con créditos del banco es como si se le rentara a esta institución aunque con menor remuneración y más riesgos.

Dentro de sus límites los yaquis gozan de gran autonomía política. Para ejercerla están organizados en los ocho pueblos antes señalados; cada uno es una unidad político-administrativa con un dominio territorial bien delimitado y posee una estructura de gobierno autónoma e independiente, aunque cuando se trata de tomar decisiones que incumben al conjunto de la pobla-

VIII

ción yaqui, los representantes de cada pueblo se reúnen para discutir y llegar a un acuerdo ⁵. En la mayoría de ellos la población es fundamentalmente yaqui. Pero aún donde existe una proporción significativa de población no india, ésta tiene que sujetarse a las disposiciones políticas de las autoridades yaquis.

La propiedad comunal de los yaquis implica que todos, aún los que viven fuera de su territorio tradicional, en las comunidades de Arizona o en los barrios de Hermosillo, son los dueños de su territorio y tienen derecho a él. "Dios nos dio la tierra a todos los yaquis y no un pedazo a cada uno", fue la consigna de lucha cuando se pretendió impulsar una forma de despojo mediante el fraccionamiento de la propiedad comunal, para convertirla en pequeñas parcelas de propiedad particular. Al prevalecer la propiedad comunal, cada yaqui puede, por lo menos teóricamente, aspirar al usufructo de una pequeña parcela. Sin embargo, la tierra es escasa y es imposible que todos los yaquis tengan acceso a ella. La alternativa para los no consiguen una parcela de tierra, es la incorporación en diversas cooperativas de producción o de servicios que desarrollan sus actividades dentro del territorio yaqui. Como en el caso de la tierra, estas cooperativas son únicamente para quienes sean reconocidos como yaquis ⁶. Todo esto genera un gran potencial de empleo dentro del propio territorio, por lo que la migración y el trabajo asalariado para patrones no yaquis, aunque existen, son realmente insignificantes.

I.7.2.Mayos⁷.

⁵. "Pueblo", para los yaquis, es algo equivalente a lo que es el municipio dentro de las entidades federativas de México. Al pueblo pertenecen los distintos tipos de asentamientos ubicados físicamente dentro de su territorio.

⁶. Para tener el derecho a optar por la tierra o para adquirir las prerrogativas de los yaquis que viven en su territorio tradicional, se debe demostrar ser yaqui. Esto implica cubrir una serie de requisitos que se señalarán mas adelante.

⁷. La información de este apartado proviene de varias fuentes. Gran parte de ella ha sido obtenida por mí en algunos instituciones -presidencias municipales y comisarías ejidales- de la región y proviene también de la observación directa. Otra parte me ha sido proporcionada por los promotores culturales mayos que trabajan en la Casa de Cultura Blas Mayo, perteneciente

La población mayo de Sonora y Sinaloa oscila en un número de individuos que no es menor de 70,000 ni mayor de 120,000 ⁸. En este caso, no es posible establecer una sectorialización como la señalada para los yaquis, pues el conjunto de los mayos vive en comunidades dispersas ubicadas en el norte de Sinaloa y en el Sur de Sonora ⁹.

Al iniciarse la década de los cuarentas, el territorio en el que se encuentran asentados los mayos, tanto en el estado de Sonora como en el de Sinaloa, presentaba ya la conformación actual, en cuanto a sus características de tenencia de la tierra. Los únicos cambios al respecto, sucedieron en el estado de Sonora, como veremos adelante, a mediados de los setentas, bajo el período presidencial de Luis Echeverría. Los repartos de tierra con los que se concluyó prácticamente la reforma agraria en los valles del Mayo y del Fuerte se llevaron a cabo en el transcurso de la décadas de los treinta (Ver Capítulo 2). Como se recordará, sólo algunos sectores de mayos tuvieron acceso al reparto ejidal, a la conservación o dotación de parcelas minifundistas de propiedad privada o al reconocimiento de sus tierras comunales. No existió aquí, como en el caso de los yaquis, el reconocimiento de una propiedad comunal que superase los límites de alguna comunidad con sus rancherías o pequeños caseríos aledaños a ella. Este factor consolidó la tendencia a la dispersión territorial y política entre los mayos que, al parecer, ya estaba presente desde la época de la conquista española.

Los mayos actuales están asentados en el mismo territorio en el que se encontraban en

a Culturas Populares.

⁸. Este rango tan grande se debe a la gran dificultad para estimar cantidades mas exactas, dada la enorme dispersión territorial y la ausencia de criterios extralingüísticos confiables en un contexto en el que muchos mayos ya no hablan su lengua india.

⁹. Sin embargo, puede establecerse otra sectorialización con base en criterios históricos y culturales entre los mayos de Sinaloa y los mayos de Sonora. Dentro del sector de los mayos de Sinaloa, además, pueden observarse también pequeñas diferencias del mismo orden, que al parecer, coinciden con los lugares donde estaban asentados los grupos cáhtas no mayos ahora extintos. Esto será retomado mas adelante.

X

el siglo XIX, con la salvedad de que dentro de la categoría de mayos se encuentran las sociedades indias cahitas del norte de Sinaloa y del la región baja de la Sierra Madre Occidental, en Sonora. Entre los mayos no existe una forma única de tenencia de la tierra. Desde la llegada de los españoles los territorios ocupados por sus ascendientes de Sonora y Sinaloa han registrado grandes cambios. Las tierras comunales desaparecían gradualmente a la par que se desarrollaban las diferentes formas de colonización que desde el siglo XVII han tenido lugar en la región. El resultado de la inexistencia de una propiedad comunal, es que en la actualidad sólo un porcentaje muy pequeño de los mayos tiene tierra. Quienes se encuentran en este caso, la poseen bajo diversas formas de tenencia, por lo que existen ejidatarios, comuneros, y algunos pequeños propietarios. Cabe destacar que en todos los casos el territorio mayo fue repartido indistintamente entre la población india y la no india, pero favoreciendo siempre una tendencia a la concentración de la tierra en beneficio de los no indios.

En consecuencia, al lado de la gran propiedad (lotes hasta de 100 hectáreas y latifundios disfrazados por diversos medios, entre ellos el acaparamiento mediante el rentismo), existe un inmenso contingente de jornaleros desposeídos. Estos no son sólo mayos, pues la colonización de la región mayo también ha atraído a una gran cantidad de jornaleros migrantes de otras partes del país, muchos de los cuales se han establecido definitivamente.

Los factores anteriores han dado lugar a que en la región poblada por los mayos no existan, prácticamente, comunidades ocupadas exclusivamente por ellos.

I.7.2.1. Mayos de Sinaloa.

En Sinaloa, la gran mayoría de los mayos se concentra en poblaciones de diverso tipo y tamaño localizadas en los alrededores del Río Fuerte, en los municipios de Ahome y de El Fuerte, aunque también hay importantes sectores de población de esta etnia en los municipios de Choix, Sinaloa de Leyva y Guasave.

En la actualidad, las principales actividades económicas de los mayos de Sinaloa son la agricultura, la ganadería, la pesca, la recolección de productos silvestres el trabajo como jornaleros agrícolas y, en menor proporción, como empleados de servicios.

Como en el caso de los mayos de Sonora, los de Sinaloa son todos minifundistas e, igualmente, las formas de tenencia de la tierra son las propiedades particulares, ejidales y comunales.

No toda la agricultura se desarrolla en las zonas irrigadas por la infraestructura moderna. Más bien, la mayor cantidad de tierra agrícola de los mayos está ubicada en zonas de temporal. Son 23,365 Hectáreas distribuidas en los distintos municipios como sigue¹⁰:

Ahome: 170.

Choix: 2,800.

El Fuerte: 8,395.

Guasave: 1,000.

Sinaloa de Leyva: 11,000.

En las zonas temporales, la agricultura es prácticamente para la subsistencia y sólo una pequeña parte de las cosechas de maíz, que es su principal y casi único cultivo anual, logra venderse. Pero aún cuando eso último sucede, debido a que los rendimientos por hectárea son muy bajos --por la baja calidad de las tierras, la falta de asistencia técnica, la carencia de maquinaria y de implementos agrícolas modernos y los riesgos endémicos de sequía-- existe un fuerte intermediarismo que impide que los agricultores vendan sus productos a precios adecuados.

Las condiciones de la agricultura de los mayos asentados en la zona de riego no son mucho mejores. De una superficie total que cuenta con irrigación en los municipios de Ahome,

¹⁰. INI. Diagnóstico socioeconómico de los mayos de Sinaloa, mecanuscrito, 1990.

XII

Guasave y El Fuerte de 463,458 hectáreas, sólo alrededor de 12,000 corresponden a los mayos. Estas últimas, casi en su totalidad son parcelas ubicadas en ejidos integrados mayoritariamente por campesinos no indios. Los mayos son aquí objeto de diversas formas de discriminación que se manifiestan, entre otros aspectos, en que las tierras usufructadas por ellos tienden a ser de menor calidad que las de los no indios y en que rara vez llegan a ocupar cargos en los puestos directivos de las organizaciones ejidales.

Además, los ejidatarios mayos comparten con los ejidatarios no indios un conjunto de problemas --insuficiencia de infraestructura hidráulica en comparación con los agricultores particulares, escasa maquinaria, equipo agrícola y asesorías técnicas, insuficiencias, retardos y malos manejos en el otorgamiento de créditos y avíos refaccionarios, etc. Esto los obliga, como en el caso de los yaquis, a rentar sus parcelas. Sin embargo, en Sinaloa, el acaparamiento de tierras ejidales mediante la renta es más significativo. Al respecto, debido a que esta actividad es ilegal --aunque se encuentra institucionalizada y las autoridades estatales y federales "se hacen de la vista gorda", no existe información disponible. Sin embargo, son muy pocos los ejidatarios --indios y no indios-- que tuve oportunidad de entrevistar en los valles de Guasave, el Fuerte y Ahome que no rentaban sus parcelas. La renta se establece ya sea como contratos de mediería o como renta directa. En el primer caso, que es el menos frecuente-- los ejidatarios, a cambio de prestar su tierra reciben un porcentaje de la cosecha, el 50% o menos, que se determina de antemano. En el segundo caso, los contratos de renta son establecidos para varios años, en los que se fija una cantidad determinada por la renta, misma que se entrega al principio de los contratos. Así, durante los años siguientes a la celebración del contrato, pero dentro del período en él establecido, los ejidatarios se ven obligados a pedir prestado a cuenta de posteriores arrendamientos. Esto provoca una cadena interminable y en esta situación, observé algunos casos en el Municipio de El Fuerte en los cuales las parcelas tenían más de 30 años de ser rentadas a la misma persona.

Los acaparadores de tierra --o "neolatifundistas" según el concepto acuñado por A. Warman--, son por lo general las personas a quienes acuden los mayos cuando necesitan dinero

para gastos urgentes imprevistos o cuando necesitan algún intermediario para trámites en las ciudades --problemas judiciales principalmente. Una vez que rentan la tierra, trabajan como jornaleros agrícolas en condiciones de trabajo muy malas y por lo común con escasas garantías laborales.

La pesca es una actividad que, sin tener la importancia de la agricultura, tiene un gran pe-

so en la subsistencia de los mayos, sobre todo para quienes están asentados en lugares cercanos a los litorales y a la presa. Se cuenta con tres Cooperativas de Producción Pesquera con miembros mayos en su mayoría. Una de ellas pertenece a San Antonio de los Capomos, comunidad ubicada cerca de la ciudad de El Fuerte y de La Presa Miguel Hidalgo. Los socios de esta cooperativa se dedican a la pesca de especies de Agua dulce en la presa señalada. Sin embargo, los mayos residentes en Capomos no son, salvo excepciones, pescadores permanentes, pues se dedican principalmente a la agricultura de temporal y a la ganadería. Las otras dos cooperativas se dedican a las especies de mar, principalmente al camarón.

Fuera de la zona de riego, en los municipios de Choix, Sinaloa de Leyva y El Fuerte --en sus límites orientales, principalmente en zonas cercanas a la sierra--, la actividad principal de los mayos es la explotación de especies bobinas y caprinas. Se trata de una ganadería extensiva desarrollada en aproximadamente 80,000 hectáreas de agostadero cubiertas por pastos naturales y por árboles de ramoneo. Sin embargo, la explotación ganadera se lleva a cabo de manera muy rudimentaria y, lejos de ser una actividad fuertemente remunerativa, como podría esperarse dadas las características naturales de las regiones donde se practica, es sólo una actividad de subsistencia. Los problemas que se tienen que enfrentar cotidianamente para lograr rendimientos productivos, se centran en la falta de infraestructura pecuaria (represos, desmontes, praderas artificiales y corrales para el manejo del ganado), así como en la carencia de créditos refaccionarios para la adquisición de pies de cría. Paralelamente, es notoria la ausencia de asistencia técnica agropecuaria y de apoyo para la comercialización del ganado. Con estas condiciones, los mayos que se dedican a la ganadería están expuestos significativamente a las condiciones climáticas y es difícil, por ejemplo, enfrentar exitosamente épocas de sequía.

Un complemento económico importante de los mayos asentados en las regiones ganaderas es la recolección de productos silvestres. Entre estos, se destacan principalmente el *chiltepín* --una especie de chile silvestre, muy picante y muy apreciado regionalmente-- que se recolecta en

verano y el orégano. Sin embargo, su comercialización tiene que enfrentarse contra un gran intermediarismo.

En otras comunidades, como San Antonio de los Capomos, además de la ganadería, la recolección y la pesca en agua dulce, se desarrolla una actividad artesanal consistente en la fabricación de ollas de barro, en metates y en algunos objetos de uso ritual (máscaras, e instrumentos musicales principalmente). Aunque estos productos son vendidos a mayos de otras comunidades, también son procurados por comerciantes norteamericanos. En este último caso, los artesanos mayos reciben un financiamiento previo a la producción de los artículos de interés para los comerciantes.

Debe destacarse, que a consecuencia del bajo rendimiento de la producción agropecuaria en la región serrana, y por otra parte, debido a la carencia de fuentes de empleo permanentes que permitan arraigar a los mayos de la región serrana en sus comunidades, existe una fuerte migración interna. Así, la población mayo migrante sale de las comunidades más cercanas a la sierra. Estas cuentan sólo con tierras de temporal y de agostadero y en consecuencia disponen de una menor infraestructura técnica para la agricultura, en la zona oriente del Municipio de El Fuerte y de los municipios de Choix y Sinaloa de Leyva. Se dirigen hacia la región baja del Municipio del Fuerte y a los municipios de Guasave y de Ahome, ubicados en el las planicies o valles costeros donde se desarrolla la moderna agricultura comercial. Esta migración, que principalmente es de carácter temporal, se lleva a cabo con mayor fuerza durante las épocas que requieren de menor trabajo en las labores agropecuarias --cuando termina el ciclo agrícola en la sierra. Sin embargo, también se efectúa en las épocas del año en las que se requiere, en los valles, trabajadores para las distintas tareas de cultivo y de cosecha de hortalizas, caña de azúcar, algodón y durante el inicio de la temporada camaronera. Se calcula que esta migración temporal comprende un rango entre el 30% y el 60% de la población total¹⁷.

¹⁷. INI. *Ibíd.*

I. 7. 2. 2. Mayos de Sonora

En el estado de Sonora, la mayor concentración de mayos se halla, como en Sinaloa, en las poblaciones cercanas al río, en este caso, al Río Mayo, principalmente en los municipios de Navojoa, Etchojoa y Huatabampo, no obstante que también se encuentran, en menor proporción, en los municipios de Álamos y Quiriego.

Los distintos centros de población, aún los que han sido asentamiento tradicional de esta etnia son ahora, al mismo tiempo, lugares donde también reside una abundante población no india. Esta última, por lo general, se encuentra en condiciones económicas muy semejantes a las de los mayos; así, quienes poseen tierra lo hacen, por ejemplo, en el mismo ejido donde también hay mayos, o bien, viven en las mismas comunidades. Así, a veces junto a la casa de una familia mayo se halla otra de personas que no lo son, pero con las que tienen relaciones amistosas y, ocasionalmente, de parentesco ritual. No obstante, en términos de la estratificación social regional, los no indios tienen un estatus relativamente superior, pues pueden acceder, con mayor facilidad, a mejores empleos, al control de las comisarías ejidales o de policía, etc. Debe destacarse, sin embargo, que existen dos tipos generales de asentamientos mayos que predominan en ambos estados. Por una parte, los mayos que viven en las poblaciones mayores de dos mil habitantes, se encuentran distribuidos en barrios o en sectores particulares, generalmente marginales y con menor cantidad y calidad de servicios urbanos. Como ya se ha señalado, es de sumo frecuente encontrar que en tales barrios también viven familias no indias pero con una situación económica similar a la de los mayos. Este tipo de asentamientos corresponde tanto a poblaciones que han aparecido en este siglo, principalmente después de los cuarentas, debido a la creación de ejidos o, en general, al desarrollo agrícola. También se encuentran en este caso los antiguos pueblos tradicionales que se han desarrollado por las mismas causas.

Por otra parte, se distinguen los mayos que viven en asentamientos más pequeños, caseríos llamados regionalmente "rancherías", conformados por un conjunto que por lo común no es mayor de 10 casas, distantes a más de 50 metros una de otra y cuya distribución parece

ser aleatoria, esto es, no se ubican de acuerdo con algún patrón de urbanización claramente delimitado. Casi todos los asentamientos de este tipo están ubicados en puntos cercanos a las vegas de los ríos. Estas rancherías están habitadas exclusivamente por mayos y prácticamente carecen de los servicios con los que cuentan los mayos de las comunidades más grandes: electricidad, agua potable, vías de acceso en buen estado, etc.¹⁸.

Así, en el estado de Sonora, los mayos están asentados en poco más de 150 comunidades de 100 a 3,000 habitantes en los municipios de Huatabampo, Etchojoa, Navojoa y El Quiriego. En general, puede decirse que sólo los asentamientos más pequeños son mayoritaria o exclusivamente mayos, pues lo común es la presencia de familias no indias en las mismas comunidades. De acuerdo a su distribución por municipio, los totales de población mayos en relación con la población total son los siguientes¹⁹:

MUNICIPIO	POBLACIÓN MAYO	POBLACIÓN TOTAL
Huatabampo	20,876	57,387
Etchojoa	19,845	64,747
Navojoa	19,623	101,304
Álamos	2,350	26,440
Quiriego	1,250	3,097
TOTALES	63,944	252,775

Al igual que los mayos de Sinaloa, los de Sonora se dedican principalmente a la agricultura, aunque la pequeña ganadería y la pesca son también preponderantes. Debe destacarse, además, que el trabajo asalariado en el campo y en algunos servicios urbanos, constituyen la principal fuente de ingresos para la mayoría de la población mayo de Sonora.

¹⁸. Existen excepciones como el ejido de Buaisiacove, en el municipio de Etchojoa, Sonora. Este ejido es uno de los más prósperos. Sus miembros son mayos casi en su totalidad y todos viven en el pueblo que lleva el nombre del ejido. Su trazo es más parecido al de las poblaciones no indias y cuenta con mejores servicios.

¹⁹. Estimaciones realizadas con base en el Censo de Comunidades Indígenas de Sonora y la Agenda Estadística del Estado de Sonora, 1983.

En la agricultura, las formas de tenencia de la tierra son --en orden de importancia según la cantidad de tierras-- la ejidal, la comunal y la pequeña propiedad. La mayor parte de la tierra agrícola es de riego, aunque también existe agricultura de temporal en los municipios de Álamos y de Etchojoa. El tamaño promedio de las parcelas en zonas de riego es de 4 Hectáreas, por lo que puede decirse que se trata de una propiedad --o tenencia-- de tipo minifundista. Debo repetir para que quede subrayado --y aún con el riesgo de ser demasiado reiterativo--, que en todos los casos donde se encuentra propiedad ejidal entre los mayos de Sonora, y aún en muchos en los que se trata de una forma de tenencia comunal, los mayos comparten el usufructo de la tierra con campesinos no indios. Esto tiene una gran importancia dado que repercute, como más adelante veremos, en sus formas de organización y de participación social, económica y política, en las características de su desarrollo cultural y en sus sistemas identitarios, esto es, en las representaciones que tienen de ellos mismos y de la población no india con la que interactúan.

Como se ha dicho antes, la agricultura es su principal fuente de ingresos, ya sea como productores directos, como arrendatarios o bien como jornaleros agrícolas. Los principales cultivos de riego en la región son el maíz, el cártamo, el trigo, el frijol y el frijol soya, el garbanzo, el ajonjolí y, en menor proporción el algodón --que por su incostrabilidad su producción ha disminuido paulatina pero significativamente. Otros cultivos importantes pero más restringidos en volumen son la papa, el tomate, el chile, la zanahoria, el chícharo, la calabaza, la lechuga, la cebolla y las flores. Entre los cultivos de temporal, se destacan el maíz, el frijol, la calabaza, el melón y la sandía.

La agricultura de temporal y la ganadería en tierras de agostadero, se lleva a cabo principalmente en los municipios de Álamos y de Navojoa. Las características de estas actividades son muy semejantes a las que se han descrito para los mayos de Sinaloa, por lo que no se abundará en ellas. Cabe destacar, sin embargo, que la forma de propiedad comunal tiene, en este caso, una importancia similar a la propiedad ejidal.

La agricultura de riego se realiza principalmente, en los municipios de Navojoa, Etchojoa y Huatabampo. Estos tres municipios, como se mostró en el cuadro anterior, concentran más del 95% de la población total mayo de Sonora. En orden de importancia en cuanto a la cantidad de mayos de acuerdo a las formas de tenencia de la tierra, se destaca el ejido, la pequeña propiedad minifundista y la propiedad comunal. Sin embargo, al igual que en Sinaloa, la mayor concentración de tierras se encuentra en manos de terratenientes "neolatifundistas" no indios. Ellos acaparan no sólo la proporción de tierras más grande, sino también las de mejor calidad para la agricultura comercial. El acaparamiento se manifiesta mediante la propiedad de varios miembros de una familia de lotes que individualmente no superan los límites marcados legalmente para la propiedad de tierras de riego, pero que en conjunto conforman extensiones muy superiores. Además, existe la renta de la tierra, directa o en formas de mediería, a ejidatarios y a pequeños propietarios.

El proceso de acaparamiento de tierras mediante la renta, aunque es importante y para fines de la década de los ochentas y para los primeros años de la siguiente ha adquirido más relevancia, ha sido menor que en la región mayo de Sinaloa. Esto se ha debido a la presencia de la Unión de Ejidos Colectivos del Yaqui y Mayo. Esta organización, surgida en los setentas, ha operado en los valles del sur de Sonora y ha integrado a la mayor parte de ejidos indios y no indios de la región. Su eficacia organizativa le ha posibilitado competir exitosamente con los propietarios agrícolas de la región y ha sido una fuente de bienestar económico para los ejidatarios que se le han adscrito.

Aunque la Unión de Ejidos Colectivos ha tenido altibajos en cuanto a su competencia económica y política, y aunque al parecer ha presentado un grave reflujo desde fines de los ochentas, logró aminorar la descomposición ejidal, pues con sus éxitos productivos y organizativos, posibilitó que sus miembros alcanzaran un grado relativo de prosperidad económica y que disminuyera fuertemente la renta de parcelas ejidales --e incluso de ejidos completos.

Los problemas que enfrentan los ejidatarios mayos de Sonora, aunque se asemejan a los que fueron señalados para los de Sinaloa, son distintos. El problema de los recursos crediticios y de la asistencia técnica es menos grave, pues los ejidos integrados a la Unión de Ejidos Colectivos del Yaqui y Mayo, han contado con tales recursos y con la asistencia técnica necesaria para levantar cosechas competitivas regionalmente.

Aún cuando los ejidatarios mayos han integrado sus parcelas a la agricultura comercial, es muy frecuente que desarrollen cultivos para el autoconsumo. Sobresale al respecto la siembra de maíz, frijol y calabaza. Estos productos se siembran por lo menos una temporada al año, destinando, o bien una pequeña parte de sus parcelas, o bien, cuando estas son muy pequeñas la destinan cabalmente para los cultivos mencionados.

Muchos de los casos de renta de las parcelas o de pequeñas propiedades, en las que se establecen contratos de mediería son destinados a la siembra de maíz y frijol, de tal modo que lo que obtienen los ejidatarios o los propietarios es una parte de la producción en especie.

El problema principal que enfrentan los ejidatarios mayos es el de la corrupción de los dirigentes ejidales. En casi todos los ejidos, los comisariados ejidales han sido los ejidatarios no indios. Esto se debe a que los yoris, de acuerdo a una ideología regional de discriminación asumida por los mismos indios, se dice que los ejidatarios yoris por lo general, tienen mejor capacidad para negociar con las instituciones crediticias o comercializadoras externas a los ejidos. Así mismo, los yoris tienen más relaciones con los políticos regionales (presidentes municipales, comisarios de policía, diputados locales, etc.) algunos de los cuales pertenecen a sus mismas familias. Esto ha favorecido en algunos ejidos la presencia de una forma de cacicazgos entre los dirigentes ejidales que, por su posición de intermediarios son solventados por

los políticos locales. Es frecuente así, la existencia de robos de la maquinaria de los ejidos, de amenazas y de agresiones físicas para quienes se oponen a ello.

La pesca en el mar y en agua dulce es otra fuente básica de trabajo para los mayos de Sonora. Para esta actividad se encuentran organizados en cooperativas, ubicadas en los litorales del sur de Sonora y en los pueblos cercanos a la presa Adolfo Ruiz Cortínez (Mocúzari). Estas cooperativas manifiestan que la integración de los socios se realiza según el mismo patrón presente en los ejidos y en otras actividades productivas de los mayos, esto es, en ellas hay tanto pescadores mayos como no mayos. Las principales especies de agua dulce son la lobina y la mojarra, aunque también se pesca langostino. Estas especies son comercializadas básicamente en el mercado regional.

La pesca no es, por otra parte, una actividad que posibilite ingresos permanentes durante el año para todos los socios. En el caso de la pesca en el mar, la del camarón es la más reductible y la que requiere de más trabajadores, pero sólo se realiza durante los meses de octubre a abril. Para ello las cooperativas cuentan con embarcaciones muy bien equipadas que les permiten pasar más de un mes en altamar. El resto del año, la mayoría de los pescadores deben conseguirse otras fuentes de ingreso. Los pocos pescadores que viven de la pesca durante todo el año, después del camarón, siguen un calendario para la captura mariscos y de peces de escama que, de acuerdo con el clima, rige las temporadas de a las temporadas de mayor abundancia de ciertas especies.

En los poblados cercanos a la costa, sobre todo en los que se encuentran en los municipios de Huatabampo y de Etchojoa, la pesca es una actividad cotidiana que, aunque no produzca ingresos directamente, complementa la dieta durante casi todo el año. Es común observar que algún miembro de una familia mayo sólo, o acompañado por algunos amigos o parientes, se dirija en su carreta, a pie o en bicicleta hacia al mar a "tarrayar" (echar la red) para capturar, sobre todo, lisas.

La pesca en el río y en la presa, aunque menos abundante que la desarrollada en el mar, es también una importante fuente de subsistencia para los mayos de las comunidades que no se encuentran en el valle. Para ellos, la caza y la recolección son también importantes pues complementan los raquíticos ingresos que se obtienen de la agricultura y del trabajo asalariado.

Una fuente de ingresos que resulta importante para un sector de los mayos de Sonora, es el que se recibe por su participación como músicos o como danzantes en las actividades rituales. Se trata de una especialización que si bien se vincula directamente con la religión y con el ceremonialismo, resulta más remunerada por lo menos que el trabajo como jornaleros. Los "oficios", como les llaman a las cuadrillas compuestas por el danzante de Venado, los Pascolas y sus respectivos músicos, cobraban a fines de 1990 un salario diario de aproximadamente sesenta mil pesos, cuando el salario mínimo regional era inferior a los diez mil pesos. Este es un rasgo distintivo de los mayos de Sonora respecto a los de sinaloa y a los yaquis, pues entre estos últimos, los "oficios" no reciben una remuneración de acuerdo a alguna tarifa establecida de antemano. La gran cantidad de ceremonias religiosas de todo tipo, hace que los "oficios" (los músicos y los danzantes) sean realmente una profesión que permite alcanzar ingresos relativamente importantes. Esto no quiere decir, en todos los casos, que los "oficios" no se dediquen a las otras labores antes descritas para el conjunto de la población mayo. El caso de los músicos, empero, en ocasiones es distinto porque además de formar las cuadrillas para las ceremonias religiosas, conforman conjuntos musicales de "música norteña" y trabajan en los bares y cantinas regionales, principalmente en la zona de tolerancia.

Si los mayos dependieran únicamente de sus parcelas ejidales o de sus pequeñas propiedades, o la pequeñísima ganadería o de sus actividades pesqueras y de recolección, no tendrían los ingresos suficientes para sobrevivir. Salvo en uno --uno sólo-- de los ejidos mayos, puede notarse una relativa prosperidad generalizada entre el conjunto de la población mayo de ese lugar.

Se trata del ejido de Buaysiacobe, formado originalmente con una gran proporción de tierras de agostadero y dotado con veinte hectáreas por ejidatario, se encuentra en los límites nor-orientales del Valle del Mayo, muy cerca del área de influencia del distrito de riego del Valle del Yaqui. Gracias a ello, con la ampliación de la zona de riego del Yaqui, las tierras de agostadero de Buaysiacobe se convirtieron en tierras de riego. Además, su incorporación a la Unión de Ejidos Colectivos del Yaqui y Mayo, le permitió alcanzar una gran eficiencia productiva. Así, el usufructo de veinte hectáreas de riego por ejidatario y su incorporación en la organización ejidal, se convirtieron en elementos decisivos para que los miembros de este ejido pudieran obtener ingresos por su trabajo agrícola muy superiores a la generalidad de los mayos de las otras regiones.

En Buaysiacobe, además --y posiblemente gracias a esa abundancia relativa-- es donde se encuentra la mayor proporción de músicos y de danzantes de la región mayo de Sonora. En esta comunidad, por otra parte, los ejidatarios no indios son los que han tenido el control de los cargos directivos ejidales y se han suscitado, el tipo de problemas antes mencionados al respecto.

En las otras comunidades mayos de Sonora, existe menos homogeneidad en cuanto a los ingresos que recibe cada familia. El ejido de Buaysiacobe es un caso atípico en relación con tal homogeneidad, pero no lo es en cuanto a que en las otras comunidades donde existen ejidatarios con tierras de riego, de agostadero o de temporal, son ellos quienes se encuentran en la parte superior de la pirámide de la estratificación socioeconómica mayo. Aún a pesar de los problemas y de las carencias económicas de los ejidatarios, el ingreso que obtienen por el trabajo en sus parcelas --e incluso por su renta--, les ha permitido la obtención de ingresos superiores a los que tienen los mayos sin tierra y que sólo cuentan con los salarios que perciben por sus jornales. Es en el sector de los mayos con tierra donde han surgido los mayos con un nivel educativo superior.

En efecto, han sido principalmente los hijos de los mayos ejidatarios quienes han podido no sólo concluir la educación primaria sino terminar una carrera --técnica o universitaria. Entre ellos pueden encontrarse dependientes de comercios, secretarias, enfermeras, licenciados, contadores, maestros de primaria y de secundaria, comerciantes en pequeña escala, mecánicos de autos o barcos, técnicos en radio, televisión o refrigeración, etc. De alguna manera, los hijos de los ejidatarios han pasado a conformar una clase media regional que en muchos aspectos no difiere gran cosa de la clase media no india. Muchos de los hombres y mujeres pertenecientes a este sector, se han casado con individuos no indios, principalmente de las ciudades, y los hijos de estos matrimonios conservan muy pocas de las características culturales de los mayos.

Lo antes descrito, aunque también sucede entre los mayos de Sinaloa, es menos frecuente. Las causas principales son, posiblemente, que los ingresos obtenidos por los ejidatarios de este estado han sido, debido a que el tamaño de las parcelas ejidales es menor, a que éstas tienen características de marginalidad un cuanto a su calidad y ubicación, a la carencia de organizaciones ejidales efectivas, al rentismo exacerbado de la tierra, y a muchos otros factores que han dado lugar a un encrudecimiento de la pobreza. Así, entre los mayos de Sinaloa es menos frecuente encontrarse con sectores que hayan recibido una educación superior a la primaria, incluso que la hayan concluido. Al parecer, las condiciones de pobreza de los mayos de Sinaloa son tales que, al llegar a la pubertad, abandonan la escuela para desempeñarse como jornaleros agrícolas.

Podría objetarse a lo anterior que la posibilidad de que entre los mayos de Sonora exista una ideología más fuerte acerca de las bondades de la educación escolarizada como elemento decisivo en la promoción del estatus social. Puede ser cierto, aunque de acuerdo a los resultados de varias entrevistas realizadas entre la población mayo de ambos estados, pude apreciar que el deseo de los padres por que sus hijos asistan a las escuelas y que concluyan una educación técnica o universitaria, es similar. Así mismo, en ambas partes obtuve respuestas en las que se notaba una fuerte apreciación de la educación como instrumento para salir de la pobreza. Sin

embargo, por las condiciones antes descritas, ha sido entre ciertos sectores de los mayos de Sonora donde esto ha logrado tener cierta efectividad.

I. 7. 3. Trabajo asalariado

Las características del trabajo asalariado son muy semejantes entre los mayos de Sonora y de Sinaloa. Aunque tal vez deba destacarse que, de acuerdo con las observaciones antes presentadas, entre los primeros existe una tendencia más fuerte hacia el tipo de trabajos que requieren de una mayor especialización educativa. Esto es, el trabajo como empleados en comercios y, ocasionalmente el de maestros de primaria.

El trabajo asalariado, para el conjunto de la población mayo es una actividad que realizan tanto hombres como mujeres. El trabajo asalariado femenino, aunque con frecuencia se dirige hacia el servicio doméstico para las familias yoris de las zonas urbanas, compite fuertemente con el masculino en las diferentes tareas del ciclo agrícola. Las mujeres trabajadoras son, por lo general, las jóvenes solteras o las mujeres de los mayos que no tienen tierra y que también viven del trabajo asalariado. Las jornadas son, como se dice, de sol a sol. Inician en la madrugada, cuando a cada uno de los pueblos mayos de Sonora y Sinaloa llega uno o varios camiones (pueden ser de pasajeros contratados para este fin, aunque lo más común es que sean camiones de carga). El sonar de los claxones, casi siempre alrededor de las cinco de la mañana, es el aviso de que el camión ha llegado. El recolector de trabajadores pasa lentamente por cada una de las calles de la comunidad y subirse a él es el contrato. Los trabajadores deben estar listos antes de que los recojan. Esto quiere decir que tanto las mujeres que se quedan en la casa, como las que van a salir a trabajar, ya deben tener preparados los "lonchis" --en el centro de México se diría "itacate"-- para el desayuno y el almuerzo. Los lonchis consisten, por lo general, en tacos de tortillas de harina de trigo (preferentemente) o de maíz, untadas con frijoles o con huevo, o con papas, y en uno o dos frascos con café. Cuando marido y mujer son jornaleros con hijos, éstos se quedan "encargados" con alguno de los parientes más cercanos (parental o físicamente), por lo general con la madre o con la hermana de alguno de los miembros de la pareja.

La jornada de trabajo comienza casi siempre a las siete de la mañana, y cuando los trabajadores no pueden desayunar en su casa, que es lo común, lo hacen en el transcurso del viaje a los campos de trabajo. Después de iniciada la jornada, descansan una hora para comer y continúan trabajando hasta las cuatro o cinco de la tarde. El regreso a casa, a sus comunidades, es como a las seis de la tarde, empolvados, sucios, fatigados y todavía, sobre todo para las mujeres, con una gran cantidad de trabajo doméstico --los "quehaceres"-- por desarrollar.

Hay un atuendo que es marca indistinguible para los jornaleros. Los hombres, con pantalón de algodón o mezclilla raídos, huaraches o tenis, y con dos pañuelos o paliacates en la cabeza. Uno que cubre su boca --a la manera de los "forajidos" del oeste angloamericano-- y otro amarrado al cráneo con cuatro nudos, uno en cada uno de los ángulos. Las mujeres, bajo la falda usan pantalones del mismo tipo que los usados por los hombres. Sobre la blusa del vestido, además, llevan una camisa vaquera y también se cubren la cara y el cráneo con un rebozo que lo hacen rodear hasta el cuello. Este "uniforme" es la ropa más frecuente que uno ve en las comunidades mayos antes y después de la jornada de trabajo.

El trabajo de los jornaleros casi siempre se realiza a destajo y no siempre se alcanza con él el salario mínimo regional. Con frecuencia, los jornaleros trabajan sábados y domingos para completar así un ingreso que sería insuficiente si no se tuvieran las relaciones a las que haré referencia en el siguiente apartado. Sin embargo, en vista de que los contratos de trabajo son por lo común inexistentes, los jornaleros se cuidan de ir a trabajar los días en los que hay fiestas religiosas en sus comunidades o en las comunidades vecinas a donde deben asistir para pagar una "manda". Tampoco lo hacen cuando "hay fiesta" en sus casas o en las de sus parientes o vecinos más próximos; esto es, cuando hay una velación para "pagar la manda" a algún santo, o cuando se celebra una boda, los quince años de una joven, un bautizo, etc.

I. 8. Conclusiones

Como hemos visto, los yaquis y los mayos se han desarrollado el lucha contra una sociedad que desde su gestación a partir de la conquista española, ha manifestado no sólo intolerante hacia las diferencias, sino que ha querido hacerlas desaparecer y apropiarse de las tierras y del trabajo de los indios.

Originalmente, tal intolerancia estaba acompañada por una especie de desasosiego y confusión. Los indios resultaban desconocidos y no cabían en los esquemas religiosos de las razas humanas. ¿Eran animales o pertenecían a alguna de las tribus que en la Biblia se señalaba como perdidas? Cuando se les conoció un poco mas, las costumbres y las prácticas religiosas de estos indios fueron explicadas como producto de la dominación que el maligno ejercía sobre ellos. Había pues que convertirlos al catolicismo para combatir el control del demonio. Por si esto fuera poco, los indios, no obstante que eran culturalmente distintos, poseían tierras y fuerza de trabajo que pronto fueron codiciadas por los conquistadores.

Con las presiones que a partir de estos aspectos se ha ejercido sobre las distintas sociedades indias del continente americano se precipitó una gama de situaciones que desde entonces han repercutido en su contra. Así, ha sucedido desde la alteración de la cultura original con la introducción --o imposición más bien-- de elementos occidentales, hasta la desaparición total de las sociedades y culturas aborígenes vía el genocidio directo o mediante el despojo territorial que ha propiciado distintos procesos de asimilación.

En el México del siglo XIX, con la formación del estado nacional, sin que desaparecieran los aspectos anteriores, surgió otro tipo de presión que ya se venía gestando desde tiempo atrás: la existencia de sociedades indias contradecía la idea de los grupos dominantes nacionales acerca de cómo alcanzar el progreso y la modernización capitalistas, según los esquemas europeos y norteamericanos. Los indios fueron combatidos no solamente con las armas, sino también con las ideas. "La razón del progreso" estaba de lado de los modernizadores que intentaban hacer desaparecer tanto las formas de propiedad india como a los indios mismos.

Aunque la Revolución Mexicana no cambió este esquema, pues siguió existiendo oculto detrás de un paternalismo en el que se buscaba integrar a los indios a la comunidad nacional, disminuyó el proceso de extinción radical que se había presentado desde el inicio de la conquista. Sin embargo, continuó con fuerza el proceso de alteraciones y cambios de las culturas y las sociedades indias. Estas tuvieron que readaptarse en lo cultural, en su organización social, en su vida económica y en sus comportamientos políticos tradicionales para evitar ser devoradas por una sociedad nacional que tampoco ha tolerado las diferencias. Para la actual ideología dominante, el ideal, en muchos sentidos, sigue siendo la construcción de una nación mexicana en la que todos se igualen lingüística y culturalmente.

Hacen falta recuentos acerca del número de sociedades indias que han sido destruidas. Solamente en los estados de Sonora y Sinaloa, en México, desaparecieron, en distintos momentos posteriores a la conquista, alrededor de una veintena de sociedades indias. En Sonora, por ejemplo, puede constatarse entre otros, la total extinción de los ópatas, jovas, eudeves, tepahues y casi la totalidad de los pimas; en Sinaloa, ya no existe ninguna de las sociedades indias originarias, por lo menos, ni una sola de aquéllas que registraron los primeros cronistas de la región.

Los yaquis y los mayos pertenecen al tipo de sociedades que pudieron evitar la extinción y permanecer como entidades sociales diferenciadas étnica y culturalmente. Sin embargo, ante desafíos externos semejantes --y aún cuando poseían grandes similitudes en su cultura, en su organización social y en su habitat, construyeron y desarrollaron formas de resistencia particulares que dieron origen a sus características actuales. Sus sistemas de identidad y sus estrategias de persistencia han estado, de alguna manera, condicionadas por los retos que tuvieron que enfrentar y por la manera en que lo hicieron.

En el período que se narra en este capítulo se desarrollan y se consolidan los cambios más importantes que sufrieron estas dos etnias: la disolución de su organización tribal; la pérdida

del control de sus territorios tradicionales y de su autonomía; la aparición lenta y gradual de nuevas actividades económicas, con una dependencia cada vez mayor hacia una sociedad externa (novohispana y mexicana); la gestación y desarrollo de los procesos de colonización que dieron lugar a consolidación de una sociedad regional no india; la destrucción de su cultura original mediante la incorporación de elementos occidentales, etc. En muchas sociedades indias del noroeste de México la presencia de estas transformaciones fue suficiente para su desaparición total. Las que sobrevivieron, como los yaquis y los mayos, lo hicieron gracias a que pudieron desarrollar formas de resistencia capaces de incorporar estas transformaciones y adaptarse a nuevas relaciones sociales y políticas, sin que ello significara la disolución de su sociedad, de su pertenencia, de sus fronteras simbólicas. Así, en el proceso de mantenerse como grupos diferenciados, los yaquis y los mayos tuvieron que transformar gradualmente su cultura y sus formas de organización social de acuerdo con los cambios en los contextos regionales y nacionales en los que han estado insertos.

Capítulo II

Organización étnica

II. 1. Introducción

Lo que se ha revisado hasta aquí respecto al desarrollo social y económico de los yaquis y de los mayos, es claro indicador de sus características organizativas y de que han desarrollado formas societales y mecanismos de cohesión interna y de integración externa enteramente distintas. Los mayos viven en comunidades dispersas, sin un sistema centralizado de organización social y dependientes, en consecuencia, de las disposiciones político-administrativas propias de la sociedad regional y nacional. Los yaquis, en cambio, poseen un sistema centralizado e institucionalizado de relaciones sociales y políticas que, por lo menos desde una perspectiva formal, puede verse como exclusivo, y distinto del que impera para el conjunto de la población regional no yaqui. De alguna manera, el caso de los yaquis nos remite a un modelo de organización social que se corresponde con lo que Parsons (1975) denomina como sistema social o sociedad.

Para evitar confusiones, cabe señalar que no se trata de plantear que los mayos carecen de organización social, ni de que no exista en ellos una estructura societal como la señalada por Parsons --esto es, un sistema compuesto de instituciones interrelacionadas. Lo que me interesa

destacar, más bien, es que entre los yaquis estas características son elementos exclusivos de organización para el conjunto de su población, por lo menos, para los que viven en el territorio tradicional de Sonora. Se trata, en este caso, de un sistema de organización social que opera para el conjunto de los yaquis, en la medida en que a partir de él se organizan las interacciones sociales, políticas y las culturales, tanto las internas como las externas.

El objetivo de este capítulo, es el de estudiar la organización social --o la estructura societal-- de los yaquis y de los mayos. Se trata de describir y de analizar el conjunto de factores que se encuentran presentes en la organización concreta de su etnicidad, en particular, los que se vinculan con sus formas de persistencia como entidades diferenciadas étnicamente. Por esta razón, interesan, por un lado, las características de sus relaciones internas --las de los yaquis con los yaquis y las de los mayos con los mayos. Por otro lado, interesan también sus relaciones con la sociedad externa a sus etnias, las que se desarrollan con los diferentes sectores de la población no india con la que interactúan regionalmente, con el estado y con sus instituciones. En síntesis, se trata de estudiar, en este capítulo, las características de su organización social y de sus formas de integración a la sociedad nacional y regional. Se trata, en este caso, de mostrar una visión comparada de la forma en que yaquis y mayos han sido integrados a los contextos regional y nacional en lo social, en lo político y en lo económico. La cuestión es que las diferencias entre los yaquis y los mayos, no sólo se ubican en el ámbito organizativo y societal. Más bien marcan la presencia de dos modelos de desarrollo étnico y de integración muy distintos. Esto es, nuestra hipótesis al respecto es que la existencia de diferencias societales se correlaciona con tipos de integración particulares, y consecuentemente, con formas de comportamiento político también distintas. Así, la ubicación de los yaquis y de los mayos en ese sistema de estratificación social, no responde a un mismo modelo, aún cuando se trate de "indios", de "campesinos", o de "minorías étnicas". Esto es importante porque el tipo de acciones sociales y políticas que realizan los yaquis y los mayos, tienen, de acuerdo con sus características societales y con sus formas específicas de integración, motivaciones, estrategias y efectos distintos.

En consecuencia, mediante la descripción y el análisis de las formas societales yaquis y mayos pretendemos adentrarnos en las posibilidades de acción colectiva que pueden realizar los yaquis y los mayos, en particular, las acciones que --conscientemente o no-- repercuten en las formas de su persistencia étnica. Con este fin, considero preciso abordar un problema que sólo en apariencia es terminológico, pues tiene que ver con la caracterización de la forma en que los yaquis y los mayos se encuentran conformados étnicamente. Al respecto, las cuestiones centrales giran e torno a aspectos como los siguientes: ¿en que consiste lo étnico? ¿Puede la noción de "grupo étnico" ser aplicada de manera indistinta a entidades en las que se constatan formas societales diferentes, como en el caso de los yaquis y de los mayos? ¿A partir de qué elementos puede definirse un grupo étnico?

II. 2. La especificidad de lo étnico

Las etnias han sido homologadas con otro tipo de categorías de adscripción grupal. Entre estas, pueden destacarse principalmente las clases sociales, los grupos de interés y las sectas religiosas. Todas estas agrupaciones funcionan como categorías de adscripción que confieren una identidad específica a sus miembros. Algunas también son unidades organizativas que estructuran las acciones internas y externas de sus integrantes. En lo interno, son la base para el desarrollo de vínculos de solidaridad que se manifiestan en cooperación, en ayuda mutua y, dependiendo de la clase de grupo y de su grado de desarrollo, varios tipos de redes de intercambio económico, político, social y cultural. Por estas razones, básicamente, se dice que son semejantes a las etnias.

Sin embargo, la especificidad de lo étnico, en relación con otras categorías de adscripción, puede ser señalada, básicamente, a partir de la presencia de tres elementos de gran importancia definitoria: a) su historicidad particular en relación con las formaciones estatales; b) la posesión de características societales, por lo menos a nivel virtual, y c) la presencia de tradiciones culturales distintivas. Estos aspectos, no por separado sino en conjunto, son los que marcan la especificidad de lo étnico.

II. 2. 1. La historicidad

En relación con el primer aspecto, puede decirse que aunque lo étnico se encuentra vinculado a una problemática relacionada con los estados territoriales --dentro de los cuales cobran su relevancia particular--, las formaciones étnicas son anteriores a la constitución de los estados contemporáneos. En este último sentido, podemos decir que se trata, en general, de formaciones sociales premodernas, pues son formas de agrupación social que surgieron antes de la consolidación de los estados contemporáneos. En muchos enfoques sobre la cuestión étnica, sobre todo los culturalistas y los funcionalistas, esta historicidad es ignorada, y al centrar el análisis de lo étnico sólo en sus manifestaciones sincrónicas, es fácil homologarlos con las agrupaciones de otro tipo que poseen rasgos semejantes como la identidad, la solidaridad, la cohesión grupal, etc. Así, se deja de lado que las etnias se corresponden originalmente con un nivel de integración social que puede ubicarse en etapas específicas de la evolución social, que --como bandas o como tribus-- son previas a la aparición del estado. Las formaciones etnias y los grupos nacionales, en este sentido, tienen un origen semejante, y sus diferencias --que corresponden a formas distintas de "objetivar" ideológica, política y económicamente realidades similares-- se pueden establecer sólo después de la aparición del estado. Así, de acuerdo con ciertos procesos históricos, algunas etnias se conformaron en estados nacionales, por lo que son caracterizadas como naciones aún cuando sectores de ellas, por diversos fenómenos, entre los que se destacan la migración y la conquista, puedan encontrarse dentro de los límites territoriales de otros estados nacionales; otras han quedado integradas dentro de estados nacionales dominados por una etnia o nacionalidad dominante, y su estatus como etnia, o como minoría nacional, se determina en relación con la dinámica y con las políticas de los diferentes estados¹.

En síntesis, puede decirse que una de las diferencias importantes de las formaciones étnicas con respecto al tipo de agrupaciones antes señaladas, es su historicidad como entidades

¹. Una discusión más amplia y una caracterización más precisa al respecto, puede encontrarse en Stavenhagen 1992: 53-76)

organizativas que: a) pueden ubicarse en una escala evolutiva previa al surgimiento de los estados territoriales, y, b) en la actualidad, la especificidad de los fenómenos étnicos, sólo puede comprenderse en el marco de las políticas y de las estructuras estatales.

Las clases sociales --lo mismo que ciertas élites al interior de una clase²-- tienen una historicidad distinta, pues su surgimiento está más bien vinculado con el de las formaciones estatales, y, aunque pueda darse el caso de que una clase social se corresponda, dentro del marco de una formación estatal concreta, con una etnia, su estatus como clase social es posterior o copresente al surgimiento del estado. Además, la definición de la clase se establece por su ubicación en el sistema de poder político o en la estructura económico o en ambas³, y no necesariamente por sus características étnicas.

Los grupos de interés, por otra parte, aun cuando también manifiestan rasgos de cohesión, de solidaridad y de identidad relativamente similares a los de las etnias, son agrupaciones que se conforman en pos de un objetivo común, buscando maximizar los recursos para lograrlo. Suelen ser, por ello, grupos más efímeros que pueden deshacerse una vez que consiguen su objetivo. Y aunque pueda aceptarse como hecho el que, al igual que los grupos de interés, algunas etnias poseen un tipo de racionalidad semejante -- esto es, que sus miembros deciden utilizar su etnicidad para así conseguir sus propósitos-- no significa que posean una historicidad ni una permanencia temporal semejantes⁴. La conformación de las sectas religiosas es

². A. Cohen (1974), señala que el fenómeno de la etnicidad no es exclusivo de las etnias; se manifiesta también en otro tipo de agrupaciones, como las élites urbanas, dado que sus características identitarias, de cohesión y de solidaridad son semejantes.

³. Más adelante discutiremos las relaciones entre clase y etnia, desde una perspectiva en la que se privilegia la definición de la clase en relación con su ubicación en la estructura de la sociedad.

⁴. Una caracterización de las etnias como grupos de interés puede encontrarse en Banton 1980 y 1983; A. Cohen *Op. Cit.* y en Hechter 1987.

también distinta de las etnias en este sentido, pues las primeras suponen, de alguna manera, una especialización religiosa vinculada al desarrollo de la sociedad de la que forman parte.

II. 2. 2. El carácter societal

Muy vinculado a su historicidad, puede destacarse otro elemento que marca la especificidad de lo étnico. Este se refiere al hecho de que las etnias poseen un carácter societal distinto de otro tipo de agrupaciones. Este carácter, aunque como veremos, puede ser real o virtual, ubica al fenómeno de la etnicidad en una dimensión distinta a la de las clases sociales y de los grupos de interés.

Este carácter societal, remite a la presencia una sociedad, en el sentido de que existe, o de que se presupone la existencia de un sistema de relaciones --o de interacciones-- sociales exclusivo para sus miembros y organizado mediante diferentes instituciones. Esto es, se apela a la existencia de un sistema social propio. Este sistema que según Parsons (1975) se asemeja al tipo societal que también se encuentra en las comunidades nacionales, puede ser real, como en el caso de las etnias o grupos nacionales que poseen fronteras organizativas bien delimitadas, a partir de las cuales se organiza la interacción de sus miembros tanto internamente como hacia el exterior. Pero también puede ser virtual, cuando estos grupos tratan de reivindicar su existencia o bien, señalan que la han perdido⁵. En este último caso, lo importante es que se haga referencia a ese carácter de sistema social distintivo. Este puede ser el caso de los migrantes quienes, viviendo fuera de sus territorios nacionales o étnicos, aluden a la existencia de un carácter societal particular de este tipo, aun cuando no lo posean en el contexto específico de sus interacciones. Es también el caso de las etnias que se encuentran integradas en una formación estatal-nacional distinta de la que ellos proclaman como propia, y que, habiendola perdido --por la forma en que fueron conquistados y/o dominados, o por las características concretas de su integración-- aluden a esos rasgos societales o como nostalgia por un importante bien que se supone ya no poseen, o bien, como emblema de algo que debe recuperarse.

⁵. Parsons *Op. Cit.*, al hacer esta caracterización no alude a este carácter societal virtual.

Este carácter societal real o virtual, no puede encontrarse en las clases sociales, en las élites, en los grupos de interés o en las sectas religiosas. Ninguna de estas agrupaciones posee la característica de constitución grupal de tipo societal, más bien se trata de segmentos de una sociedad, y por lo general se conciben como tales. En consecuencia --a menos que una clase social o una secta religiosa coincidan cabalmente con una etnia--, no existe la posibilidad de que se pretendan objetivos de autonomía, de independencia o de separación de estos sectores respecto a la sociedad nacional, como si puede ocurrir cuando se trata de etnias.

II. 2. 3. La cultura

Finalmente, en el caso de las etnias se encuentra presente una tradición cultural distintiva y común a los miembros de la etnia. Se trata de sistemas de símbolos que aluden a los valores, normas y costumbres con los que los grupos étnicos se distinguen entre sí y respecto a la cultura dominante de la sociedad nacional en la que se encuentran integrados. A diferencia de otro tipo de categorías de adscripción que también pueden haber desarrollado una cierta especialización cultural, como las élites que señala A. Cohen (*Op. Cit.*) o como las sectas religiosas, en las etnias puede encontrarse que el elemento cultural define un modo de vida particular que no remite sólo a alguno de sus aspectos sino a su totalidad. Esto es, la distinción cultural presente en las etnias no se ubica sólo, por ejemplo, en motivos de orden religioso o político, sino que también da sentido y coherencia a la etnia como entidad social distinta y permite su continuidad histórica. No se trata, en síntesis, de que la diferenciación cultural de las etnias comprenda sólo una parte del mundo de vida de sus miembros, sin más bien, lo conforma en su totalidad⁶.

⁶. Por su complejidad, este aspecto será desarrollado en el capítulo siguiente. Sin embargo, me interesa destacar ahora que al referirme a la diferenciación cultural como un elemento que integra la totalidad del mundo de vida, sólo estoy suponiendo en los elementos a partir de los cuales se otorga un significado especial a las cosas; no quiero decir que la diferenciación cultural presente en las etnias presuponga que el conjunto de prácticas o de objetos de diferente tipo tengan que ser, forzosamente, distintos de los que se encuentran en otras etnias.

Así, la historicidad, el carácter societal y cultura, son los elementos a partir de los cuales podemos empezar a distinguir la especificidad de las etnias como categorías de adscripción de otro tipo de formaciones grupales que, como las clases, las élites, las agrupaciones profesionales o los grupos de interés, son también categorías de adscripción. En síntesis, especificidad de las etnias radica en que son formaciones sociales diferenciadas culturalmente de otras del mismo tipo, su organización social remite a elementos de carácter societal real o virtual y, aunque preceden históricamente al surgimiento de los estados territoriales, su problemática sólo cobra relevancia en relación con la estructura y con las políticas de éstos.

II. 3. Las etnias

La definición anterior, sin embargo, no agota las características del fenómeno --o de los fenómenos-- étnicos, ni la especificidad de las etnias, sólo permite distinguir las, en una primera instancia, de otras formas de agrupación que también tienen la característica de ser categorías de adscripción. Quedan sin resolver, sin embargo, otros elementos a partir de los cuales se puede lograr una mejor caracterización del fenómeno étnico. En particular, se trata de adentrarnos en los elementos por medio de los cuales podemos distinguir a las etnias no de otras formas de adscripción categorial, sino entre ellas mismas.

Para ello, vamos a tocar, brevemente, una discusión que ha estado presente cuando se trata de definir a las etnias, en particular, en relación con los atributos o con las características que las distinguen. Tal discusión se refiere a si tal definición debe hacerse en términos objetivos o subjetivos. En la actualidad, según lo señala Anya Peterson (1982), existe un cierto consenso en que las definiciones de este tipo de agrupaciones no pueden basarse de manera exclusiva en uno u otro criterio. Sin embargo, no se trata como lo señala la autora, de que en la definición de lo étnico se haya superado este problema estableciendo definiciones en las que se combinen estos dos aspectos. El asunto, más bien, es que todo elemento objetivo pasa siempre por la subjetividad, constituye el referente empírico a partir del cual se establece una elaboración por parte de los sujetos. Los criterios objetivos son los rasgos o atributos por medio de los cuales

una etnia puede ser reconocida como distinta de otras. Se destacan aquí, entre otros, el territorio, la religión, el lenguaje, y la raza, además de otras manifestaciones conductuales y simbólicas que remiten a rasgos culturales que, además de ser compartidos por los miembros de la etnia en cuestión, la distinguen de otras y pueden ser empíricamente verificables.

Así, la definición de nación que ofrece Stalin (1976:26) es un ejemplo de la predominancia de los criterios objetivos:

Nación es una comunidad estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada en la definición de cultura.

Definiciones de este tipo se encuentran cuando se define a lo étnico principalmente por la existencia de la lengua, del territorio, de la raza, de la religión, de las costumbres, o de una historia común, etc. Aunque se trata de atributos que por lo general se encuentran presentes en el fenómeno étnico, estos no permiten distinguir a una etnia de otra. Así, podemos tomar algunos ejemplos de los yaquis y de los mayos y encontrar que tales criterios, por sí mismos, no son suficientes para establecer una diferenciación étnica entre ellos. Destaca así el hecho de que ambos hablen una misma lengua y que tengan un mismo origen racial, el que posean una religión y costumbres semejantes, etc, no los hace una misma etnia. En el caso de los mayos, además, el elemento territorial tal y como se manifiesta en la actualidad, es muy vago como atributo de este tipo, pues es compartido con sectores no indios. Como los anteriores, pueden encontrarse un sinnúmero de ejemplos que contradicen las definiciones de carácter objetivo. Esto, sin embargo, no supone que en lo étnico no intervengan atributos de carácter objetivo. Como hemos visto en párrafos anteriores, algunos de ellos son básicos para mostrar, por ejemplo, la especificidad de lo étnico respecto a otras formaciones en las que existe adscripción categorial. Y también los atributos de carácter objetivo son válidos, como se verá, para diferenciar a las etnias entre sí, aunque ello requiere de que sean tomados como referentes para la elaboración subjetiva de quienes tratan de establecer las diferencias étnicas.

Los factores de carácter subjetivo remiten, como lo señala Stavenhagen a:

...la conciencia individual de pertenencia e identificación con el grupo (identidad), la internalización de los valores y símbolos compartidos con otros miembros del grupo, y las creencias comunes relativas a los orígenes, las características, la especificidad y el destino del grupo. La conciencia puede ser interna o externa (cuando otros tienen conciencia de la existencia de un grupo étnico aún cuando éste no esté cristalizado como tal).

Estos elementos de carácter subjetivo aluden a la forma en que se manifiesta la identidad de los grupos étnicos, a los procesos por los cuales se delimitan las fronteras de lo que es propio y de lo que es ajeno a la etnia.

En el artículo antes citado Parsons intenta establecer una caracterización teórica de los componentes societales de los grupos étnicos. Su preocupación, al respecto, se ubica en el afán por distinguir a los "grupos étnicos" de las clases sociales o de las agrupaciones profesionales. Y no obstante que alude al elemento organizativo según el cual, como vimos, los grupos étnicos se corresponden con entidades de carácter societal, el punto central para él, es que los grupos étnicos no pueden definirse, exclusivamente, por criterios objetivos. Más bien, en este aspecto comparte con Max Weber una posición según la cual los grupos étnicos son definidos con base en aspectos de índole subjetivos. El hecho de sentirse distintos de otros es más importante que los criterios objetivos. A partir de eso, observa que:

- sus miembros se definen por lo que son y no por lo que hacen.
- manifiestan un aspecto colectivo primario relativo a la identidad de un conjunto de personas, y no a algún aspecto particular de estas personas. Esto es, remiten a una cultura común.
- esta cultura común presenta rasgos de continuidad en el tiempo, mismos que suelen ser buscados en un pasado indefinido.

-sus miembros pertenecen a diferentes sexos y edades y entre ellos se incluyen también a los antepasados. Se trata, por consiguiente, de *grupos transgeneracionales*.

-sus miembros se reclutan por lo que son y no por lo que hacen, aunque poseen características de adhesión voluntaria y con frecuencia está presente alguna forma de contrato social.

Sin embargo, aún cuando es importante ubicar la importancia de los atributos subjetivos en la definición de lo étnico, no debe olvidarse que estos suponen, en el caso de cualquier grupo, una relación con los atributos objetivos en tanto que éstos constituyen la base referencial. En consecuencia, aún cuando en un cierto nivel de análisis la dicotomía objetivo/subjetivo se desdibuje al considerar que no existe nada que sea realmente objetivo, esto es, que no pase por un proceso de internalización simbólica y por ende subjetiva, debe destacarse que la mera elaboración subjetiva resulta insuficiente cuando se carece de la base referencial. Esto es, no es suficiente que un individuo o un conjunto de individuos se definan como siendo algo, como una colectividad distinta de otras. Esto, aunque es necesario, no es suficiente, pues hace falta que tal colectividad exista y, en el caso de las etnias, es preciso que sus características objetivas correspondan a las del tipo general de las etnias. Así por ejemplo, cuando los miembros de un equipo deportivo se autodefinen y son definidos como yaquis o como mayos --como es el caso de los equipos de béisbol de las ciudades de Obregón y de Navojoa, en Sonora--, y aún cuando se atribuyan características como yaquis o como mayos, en realidad --u objetivamente, como se prefiera-- son individuos no indios que se adscriben y son adscritos a grupos que no poseen atributos basados en referentes étnicos, sino de equipos deportivos. Lo anterior, a pesar de su carácter evidente, debe ser destacado pues la mera definición subjetiva es insuficiente cuando se trata de caracterizar el tipo de grupo. En la delimitación de una etnia con respecto a otra, en consecuencia, debe existir, por lo tanto, una relación entre lo subjetivo y lo objetivo, de tal modo que, como lo señala Barth (1976:15),

Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de las diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas.

Lo anterior es cierto, en tanto que se parte de referentes objetivos para la delimitación del grupo, aun cuando sean los que los actores --miembros o no-- consideran que son los socialmente importantes, pues a partir de ellos se fijan los límites de un grupo respecto a otros. Sin embargo, cuando Barth señala que

Solamente los factores socialmente importantes pueden ser considerados diagnósticos para los miembros, no así las diferencias "objetivas" y manifiestas generadas por otros factores. Por distintos que puedan parecer tales miembros en su conducta manifiesta, si afirman que son A, en contraste con otra categoría análoga B, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como A's y no como B's; en otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los A.

no es sólo la subjetividad lo que importa, pues, en este caso, existen, por lo menos, dos grandes referentes objetivos: los grupos culturales A y B.

II. 3. 1. La viabilidad étnica

Existe, además, un ámbito en el cual los elementos objetivos adquieren una gran importancia. No se trata, en este caso, de la definición o de los límites de las etnias, sino de la caracterización y análisis de su viabilidad, del tipo de cohesión que puede esperarse en ellas, de sus posiciones de fuerza o debilidad en sus relaciones y en su competencia con otras etnias o con el estado nacional, e incluso del grado de "etnicidad", entendida como conciencia étnica --subjetiva. Como ejemplo de esto, pueden destacarse las proposiciones que establece Stavenhagen sobre la importancia como factores de viabilidad étnica de las lenguas vernáculas, de la religión, del territorio, de la organización social y de las características raciales⁷.

⁷. Las proposiciones son las siguientes:

-Las lenguas vernáculas constituyen ejes integradores de la identidad y marcadores de las diferencias étnicas. A mayor vitalidad lingüística corresponde también una mayor viabilidad étnica en lo político y en lo social.

Con ello, puede notarse que, en la creación de los límites o fronteras de las etnias, lo que cobra relevancia, indudablemente, son los elementos subjetivos, los que los actores consideran como los elementos más relevantes en la definición de su propio grupo. Sin embargo, cuando se trata de trabajar sobre casos étnicos concretos, es importante no perder de vista la enorme importancia que pueden tener los referentes objetivos para establecer, por parte del analista, un "diagnóstico" acerca de las características específicas del desarrollo de la etnia. Y en esto, el papel del analista es el de separar y posteriormente relacionar las opiniones o las concepciones que los miembros de la etnia, tienen sobre esos atributos, de las que él mismo ha obtenido con base en otras fuentes de información y con el uso de sus herramientas analíticas.

II. 3. 2. Etnias, grupos étnicos y comunidades étnicas

Dentro de los atributos de carácter objetivo, es preciso hacer otra distinción. Esta se refiere al carácter de la organización social de las etnias, por lo que debe precisarse si se trata de etnias con una conformación societal grupal real o virtual. Aún cuando el elemento societal al que se ha aludido antes puede ser virtual, el análisis de las manifestaciones étnicas concretas debe precisar las características de este elemento, tal y como se manifiesta en las distintas conformaciones étnicas. El no distinguir esto con claridad ha dado lugar para que de hecho, el concepto de "grupo étnico" se aplique de manera indistinta. Así, como lo han señalado Mackay y Lewins (1980), no siempre se puede distinguir con precisión si la referencia es hacia grupos

-Cuanto más imbricado se encuentra el factor religioso con los demás elementos de la vida social de un pueblo, mayor importancia tendrá la religión como factor determinante en la caracterización de una etnia.

-Cuanto mayor sea el vínculo con un territorio, más fuerte será la identidad étnica de un grupo.

-La organización social, como atributo de un grupo étnico, puede ser considerada como una variable que proporciona mayor o menos viabilidad al grupo y por lo tanto, puede influir en la supervivencia del mismo a lo largo del tiempo.

-Cuando dos poblaciones interactuantes se distinguen por sus características raciales, éstas deberán ser consideradas como atributos de diferenciación étnica. Por supuesto, no todas las diferencias étnicas son diferencias raciales, pero las distinciones étnicas tienden a ser más fuertes y más duraderas en la medida en que incluyen criterios raciales. (Stavenhagen, *Op. Cit.*: 57-61).

reales, categorías de personas o agregados de población. Los autores plantean que para hablar de grupo étnico, no es suficiente que un cierto número de personas posean rasgos étnicos comunes; es necesario que entre sus miembros se establezca un sistema de interacciones con base en un sentimiento de pertenencia generado a partir de tales rasgos. En consecuencia, la distinción más importante a la que apuntan las observaciones de Mackay y Lewins, se dirigen hacia la distinción entre *grupo étnico* y *categoría étnica*. Con una preocupación similar, Despres (1975), se reserva el uso del concepto de grupo étnico para las colectividades étnicas que, además de poseer fronteras y membrecía basadas en una identificación categorial, están políticamente organizadas; esto es, poseen formas internas de gobierno y relaciones al exterior que no se sustentan de manera individual sino grupal. Las colectividades étnicas que no cumplen con el requisito de la organización, son denominadas por Despres simplemente como *poblaciones étnicas*.

Los dos autores apuntan así hacia la caracterización del grupo étnico con base en elementos verificables. En un caso, es el sistema de interacciones, en el otro es la organización, pero ambos aluden a un elemento objetivo de *constitución grupal* imprescindible. Se trata, en consecuencia, de una caracterización de los *grupos étnicos en sentido estricto*.

De acuerdo con lo anterior, lo que intersea es entonces distinguir, de entre el conjunto etnias, a las que poseen características grupales. La idea a defender al respecto es que mientras que todo grupo étnico es una etnia, no todas las etnias se manifiestan como grupos étnicos (en sentido estricto). Estos últimos corresponden solamente a uno de los niveles en que una etnia puede manifestarse, otros pueden ser, para el caso que interesa en este trabajo, las poblaciones -o comunidades- étnicas.

Distinguir con claridad estos conceptos no es un mero prurito. En México, por ejemplo, tanto en el nivel académico como en el gubernamental, se maneja que existen poco mas de cincuenta "etnias" o "grupos étnicos". Sin embargo, muy pocos constituyen grupos reales. En

algunos casos los llamados grupos étnicos o etnias, sólo existen como comunidades dispersas e inconexas, sin una organización interna y con un sentido de adscripción meramente comunitario. Por otro lado, puede haber entidades étnicas realmente organizadas, con instituciones centrales y con un alto grado de cohesión interna y solidaridad entre los miembros. Así, la caracterización precisa del tipo de entidad étnica, es indispensable, entre otras cosas, para una correcta aplicación de políticas gubernamentales, para la comprensión de los diferentes tipos de movimientos políticos y sociales que los miembros de tales entidades realizan, o bien, en relación con el tema de este trabajo, las formas de identidad étnica pueden variar si se trata de un grupo étnico, o de una etnia.

Esta diferenciación conceptual permite captar con mayor precisión las características societales de los yaquis y de los mayos que ya se han ejemplificado en los capítulos precedentes. La importancia de esto se vincula, en primer lugar, con el tipo de acciones sociales que los miembros de cada una de estas etnias se encuentran en posibilidades de realizar. En ambos casos, nos encontramos con una identificación categorial que rige de manera decisiva el tipo y las características de sus acciones al interior y al exterior de sus categorías de adscripción. También en ambos casos el carácter societal de lo étnico está presente aunque se manifiesta de distinto modo. Entre los yaquis, como veremos, se trata de un carácter societal real, mientras que entre los mayos, este sólo se presenta como una remembranza, en el sentido de que algunos mayos señalan que alguna vez tuvieron tal conformación grupal (semejante a la de los yaquis). En otros sectores de mayos, esto se presenta más bien como una aspiración o como un proyecto (también según el modelo yaqui). Nos encontramos, pues que entre ellos está presente ese carácter societal, aunque de manera virtual.

En cuanto al tipo de interacciones internas, existe una mayor "protección" hacia los miembros adscritos a la categoría étnica. Los yaquis --en este caso los yaquis asentados en el territorio tradicional de Sonora-- pueden vivir de acuerdo a sus expectativas culturales sin la necesidad de salir de su territorio a buscar trabajo y, por consiguiente sin enfrentarse a la

discriminación que existe hacia los indios. Están también protegidos de las leyes estatales y nacionales, pues, por regla general --y ocasionalmente aunque se trate de delitos mayores como crímenes o narcotráfico-- los infractores son juzgados o atendidos, en primera instancia, por su propio sistema judicial. Todo esto permite que para los yaquis, su membrecía sea altamente estimada y dejar de ser yaqui se considere no sólo poco conveniente, sino más bien una pérdida grave.

La ausencia de la organización centralizada, en el caso de los mayos, significa que aunque también es la adscripción a la categoría étnica la que rige sus interacciones, éstas se llevan a cabo con una gran desventaja. Se encuentran sujetos a una fuerte discriminación económica, política y cultural que repercute no sólo en el nivel de vida, sino también en el hecho de que el valor de la membrecía étnica sea menor para algunos sectores de mayos. Como lo veremos en los siguientes capítulos, esto es decisivo para que o bien, en ciertas circunstancias los símbolos de esa membrecía tiendan a ocultarse cuando los mayos se encuentran ante no indios, o bien para que se produzcan cambios de identidad.

Por otra parte, y esto está íntimamente vinculado con lo señalado antes, la presencia o ausencia de una organización centralizada, delimita el modo de integración a la sociedad regional, pues en un caso, la organización se convierte en un mecanismo de poder que beneficia a sus miembros, en tanto que pueden competir regional y nacionalmente como integrantes de un grupo sólidamente establecido. La ausencia de la organización, da pie para que los grupos de negociación sean más débiles heterogéneos y poco duraderos, con los consecuentes resultados de debilidad política.

II. 3. 3. La conciencia étnica

Uno de los problemas centrales de esta investigación remite la posibilidad o a la imposibilidad de que los miembros de las categorías étnicas puedan realizar acciones comunes de acuerdo con proyectos definidos colectivamente y con base en elementos vinculados a su membrecía étnica.

Ubicándonos en el caso de la comparación entre los yaquis y los mayos, es preciso analizar la relación entre sus formas de organización social, con el tipo de acciones colectivas desarrollan los miembros de cada una de estas etnias. Sin embargo, para abordar con mayor sistematicidad este problema, y para ubicarnos posteriormente en el caso de los yaquis y de los mayos, se requiere, de acuerdo con Brass (1985), tomar en cuenta los elementos que entran en juego en el surgimiento de actores colectivos con una conciencia étnica. Esto, planteado en un vocabulario marxista, se asemeja a la cuestión del proceso de surgimiento de una "conciencia para sí", aunque Brass define este proceso como el proceso de formación de una identidad étnica⁸.

El proceso de formación de la conciencia étnica, de según Brass, pasa necesariamente por tres tipos de "enfrentamientos". Estos no son mutuamente excluyentes y pueden aparecer entremezclados de acuerdo con los contextos particulares en los que se presentan. El primer enfrentamiento ocurre dentro del mismo grupo y se relaciona con el control de los recursos internos, tanto los materiales como los simbólicos; se relaciona así mismo con la definición de las fronteras del grupo y con las reglas para definir quién es o no es miembro. El segundo se vincula con la competencia interétnica por los derechos, privilegios y recursos disponibles. Finalmente, el tercero lo plantea como inherente a la relación entre el estado y a los grupos étnicos.

Para una mejor comprensión de tales enfrentamientos, Brass propone una caracterización del estado y de las etnias --"grupos étnicos" según Brass--, basada en las siguientes premisas:

1. En relación con las etnias, deben precisarse sus características en relación con otras formaciones grupales, en particular, con las clases sociales y con los grupos de interés. Por otra

⁸. Brass (1985:49), define "grupo étnico", retomando "su acepción más común y genérica, y no en el sentido de una entidad concreta". Así mismo, el proceso de formación de la identidad étnica se define como "un movimiento desde una categoría étnica hacia una comunidad étnica, desde una agrupación de gentes sólo distinguible objetivamente, hacia la formación subjetiva de la conciencia social".

parte, las etnias no se encuentran constituidas por una realidad única sino por una multiplicidad de dimensiones; se constituyen mediante una forma de membrecía que debe ser analizada a partir de sus características subjetivas y de sus elementos objetivos. Finalmente, una propuesta para su análisis es que debe partirse de la existencia de subgrupos al interior de la etnia, algunos con intereses de clase diferenciados; además debe tomarse en cuenta la presencia de relaciones de poder para defender los intereses de cada subgrupo dentro y al exterior de las fronteras étnicas. Al respecto señala que la existencia de una identidad étnica extensa, esto es, que sea reconocida como tal por el conjunto de la etnia, es más bien un hecho raro. Según Brass, esto únicamente puede tener lugar en una situación de fuerte movilización étnica en la cual las diferencias internas se obstruyen sólo temporalmente.

2. El estado no es simplemente un instrumento de confrontación política, un espacio en el cual se enfrentan los grupos y compiten entre sí. Es más bien un instrumento de dominación política que favorece a una clase social --la cual puede coincidir con un grupo étnico. Sin embargo, el estado es una entidad relativamente autónoma que tiende a favorecer a algunas clases o grupos étnicos sólo bajo ciertas condiciones. Lo anterior no implica que el estado asuma siempre y en todo lugar una posición favorable a algunos de los grupos en conflicto, aunque con frecuencia así lo haga. Tampoco, el señalamiento de la autonomía relativa del estado significa rechazar para siempre lo contrario. La tarea consiste, más bien, que en los estudios concretos sobre la relación entre los grupos étnicos y el estado se pueda determinar cómo se distribuyen, en cada caso, los recursos y los privilegios entre las distintas categorías étnicas. Al respecto, un elemento importante se centra en la cuestión de indagar el papel que tienen las élites o los liderazgos étnicos en sus relaciones con el estado.

II. 4. Organización social

Por lo que se ha sugerido hasta ahora, los yaquis y los mayos poseen niveles de organización social y recursos organizativos muy distintos. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que las relaciones de los yaquis y de los mayos hacia el exterior de sus fronteras étnicas

presenten un carácter muy distinto. En un primer nivel las interacciones entre los yaquis o los mayos con individuos o con instituciones externas a su etnia se desarrollan a partir del reconocimiento mutuo de identidades distintas, mismas que se muestran mediante una gran diversidad de signos y símbolos de adscripción. Esto, de alguna manera determina el escenario y algunas de las características de la forma en que se efectuará la interacción. Pero a otro nivel, cuando se trata de negociar asuntos de interés colectivo con individuos, con grupos de poder o con instituciones externas, es importante observar si tales interacciones son realizadas bajo alguna forma de representatividad étnica. Esto es, si las negociaciones se realizan individualmente o a nivel grupal, y en este último caso, de que tipo de grupo se trata. Los yaquis, en este nivel de interacciones, nunca negocian ni a título personal, ni en agrupaciones en las que participen miembros externos a la etnia ni tampoco, por lo común, mediante agrupaciones formadas coyunturalmente. Poseen un sistema institucionalizado para tratar, como grupo, asuntos de interés colectivo, y este sistema involucra a todos los yaquis de los diferentes pueblos asentados en el territorio tradicional. Los mayos, por su parte, carecen de formas de organización, de autoridad e incluso de representación para el conjunto de los la población que se define como perteneciente a esta etnia o bien, en la mayoría de los casos, para quienes están adscritos a los centros ceremoniales.

II. 4. 1. La organización yaqui

Los yaquis se encuentran asentados en un territorio que poseen bajo una forma de propiedad comunal en la que teóricamente todos los yaquis, sólo por el mero hecho de serlo, pueden aspirar al usufructo de una parte de las tierras comunales. Dentro de este territorio, los miembros de la colectividad étnica en cuestión son, por lo menos formalmente, autónomos. Esto significa que tanto en el nivel de sus relaciones internas como las que establecen hacia el exterior de la colectividad se toman decisiones como grupo. Las voluntades personales o las de pequeñas facciones grupales, para convertirse en acciones efectivas, deben de contar con el consenso de la colectividad yaqui. Así, las opiniones, las disidencias y los alegatos de carácter individual son dirimidos en un colectivo hasta llegar a acuerdos comunes. Hay, pues, una forma de gobierno

yaqui en la cual impera una tradición de colectividad y en la cual, consecuentemente, los representantes de las distintas instituciones de gobierno no son, de ninguna manera autónomos, sino sólo los ejecutores de una voluntad colectiva.

En lo que respecta al sistema de interacciones sociales internas de los yaquis debe destacarse que éstas se regulan por una forma de gobierno y de autoridad tradicional que involucra a todos los pueblos y a sus residentes. La estructura política de la organización yaqui descansa, como hemos visto, en los ocho pueblos y en la autonomía relativa de cada uno de ellos para cuestiones internas.

Para que las afirmaciones anteriores queden más claras, me parece que es preciso describir con la mayor precisión posible las diferentes instancias de autoridad y gobierno tradicional yaqui y señalar, con ejemplos, sus ámbitos de operatividad e influencia.

En principio, debe destacarse que el gobierno tradicional de los yaquis es un complejo conjunto de instancias civiles, militares y religiosas, cuya funciones, en términos generales se centran en los siguientes aspectos: en primer lugar, destaca la obligación de las autoridades por hacer cumplir la ley. Esto, dado que no existe una legislación objetivada mediante la escritura, está vinculado directamente con la tradición oral acerca de los derechos y de las obligaciones de los yaquis para con su grupo y hacia el exterior de su colectividad. De alguna manera, puede decirse que el gobierno se efectúa en pleno acuerdo con lo que ellos conciben que es su tradición, pero debe destacarse, en el mismo plano de importancia, que existen casos imprevistos para los cuales tienen un carácter legislativo (aunque debe destacarse aquí la importancia que en las acciones de este tipo tienen las instancias de discusión pública para llegar a algún acuerdo o bien para la misma interpretación de la tradición). En este mismo conjunto, aún cuando existen organismos específicos para ellos, aparecen también las funciones de tipo judicial, cuando se trata de establecer acciones de castigo para quienes no se conducen de acuerdo a lo que está sancionado por la tradición o por los dictados de sus asambleas de gobierno.

Así, es en el conjunto de las autoridades tradicionales de los yaquis, designadas genéricamente como *ya'uram*, donde recaen las funciones ejecutivas, legislativas y judiciales. Sin embargo, existe una especificidad en relación con los ámbitos de acción y de operación de cada una de las seis instituciones tradicionales de gobierno. El sistema tradicional de gobierno yaqui se conforma por una instancia civil, otra de carácter militar, otra ligada al culto religioso en general y, finalmente, por la costumbre o *kohtumbre*. Esta última también es de carácter religioso, y durante la Cuaresma y la Semana Santa, asume el conjunto de funciones de las instituciones anteriores. Por otra parte, con excepción del período ritual antes descrito, cuentan con una asamblea general exclusiva para cada pueblo, la *comunila*, donde se realizan las discusiones y se toman las decisiones consideradas como más importantes y no operativas; finalmente, se encuentra una asamblea que, aunque es del mismo tipo de la anterior, incumbe a la totalidad de los pueblos yaquis cuando se trata de asuntos de interés general para todos los yaquis. No obstante, debe subrayarse que con excepción de esta última instancia de gobierno, cada uno de los ocho pueblos yaquis posee una estructura de autoridad y de gobierno tradicional similar y exclusiva.

yos.

La instancia de gobierno civil, o civil *ya'ura*, está conformada básicamente, por dos instituciones. Una es temporal y debe ser electa cada año, y la otra es de carácter permanente. La primera se integra por cinco gobernadores ordenados jerárquicamente de la siguiente manera: primer gobernador o *Kobaná'u yo'owe*, segundo gobernador o *kobaná'u*, tercer gobernador o *kapitá*, cuarto gobernador o *komandate*, y quinto gobernador o *alawasi*. La segunda es una especie de consejo de ancianos, los *yo'owem* o mayores, a cuya cabeza se encuentra el pueblo mayor o *pueblo yo'owe*. Además, al servicio de los gobernadores se encuentra el secretario, que también tiene carácter permanente.

Los gobernadores, como se señaló, son elegidos cada año y se escogen entre las personas que muestran una mayor participación en los asuntos políticos y religiosos de los yaquis. El

maestro de la iglesia es quien se encarga de proponerlos a una asamblea que se realiza, invariablemente, durante el mes de diciembre, en las fiestas de la Virgen de Guadalupe. Una vez electos, comienzan su ejercicio hasta el seis de enero siguiente. Por lo general, los gobernadores, además de prestigio, obtienen un conjunto de responsabilidades que los obligan a dejar sus actividades económicas durante el año que dura el cargo. Por esta razón, es frecuente que algunos rechacen el ofrecimiento que les hace el maestro de la iglesia. Sin embargo, dado que existen facciones internas, los gobernadores obtienen un grado de poder que se manifiesta, en principio, como un mayor respeto a sus opiniones. Así, en sus discusiones comunitarias pueden apoyar a alguna de las facciones internas a los yaquis. Este es así una de las más importantes motivos por los que el cargo de gobernador es procurado, aunque el deseo por obtenerlo no es algo que deba manifestarse públicamente.

Las funciones de los gobernadores son de carácter ejecutivo y administrativo de los mandatos de las asambleas de los pueblos. Se encargan de vigilar el orden interno (esta función recae principalmente en el quinto gobernador o *alawasi*) y de establecer las relaciones tanto con los individuos como con las instituciones externas a los yaquis. Aunque el primer gobernador tiene funciones similares a los restantes, es él quien aparece como el representante más visible de la autoridad civil y debe aparecer en todos los actos públicos. El intermediario entre los gobernadores y las instituciones exteriores a los yaquis es el secretario, quien además debe llevar un registro de las acciones realizadas y de los dictados de la *comunila*.

Dentro de los cargos permanentes de la estructura de gobierno civil, se encuentran los pueblos mayores o *pueblo yo'owem*. Se trata de una institución conformada por las personas de mayor edad en los pueblos, generalmente por quienes en su juventud fueron gobernadores. A la cabeza de ellos se encuentra el pueblo mayor o *pueblo yo'owe*, designado por el conjunto de los pueblos mayores. Esta es una de las instituciones que goza de mayor prestigio, pues sus miembros son los depositarios de las tradiciones y quienes, con su consejo permanente a los gobernadores y a los asistentes a la *comunila*, se encargan de hacerlas vigentes.

Las *autoridades militares* forman una estructura paralela que se encarga de ayudar a los gobernadores a mantener el orden dentro de los pueblos. Al parecer, sus funciones originales estaban relacionadas con la defensa militar de los pueblos y del territorio yaqui, pues eran los encargados de la organización de la guerra y de las acciones punitivas en contra de los no indios. Se trata de una organización que formalmente se asemeja a la de un batallón militar (*alpées*, *kapitá*, *tampaleo*, *teniente*, *sargento*, *cabo* y *sontaom*) pero que en la actualidad conforman, de alguna manera, el poder judicial. No obstante, además, tienen un conjunto de funciones específicas muy ligadas a las ceremonias religiosas, especialmente las que se realizan en honor de la Virgen de Guadalupe, de la cual son una cofradía⁹. Los individuos que se integran a esta institución lo hacen, generalmente, como promesa a la Virgen de Guadalupe a cambio de salud para ellos o para sus parientes próximos.

Esta sociedad militar se encuentra presente en todas las ceremonias civiles, políticas y religiosas y cuidan de que se realicen según el orden prescrito por la tradición. En ellos sobresalen el *alpées* con su estandarte, y el *tampalero* que al tocar su tambor otorga un carácter militar a los distintos ceremoniales, al anunciar que van a dar principio, al acompañarlas y al señalar su conclusión.

Las *autoridades religiosas* conforman un sistema de autoridad para todos los asuntos relacionados con el culto. En ellas se da cabida a las mujeres, las "tenanches" o *kiyótím* quienes ayudan a los maestros y a los sacristanes en las labores vinculadas a las iglesias, sobre todo en lo que respecta al cuidado, limpieza, vestido y transportación de las imágenes femeninas; también hay mujeres que fungen como "cantoras, que acompañan a los maestros en los diferentes actos religiosos. A la cabeza de las autoridades religiosas se encuentra el maestro *yo'owe*, o maestro principal, quien en ocasiones es apoyado por otros maestros más jóvenes. Sus

⁹. Recuérdese, que en las guerras yaquis de la década de los veinte del siglo pasado, uno de sus emblemas de lucha era la imagen de guadalupana, por lo que la asociación de la institución militar con esta imagen debe datar de muchos años antes de esas rebeliones.

funciones formales son los de dirigir, como sacerdotes, las principales ceremonias de carácter religioso que se realizan dentro y fuera de la iglesia (auxiliar a los moribundos, rezar en los funerales y en los responsos a los muertos). Sin embargo, no pueden oficiarse misa ni otorgar ningún sacramento¹⁰. Les acompañan el sacristán o *temastimol*, quien también puede tener uno o varios ayudantes, los *temastim*. Las funciones de los sacristanes son las de mantener en orden la iglesia, dirigir su arreglo, limpieza, pintura y reparaciones. El sacristán principal, además, funge como tesorero.

Los maestros, desempeñan la mayor parte de sus actividades religiosas acompañados por las "cantoras" o *kopariam*, quienes cantan por lo general en latín, aunque en ocasiones también lo hacen en yaqui y en castellano. Otro de los cargos religiosos fundamentales es el de gobernador de la iglesia o *tiopokobaná'u* (de *tiopo* = templo y *kobaná'u* = gobernador), quien se encarga de organizar a las cofradías religiosas de los matachines y de los fiesteros. Además, la costumbre o *kohtumbre*, que presenta una estructura de tipo castrense, es la organización que asume el poder civil y militar durante la Cuaresma y la Semana Santa¹¹.

La comprensión de las estructuras de autoridad y de gobierno antes descritas, sería incompleta si no se presta importancia a la *comunila* (de comunidad). Esta instancia es la que tiene los poderes más amplios en cuanto a la determinación de las acciones de todo tipo, pues de una manera clara, las instancias de gobierno civil, militar y religioso se sujetan a las

¹⁰. Al parecer, según lo reporta Beals (1945:109), las funciones de los maestros eran realizadas por una organización de ancianos que ya para los años treinta no existía o por lo menos no era visible: los *susuákamem*, (la traducción de esta palabra se relaciona con sabiduría). Los miembros de esta organización eran ancianos que sólo hablaban en su lengua nativa y que no habían salido de las comunidades. Tenían un gran poder moral sobre los yaquis pues eran los depositarios de las tradiciones religiosas y se encargaban, además de contar historias y leyendas yaquis a los niños, de designar o de proponer al los miembros del conjunto de sistema de cargos civiles, políticos y religiosos.

¹¹. La descripción de estas tres organizaciones se realizará en el siguiente capítulo, en el apartado relativo a las ceremonias religiosas.

decisiones allí tomadas. En la *comunila*, o asamblea comunal, se dirimen todos los asuntos relacionados con las relaciones internas entre los yaquis, sobre todo los que presentan grados de conflicto o de decisión que no pueden ser asumidas cabalmente -pues no son de carácter rutinario- por los gobernadores ni por los pueblos mayores. Así mismo, en la *comunila* se tratan los asuntos relacionados con las relaciones hacia el exterior de la etnia, y que por su carácter coyuntural o poco común no deben ser producto de una decisión de rutina.

La *comunila* o asamblea comunal se realiza por lo común en un espacio exclusivo. Este se ubica en el extremo opuesto a la iglesia dentro del centro ceremonial de cada uno de los pueblos, frente al llano o explanada en el que se realizan las procesiones religiosas. La forma es la de una ramada, una construcción rústica sin paredes, con techo de varas y hierbas secas que se sostiene por horcones. Al lado del espacio de la *comunila* algunos pueblos tienen una oficina donde se archivan los asuntos relativos al pueblo.

En cada uno de los ocho pueblos la asamblea comunal se realiza los domingos, alrededor del medio día y después de que se realizaron los oficios en la iglesia y la procesión religiosa o conti. En la *comunila* se reúnen todas las personas que tienen algún cargo civil, religioso o político y también asisten hombres y mujeres de la comunidad interesados en los problemas que se van a discutir. Todos tienen derecho a ser escuchados y a votar. Sin embargo, tienen más peso las opiniones de los pueblos mayores, de los maestros, de los gobernadores y de las personas que desempeñan o que han desempeñado alguno de los cargos civiles, políticos o religiosos. En la asamblea comunal se tratan, en primer lugar, asuntos relacionados con la vida económica política y religiosa internas a la comunidad. La realización de mejoras a la iglesia, el otorgamiento de terrenos para que alguna nueva familia yaqui construya su casa, problemas relacionados con las labores agrícolas, etc. Pero también se discuten asuntos que tienen que ver con el conjunto de los pueblos yaquis. En este caso, las discusiones se realizan con el fin de llegar a un consenso, la opinión del pueblo que será llevada a la asamblea comunal de los ocho pueblos.

La *comunila* de los ocho pueblos se realiza casi siempre en VÍcam Pueblo, aunque también se lleva a cabo en Pótam, la cabecera política y la segunda cabecera, respectivamente. En esta instancia, que siempre supone la anterior, se discuten, como se ha sugerido, problemas que afectan al conjunto de los pueblos yaquis, sobre todo los relacionados con los límites de su territorio comunal, por ejemplo en los casos que existe alguna invasión por parte de ejidatarios no indios o de aspirantes a serlo, o bien, cuando se trata de la defensa de los límites sancionados por el gobierno del General Lázaro Cárdenas y cuya interpretación ha causado problemas permanentes; además, se toman decisiones acerca de las acciones a seguir -generalmente asuntos para negociar con las instituciones de los gobiernos estatal y federal- sobre demandas concretas de los ocho pueblos. Pueden destacarse así, los proyectos de la federación para la construcción, dentro del territorio yaqui, tanto de carreteras federales, como de ductos para electricidad, teléfono, gas o agua potable. En estos casos, presentados repetidamente desde los años veinte de este siglo, los yaquis han tenido que llegar a un acuerdo común, a veces después de dos o tres años de discusión, para que se pueda otorgar el permiso. Este, no obstante, siempre es negociado y los yaquis han obtenido a cambio ciertos beneficios por parte de los gobiernos estatales y federales.

Un ejemplo: en los últimos años, se solicitó autorización a los yaquis para que por su territorio pudiera pasar un acueducto. Este, con aguas de la presa, beneficiaría al complejo turístico de San Carlos. Los yaquis, después de más de dos años de discusión, dieron su consentimiento a cambio de que las comunidades yaquis carentes de agua potable pudieran obtener ese servicio. Paralelamente, la ampliación de la carretera de dos a cuatro carriles, generó una larga negociación en la que los yaquis consiguieron, entre otras cosas, la construcción de una red interna de carreteras pavimentadas para comunicar entre sí a todos los pueblos yaquis. Adicionalmente, según se me informó en la región, los yaquis querían la instalación de una caseta de cobro cuyos ingresos deberían ser únicamente para los yaquis. Después de una prolongada negociación, consiguieron al parecer un treinta por ciento de las

cuotas de las únicas dos casetas de cobro que existen en Sonora -que son libramientos de las ciudades de Guaymas y de Magdalena.

La organización yaqui no consiste sólo en el sistema de cargos, pues éste aunque tiene una gran importancia en la ejecución de las actividades políticas y religiosas, dependen de las asambleas comunales antes mencionadas. En general, puede decirse que la sociedad yaqui presenta un nivel de organización que hace participar, por lo menos de manera temporal, a todos sus miembros, incluyendo a los niños que se integran a las cofradías religiosas que serán descritas en el siguiente capítulo. En la organización yaqui, vista como conjunto, todos los yaquis ocupan una posición determinada, con obligaciones y con tareas bien determinadas. Además, como hemos visto, las decisiones nunca presentan un carácter individual ni faccional, aunque los individuos o las facciones puedan tener opiniones de gran influencia.

II. 4. 2. La organización mayo

En la actualidad existe entre algunos sectores de mayos, una especie de añoranza. El ejemplo de la organización y del sistema de autoridad yaqui, aparece como algo que antaño se tenía pero que ahora se ha perdido. Hay algunos grupos o individuos que, por lo menos a nivel de opinión y de deseos, tratan de o bien de recuperar su sistema de organización, como el de los yaquis, o bien de construirlo según el modelo yaqui. Sin embargo, mi posición es que, aún cuando esto pueda lograrse, tiene poco que ver con la organización que los mayos han tenido a lo largo de su historia¹².

Política y administrativamente, tanto los mayos de Sonora como los de Sinaloa están sujetos a instancias de gobierno municipales. Aunque algunas de sus instituciones y cargos de gobierno tradicional se asemejan nominalmente a los yaquis, tienen funciones limitadas, pues los gobernadores mayos sólo se encargan de organizar y vigilar el desarrollo de las actividades

¹². Ver capítulo anterior.

religiosas, y en ocasiones sirven como árbitros en algunas rencillas internas de poca importancia. Finalmente, sobre todo en las comunidades mayos de Sinaloa, los gobernadores, son también gestores de sus pueblos ante diferentes instituciones gubernamentales. En Sinaloa, esta estructura de gobierno ha sido la base para que se realicen intentos de organización tendientes a unificar a la población mayo. Este es el caso de la Federación Independiente de Comunidades Indígenas Mayo (Zazueta, 1980). Sin embargo este organismo tuvo corta vida y no logró los objetivos de unificación planteados originalmente.

En el caso de los mayos de Sonora, el Instituto Nacional Indigenista (INI) y, al parecer la presidencia municipal de Etchojoa reconocía a un gobernador de los mayos. Esta persona, que ocupa el cargo de gobernador del centro ceremonial de Etchojoa, es un anciano que goza de un gran prestigio en las comunidades adscritas a su centro, e incluso en algunas que pertenecen a otros. Sin embargo, por las quejas de mayos de otras comunidades, puede notarse que el gobernador en cuestión no tiene ninguna influencia ni autoridad fuera de su jurisdicción religiosa. No se le reconoce como gobernador del conjunto de los mayos de Sonora, por que, según se me informó, su nombramiento como gobernador mayo fue resultado de una maniobra política del INI -que también tiene un Centro Coordinador en el pueblo de Etchojoa- para manipular a los mayos, al parecer abusando de la buena fe de la persona en cuestión, y beneficiando sólo a los mayos de los lugares aledaños a Etchojoa, especialmente a quienes están de acuerdo con la política de ese instituto federal.

De cualquier manera, es preciso señalar que si pudiera hablarse de una estructura política para los mayos, esta se sustentaría en los centros ceremoniales. Estos, como en el caso de los pueblos yaquis, fueron los pueblos de misión fundados por los jesuitas en el siglo XVII. Ahora se caracterizan por ser comunidades más grandes que las vecinas, por contar con servicios religiosos como la iglesia, el cementerio, y, sobre todo, por ser el lugar donde se celebran las ceremonias religiosas más importantes. Cada uno constituye el centro que aglutina a las de poblaciones más cercanas y que carecen de los servicios antes señalados. Al parecer, todavía en

las primeras décadas de el presente siglo, había tantos centros ceremoniales como pueblos fundados por los jesuitas. En la actualidad, el desarrollo de la agricultura moderna en la región ha hecho crecer antiguas rancherías y ha creado nuevos asentamientos. Con esto, el número de centros ceremoniales ha aumentado considerablemente¹³.

Las relaciones internas entre los mayos se desarrollan con base en su membrecía a las comunidades adscritas a un centro ceremonial y básicamente, son fuertemente impulsadas por factores de tipo religioso; y aunque es frecuente que dos o más centros ceremoniales estén organizados entre sí para realizar conjuntamente visitas de carácter religioso, esto no incluye a todos los centros ceremoniales. Finalmente, debo señalar que la norma es que al centro ceremonial deben asistir los individuos mayos que por nacimiento o por residencia están adscritos. Sin embargo algunos centros ceremoniales se han convertido en puntos de peregrinación a los que acuden mayos adscritos a otros centros ceremoniales, aunque lo hacen a título personal o familiar para cumplir con alguna promesa ofrecida al Santo Patrón.

De lo antes dicho se desprende, en primer lugar, que los mayos carecen de una organización central que los aglutine como conjunto. Carecen también de instituciones exclusivas -esto es sólo para los mayos- de gobierno y de autoridad interna. Y un poco a manera de resumen puede decirse que los sistemas de cargos varían según el la comunidad o centro ceremonial de que se trate; incluso es muy probable que exista una fuerte confusión en relación con las funciones de los gobernadores mayos respecto a los gobernadores yaquis. Recuérdese que en líneas anteriores se mencionó que los yaquis poseen un sistema de gobierno civil conformado por gobernadores (*kobanár'um*) y, en el orden religioso aparece un cargo denominado gobernador de la iglesia, el (*tiopokobanár'u*). Por las funciones actuales de muchos de los gobernadores mayos en Sonora, y de acuerdo con los puntos en los que se focaliza el interés y las acciones de los de Sinaloa -aún después de su refuncionalización a cargo

¹³. En esta parte se incluirá un cuadro en el que se muestra la aparición de centros ceremoniales en el transcurso de este siglo.

de los funcionarios del INI- es muy probable que los actuales gobernadores mayos sean una evolución particular de los gobernadores de la iglesia presentes entre los yaquis.

Lo que a mi juicio debe destacarse es que la imagen de una organización mayo semejante a la de los yaquis es, lo más probable, sólo parte de una mitología que intenta explicar su supuesta desaparición. Para argumentar esto deben recordarse varias cosas que ya han sido expuestas: respecto a la existencia de una organización central para los mayos, basta remontarnos a la época de la llegada de los españoles. En el período de conquista, en la región ocupada por los mayos actuales -que como hemos sugerido comprende el territorio de muchos grupos cahitas y no cahitas- no hubo nunca una respuesta organizada de tipo tribal que aglutinase a las comunidades mayos en su conjunto. Al parecer, ni siquiera en la región habitada exclusivamente por los mayos originarios -los mayos de Sonora asentados alrededor del río que lleva su nombre- no hubo ningún indicio de que tal organización estuviese presente. La misma idea del territorio mayo, como se verá en el capítulo final, remite en la actualidad a los dominios de los pueblos tradicionales mayos de Sonora¹⁴.

El sistema de organización de cada uno de los pueblos mayos tradicionales, por otra parte, en la actualidad está directamente relacionado con asuntos de tipo religioso. En los años veintes, según lo reporta Beals, la situación en algunas comunidades mayos de Sonora era muy semejante a la actual. Sin embargo, preocupado por indagar más acerca de la organización política anterior, Beals (Loc. cit.) indagó en los recuerdos de los más ancianos, aunque la información no provenía precisamente de sus propia experiencia: más bien le relataron lo que

¹⁴. Esta idea, me parece, es también un intento de analogarse con los yaquis; éstos últimos, al parecer, por lo menos desde la época de la conquista tenían una idea muy clara de sus límites territoriales y, aunque fueron organizados en ocho pueblos por los jesuitas, cuidaron y defendieron muy bien ese territorio ante la intrusión de cualquier extraño. Las prolongadas y constantes rebeliones yaquis obedecían, en primer lugar a ese factor. En cambio, en las rebeliones mayos registradas a lo largo de su historia posterior a la invasión española, sólo se observan, a lo sumo, intentos por defender cuestiones relativas a las tierras de su comunidad, aunque principalmente en relación con asuntos religiosos.

a ellos les fue contado por otros más viejos que ellos. Lo que cuentan es que cada una de las comunidades tenía su propio gobernador o *kobanáro*, quien se encargaba de regir las cuestiones de tipo religioso y además, ejercía una fuerte autoridad poder y coerción a los miembros de las comunidades. Además de administrar la justicia, el gobernador se encargaba de las relaciones exteriores de la comunidad, aunque éstas se circunscribían, según la información disponible, a la entrada de los yoris en las comunidades. Las comunidades eran, probablemente, los antiguos pueblos o los actuales centros ceremoniales. Estos gobernadores eran electos de por vida, aunque podían ser removidos a juicio de la comunidad, en los casos en los que su actuación no resultaba satisfactoria. Entre sus funciones internas se puede mencionar que se encargaban de organizar el trabajo, vigilaban además la salida de los mayos de sus comunidades cuando iban a cazar, a pescar o a vender productos en los pueblos yoris cercanos; también guardaban los ingresos monetarios de los mayos bajo su jurisdicción obtenían y, cuando ellos querían disponer de su dinero para comprar algo, debían contar con la autorización de su gobernador.

No se registra, pues, el sistema de autoridades civiles compuesto por varios gobernadores, ni el consejo de ancianos o pueblos mayores, ni la presencia de alguna entidad organizativa similar a los *susuákame*. Tampoco queda el registro de una organización de corte militar. Lo que sí está presente, tanto en la actualidad como en los registros elaborados por Beals, es la organización religiosa. En ella se encuentran presentes, en términos generales, instituciones muy similares a las de los yaquis¹⁵.

Los datos expuestos permiten suponer la inexistencia entre los mayos de una forma de organización grupal centralizada y, además, de formas de gobierno comunitario similares a las que están presentes entre los yaquis. No parece que sean este tipo de estructuras de autoridad y de gobierno las que han desaparecido, sino más bien, lo que de alguna forma ha quedado atrás

¹⁵. Dado que estas instituciones no forman parte de la estructura de autoridad política sino de la religiosa, se describirán en el siguiente capítulo, en el apartado correspondiente a las organizaciones religiosas.

es la organización comunitaria encabezada por el gobernador, con la cual, según parece, se ejercía un cierto grado de autonomía interna.

Mi hipótesis para explicar el por qué de esa desaparición de la organización política formal entre los mayos es la siguiente: la información que se tiene de su existencia en algunos pueblos mayos de Sonora -no dispongo de datos que avalen la presencia de esa institución para el conjunto de la población mayo-, remite forzosamente a mediados y a las postrimerías del siglo XIX. Se trata de una época en la que las leyes de desamortización no se habían aplicado¹⁶. Como se recordará, a partir de la ejecución de estas leyes, los mayos perdieron la propiedad comunal de la tierra y sus comunidades empezaron a ser invadidas por población no india. Este proceso se continuó durante la persecución de que fueron objeto durante la época porfirista. La aparición de colonos no indios significó, entre otras cosas, una pérdida del control y del poder que los gobernadores ejercían sobre los miembros de sus comunidades, quienes poco a poco dejaron de estar integradas únicamente por indios mayo. La aplicación de la ley y de la justicia, en consecuencia, pasó a manos de las autoridades mexicanas no indias, y con ello los mayos quedaron sujetos a ellas. La función de los gobernadores, en tales condiciones, quedó cada vez más circunscrita a los ámbitos de organización religiosa, tal y como sucede actualmente.

En consecuencia, entre los mayos actuales, en la negociación hacia el exterior de asuntos de interés colectivo pueden formarse diversos tipos de grupos; dependiendo del carácter de lo que se demanda, la negociación puede ser realizada por los representantes del centro ceremonial si se trata de algo relacionado con el culto religioso. Las demandas de tipo económico o político se realizan mediante la organización ejidal, cooperativa o sindical. Lo concerniente a salud y servicios comunitarios, se realiza mediante agrupaciones civiles, partidos políticos o las instituciones municipales. Con excepción de los asuntos religiosos, en todos los grupos señalados

¹⁶ Beals, *Loc. Cit.*; sobre las leyes de desamortización y su aplicación, *Infra*, Cap. II.

participan a la vez mayos e individuos no indios. Pero aún en el caso de que se trate de cuestiones de tipo religioso, por lo común sólo se involucran los miembros de un centro ceremonial, sin que exista organización alguna que aglutine al conjunto de los mayos. Además, tampoco están bien definidos ni cuáles son los representantes más apropiados ni sus funciones. Por esta razón, con frecuencia existen pugnas entre los gobernadores -cuando los hay- y los representantes de la iglesia (maestros rezadores, presidente de la iglesia, o personas con cargo más alto en alguna de las otras organizaciones religiosas institucionalizadas. Así, no existe de forma institucional una representatividad bien definida. Esto depende, más bien, de aspectos como el carisma, la capacidad de convencimiento, las relaciones personales o la fuerza política que coyunturalmente poseen quienes aspiren a convertirse en representantes.

II. 4. 3. El carácter societal de las etnias yaqui y mayo

En síntesis, de acuerdo con lo esbozado en los apartados anteriores, puede señalarse que la vida social de los yaquis, esto es, sus interacciones con los otros yaquis y con los no yaquis, se encuentran institucionalizadas y se rigen por su propio sistema de organización social. En este último caso, nos encontramos con una sociedad que puede definirse como tal, en tanto que posee mecanismos de regulación interna y que además presenta fronteras organizativas bien definidas. En la sociedad yaqui, además, las acciones individuales --por lo menos las de tipo político en el amplio sentido del término-- son realmente inconcebibles si no se hace alusión a su estructura organizativa general. En ella, los individuos actúan de acuerdo a su posición social, en tanto que desempeñan un rol social preestablecido y sancionado por la estructura organizativa de su sociedad. En este sentido, donde en los mayos hay confusión de roles y de instancias organizativas, entre los yaquis se encuentra una clara definición de las formas, los mecanismos y los medios institucionales para actuar.

Para aclarar lo anterior, baste recordar que la organización yaqui involucra aspectos como los siguientes: un territorio relativamente bien delimitado y considerado como propio. Un

sistema complejo de cargos civiles, militares y religiosos por medio del cual: a) se ejerce por lo menos formalmente una soberanía política; b) se organizan las relaciones e interacciones internas del conjunto de la población yaqui, al institucionalizar en ellos los derechos y los deberes, las formas de participación y de decisión, las sanciones y las recompensas por los actos individuales, etc. c) finalmente, las relaciones hacia el exterior de la sociedad también se rigen por ese sistema de cargos.

Entre los mayos, como se recordará, lo anterior es inexistente, pues:

a) se carece de una base territorial propia, dado que aún en el caso de las comunidades, los no indios aparecen en "co-propiedad" comunal y ejidal, en vecindad al interior de las comunidades y en colindancia de las propiedades particulares. Sólo en este nivel, se remite a una sujeción a disposiciones políticas y administrativas sobre el territorio según la cual, los mayos, al igual que sus vecinos no indios, se sujetan a las instancias de la organización política municipal y estatal. Esto, remite, indudablemente, a que la acción de los mayos, lejos de centralizarse y ser exclusiva, se disperse de acuerdo con la comisaría, ejido, municipio, y entidad federativa a la que pertenecen; así mismo, remite a que la acción se realice en conjunto con ciertos sectores de la población no india con los que frecuentemente comparten intereses.

b) Además, las relaciones internas --las relaciones entre los mayos con los mayos-- a lo sumo se rigen por el sistema religioso, pues sólo allí se expresan los elementos mayos más importantes. El sistema de roles sociales y de estatus --por lo menos el que es propiamente mayo-- se circunscribe al ámbito religioso. La vida política interna y las actividades económicas, tienen muy poca relación con esto, pues más bien se rigen por instituciones regionales no indias, y

c) las relaciones de los mayos con el exterior a su etnia se realizan --salvo que se trate de asuntos religiosos-- de manera individual o de acuerdo a grupos que se forman temporalmente

con un objetivo definido. Por lo demás, los grupos que se forman se restringen, con mucha frecuencia, a un nivel que pocas veces supera el ámbito comunitario.

Así, en términos sociales objetivos, sólo los yaquis presentan un sistema social propio, centralizado e institucionalizado¹⁷. Encajan, en este sentido, con lo que Parsons (*Loc. Cit.*) define como una de las características societales más importantes de los grupos étnicos: la presencia de una forma de organización social del tipo de las comunidades societales, que se asemejan al tipo de sistemas sociales denominados "sociedades" y en el cual también se encuentran las comunidades nacionales.

En relación con lo antes expuesto, puede plantearse que en términos de las manifestaciones de su etnicidad, los atributos societales se encuentran en una estrecha relación con las formas de persistencia étnica, entendida ésta, en una primera acepción, como viabilidad. Nos encontramos así con que entre los yaquis, el elemento organizativo --incluyendo la estructura religiosa--, el territorial, no son sólo elementos con los que se fijan los límites de su etnia, pues además, por las características de su conformación, son los elementos básicos a partir de los cuales se sustentan sus relaciones internas y externas. Estos elementos son los que permiten definir a los mayos como un grupo étnico en el sentido estricto antes desarrollado. A partir de él, las estrategias de persistencia presentan un marcado carácter centralizado y organizado como grupo. De esta manera, podemos encontrar, además, una fuerte correspondencia entre la organización étnica yaqui con los grupos de interés, pues funcionan como tales, aunque su conformación no sea exclusivamente de ese tipo.

En el caso de los mayos, el carácter societal real se ubica más bien en el ámbito comunitario, y aún en este caso, no conforman sociedades organizadas independientemente de

¹⁷. Sin embargo, como ya se ha señalado, algunos mayos plantean que alguna vez tuvieron una forma de sociedad semejante a la de los yaquis, y en otros sectores de mayos que entrevisté, existe el deseo de llegar a ser, en este aspecto, semejantes a los yaquis.

la estructura político administrativa no india de la región; así mismo, el territorio es más bien una referencia --real o ficticia, poco importa en este sentido-- de algo de lo que se sienten despojados, pero que alguna vez poseyeron. En el caso de algunos sectores mayos con una mayor conciencia étnica está presente esa idea del territorio perdido posibilidad de recuperación, como una demanda por la que alguna vez tendrán que luchar. Sin embargo, entre los mayos, como hemos visto, el atributo territorial, en sus manifestaciones concretas, tiene características muy semejantes a las de la organización social, en el sentido de sólo tiene un alcance que, además de ser comunitario no es exclusivo de ellos. De alguna manera, en la definición actual de carácter societal de la etnia mayo, es la organización religiosa la que tiene el carácter preponderante, pues a partir de ella se organizan las acciones propiamente mayos, tanto entre ellos mismos como hacia el exterior de sus comunidades étnicas.

En síntesis, podemos encontrar que los mayos, aún cuando han sido hasta ahora una etnia persistente, aunque conformada por un conjunto de comunidades étnicas dispersas ---identificadas interna y externamente como mayos--, tienen que enfrentar los retos para su continuidad desde una posición sumamente desventajosa. Esta se manifiesta en que su membrecía étnica, carece de sustentos territoriales y organizativos propios, y por lo tanto, resultan poco efectivos, hasta ahora, para conseguir una participación étnicamente unificada.

II. 5. La competencia interna por los recursos

Ya se ha destacado antes las características y el sentido de las acciones que realizan los miembros de una etnia, está vinculado con sus estrategias de persistencia, aún cuando exista o no conciencia de ello por parte de los actores. Pero la comprensión de las acciones, requiere por una parte, del conocimiento de los elementos, o de las motivaciones a partir de las cuales se realizan. Esto es, se requiere de que se definan cuales son los bienes que los actores consideran importantes en tanto que objetivos a alcanzar mediante las acciones realizadas. Además, lo anterior implica una caracterización de la manera en que se establece la competencia por esos bienes. Para esto, partimos de las proposiciones de Brass, en el sentido de que la competencia

por los recursos no es solamente entre distintas etnias pues también puede darse al interior de ellas mismas. De esta manera, la caracterización de las acciones y de las posibilidades de acción de los miembros de una etnia, significa partir de una concepción en la cual se presuponga una heterogeneidad al interior de la etnia, consecuente con una diversidad de intereses. Paralelamente, adentrarse en la problemática planteada respecto a la acción, es preciso caracterizar, por lo menos a nivel regional, tanto las formas de competencia interétnica como los bienes o recursos por los que pugna.

II. 5. 1. Yaquis

Con respecto a los yaquis, he planteado que actúan como grupo unificado, cuando se trata de tomar alguna decisión sobre asuntos externos. También he señalado que, cuando se trata de tomar una decisión interna, actúan a partir de su forma centralizada de organización social. Esto, sin embargo, no implica la inexistencia de grupos o de facciones al interior del grupo. La forma de democracia comunitaria con la que operan en la toma de decisiones no significa que nos encontremos con una sociedad cuyos miembros tienen intereses completamente homogéneos.

La diversidad de intereses, históricamente se ha expresado entre los yaquis con la presencia de facciones diversas. Por una parte, puede constatarse que desde sus primeros enfrentamientos con los españoles existieron sectores "tradicionalistas" que estaban en contra de los misioneros jesuitas y apoyaban más bien a los "hechiceros", que de alguna manera eran los depositarios y los defensores de su cultura prehispánica. Además, la división también se expresó a lo largo de la época colonial y después de ella, desde sus primeras rebeliones en el siglo XVII y aún hasta los años anteriores al cardenismo, cuando se contaba con la presencia de "yaquis mansos" y de "yaquis alzados". Esas divisiones ocasionaron pugnas internas de gran magnitud, y respondían a intereses de sectores bien definidos de yaquis. Igualmente, desde la los años veintes, cuando se inicia el proceso de reconstrucción de la actual sociedad yaqui, una vez que terminó el período de la lucha armada, surgió una separación interna manifiesta con las facciones

"civilistas" y "militaristas"¹⁸. Los civilistas, al parecer, constituían la facción más tradicionalista, apegada a las propias costumbres y defendían un mayor grado de autonomía. Estaba conformada por yaquis que habían permanecido al margen de las alianzas con el ejército constitucionalista, por yaquis que habían permanecido en lucha en la sierra y que no toleraban relaciones comprometedoras con el gobierno mexicano. Los militaristas, en cambio, eran principalmente los antiguos combatientes que se unieron al constitucionalismo, algunos de los cuales recibían una pensión como ex-militares. Para esta facción, era importante introducir cambios tecnológicos y modernizar las actividades productivas de los yaquis, con la ayuda del gobierno federal. Esta pugna se expresó hasta los años sesentas, aunque ha tenido repercusiones actuales. De esta manera, en la actualidad existe un grupo más independentista, aunque modernizado. Se trata de la facción que participó en la expulsión del Centro Coordinador Indigenista dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI). Este sector es el que ha creado el PATISY (ver Capítulo I), un organismo interno que ha captado a muchos jóvenes profesionistas yaquis con el objetivo de administrar y controlar la vida económica de los yaquis de manera autónoma, esto es, sin la intervención de instituciones gubernamentales como el INI o el Banco de Crédito Rural (BANRURAL). La otra facción actual, es más tradicionalista y de alguna manera, más ligada con las instituciones gubernamentales. A ella se encuentran ligados los sectores de yaquis que pretenden seguir trabajando con el INI, con la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y con El BANRURAL. Al parecer a esta facción, en términos generales, pertenecen los sectores de yaquis con tierra y que han recibido un mayor apoyo gubernamental para su producción agrícola. La facción del PATISY, en cambio, es la que con mayor fuerza ha desencadenado una serie de acciones tendientes a la recuperación de la parte del territorio yaqui, que, debido a la ambigüedad de los límites establecidos en el decreto de Cárdenas, se encuentran en manos de no indios. Esta facción, además, se encuentra impulsando la apertura de nuevas tierras al cultivo, con proyectos de represas y de sistemas de canales que permitan un aprovechamiento mayor del agua disponible para los yaquis, además

¹⁸. Spicer 1980.

de que han realizado algunas acciones políticas tendientes a que se respete lo convenido en el gobierno cardenista en relación con la dotación de agua que les corresponde (un 50% del agua de la primer presa construida en el Rfo Yaqui).

La presencia de estas dos facciones, no significa que su actividad se realice al margen del sistema de organización de los yaquis. Más bien, se expresan a través de él, y en las asambleas comunitarias tratan, cada una, de que se decidan a su favor tanto las decisiones que se toman, como que sus miembros se integren al sistema de cargos.

Las facciones anteriores, empero, no son las únicas presentes entre los yaquis. Existen grupos ligados a los agricultores y ganaderos locales no indios que se han beneficiado de la renta de sus parcelas agrícolas o que han utilizado terrenos comunales de agostadero para rentarlo a los yoris. También existen, internamente, sectores de yaquis que obtienen más tierras para cultivo y para la producción de ganado mediante la renta de parcelas a yaquis con menos recursos. Algunos de ellos, han basado su fuerza precisamente mediante alianzas con miembros de las instituciones gubernamentales o han conseguido, dentro del Partido Revolucionario Institucional, que se les otorguen cargos estatales y federales de elección popular. Se trata, en ciertos casos, de verdaderos intermediarios políticos que han basado su fuerza interna mediante formas de reclutamiento horizontal, basadas en el parentesco por consanguinidad, por alianzas matrimoniales, o a través de mecanismos de compadrazgo. El reclutamiento también se consigue con la creación de relaciones de compromiso moral, afectivo, y en consecuencia político, que se apoyan en la exigencia de reciprocidad ante diferentes formas de ayuda económica.

Lo antes expresado, nos lleva a plantear la existencia entre los yaquis de una sociedad estratificada internamente. Pero se trata de un sistema de estratificación en el que, por lo menos a nivel formal, no puede decirse que existan clases sociales basadas en la propiedad o no propiedad de los medios de producción, pues todos los yaquis son los "dueños" de su territorio y de sus recursos. Además, porque el sistema clasista, si es que lo hubiera, se expresaría de una

forma "perversa". Esto es, aunque podemos encontrar que efectivamente existe una estratificación basada no en la propiedad sino en el usufructo de los recursos, cuando éstos sobrepasan la media, se obtienen con base en mecanismos de poder y de alianzas políticas internas y externas. Sin embargo, el usufructo de los recursos no se perpetúa por herencia debido a la ausencia de propiedad individual. Así, en una misma familia, los hijos no necesariamente heredan a los padres, y puede encontrarse casos de hermanos que se encuentren en una situación económica muy desigual. La estratificación, así, depende más bien de elementos relacionados con las redes políticas y con la posición de intermediarios que puedan o no tener los individuos pertenecientes a las "élites". Y aunque esto, obviamente repercute en la posición económica de sus integrantes no se convierte en un factor hereditario¹⁹.

La competencia interna por los recursos materiales se desarrolla mediante la presencia de las diferentes facciones señaladas, algunas de las cuales están vinculadas con las élites políticas y económicas de los yaquis. La lucha por el control de los recursos simbólicos, también esta ligada a esos elementos, pues son los símbolos de la cultura tradicional los que sancionan la actuación de las diferentes facciones en la vida política y económica interna. Esto es, todos los grupos y facciones que participan en la competencia intraétnica, lo hacen apegándose a las ceremonias religiosas y políticas sancionadas por la tradición cultural yaquí. Su actividad pública se realiza en las asambleas comunitarias, las cuales exigen una participación en los ceremoniales religiosos previos a ellas. Por lo demás, las personas que se desentienden de esas tradiciones, o las que de alguna manera muestran rechazo hacia ellas, son consideradas de poco prestigio y su opinión puede ser fácilmente descalificada por los yaquis. La tradición cultural, en este

¹⁹. Esto no significa que en otra dimensión analítica los yaquis no se encuentren inmersos como miembros de las clases explotadas. Sin embargo, dada la estratificación interna entre los yaquis, no puede plantearse que todos formen parte de ella de una manera semejante. En última instancia, la mayor parte de los yaquis forman parte del campesinado mexicano y comparten con él muchas características estructurales en relación con los procesos de subordinación de la agricultura campesina a la acumulación capitalista. (Ver sobre esto Figueroa Valenzuela, 1985 a).

sentido, actúa como el elemento que sanciona la participación política y los diferentes grupos tienen que recurrir a ella para legitimarse. Así, la defensa de esa tradición, en la que se encuentran presentes referencias hacia sus luchas por la defensa de su territorio y de sus ceremonias religiosas, se coloca siempre como uno de los argumentos centrales previos a cualquier propuesta.

Hacia finales de la década de los setentas, un incidente político interno provocó una fuerte división entre los yaquis en la que se mostró la importancia de la tradición y de los símbolos culturales en la legitimación del poder interno. Entonces, el ambiente político regional estaba todavía permeado por las movilizaciones estudiantiles y campesinas de unos años atrás, y apenas se estaban desmembrando las organizaciones guerrilleras --principalmente la Liga Comunista 23 de Septiembre-- que, aunque siempre incipientes y poco exitosas fueron muy "nombradas" y habían despertado cierta simpatía entre sectores populares. Existía, pues, una fuerte politización regional y esto también se dejaba sentir en algunos sectores de yaquis. En esta época llegó a las comunidades yaquis un apache que provenía de las reservaciones de Arizona, EUA²⁰. Al parecer, el apache era miembro de algunas organizaciones muy politizadas y separatistas de norteamérica, y trataba de impulsar entre los yaquis reivindicaciones políticas de corte radical en contra de la población no india de la región.

²⁰. Los apaches jugaron un papel importante en la región, a lo largo de la época colonial y del siglo XIX, pues con sus constantes incursiones a los pueblos del norte de los actuales estados de Sonora y Chihuahua pusieron en peligro, repetidamente, la estabilidad política y económica de la región. En varias ocasiones, los apaches incursionaron hasta las cercanías del territorio yaqui. En la lucha en contra de ellos, los yaquis participaron a veces de manera independiente, aunque con más frecuencia dentro de las filas de los destacamentos militares y civiles organizados por los colonos españoles o mexicanos. El nombre de "apache" quedó como un adjetivo sinónimo de fiereza y de gente sanguinaria --aún para los yaquis, que también eran así considerados por los blancos. En el impacto que tuvo el apache entre los yaquis, en los setentas, posiblemente influyó el hecho de su adscripción étnica.

El apache se convirtió en un elemento de polarización, sobre todo entre los yaquis del pueblo de Vícam. Aunque no logró sus objetivos y tuvo una corta estancia con los yaquis, algunos de los que simpatizaron con él --según me contaron quienes estaban en su contra-- comenzaron a cuestionar a las autoridades internas, a exigir que se peleara por tierras que se encontraban en manos de ejidatarios dentro de lo que ellos consideraban parte del territorio yaqui, a exigir que se revisaran los acuerdos con el Banco de Crédito Rural, etc. Al final, en el año de 1980 se provocó una escisión del pueblo. Así, durante los primeros cuatro o cinco años de la década había dos pueblos yaquis tradicionales con el mismo nombre --uno ubicado en su asentamiento tradicional "Vícam Pueblo", y el otro en Vícam Estación o Vícam "Suichi", la comunidad donde están asentados la mayor parte de yoris. Los miembros de ambos buscaban que los suyos, fuesen considerados por el resto de los yaquis como los legítimos pueblos tradicionales. Además, cada uno tenía pronto, su propio sistema organizativo civil, militar y religioso y parte de la pugna en cuestión se convirtió en la lucha por el control de los bastones tradicionales de mando --que quedaron divididos--, por quienes eran realmente los verdaderos depositarios de la tradición religiosa, pues en los dos pueblos se realizaban las mismas ceremonias, etc. Así, la división política se convirtió en muchas de las acciones más evidentes y cotidianas, en una pugna por el control de los símbolos religiosos de su cultura.

II. 5. 2. Mayos

El caso de los mayos, en relación con la forma en que se desarrolla la competencia interna por los recursos materiales y simbólicos, se ubica en una situación enteramente distinta. Lo que tenemos, en este sentido, es una gama relativamente amplia de situaciones, sólo que éstas son relativas a los distintos centros ceremoniales o comunidades que aparecen como los puntos focales y más concretos de adscripción. Por sus características como comunidades étnicas dispersas, carecen de los elementos organizativos con los que hemos definido a los grupos étnicos en sentido estricto. Esto repercute y se manifiesta, como ya se ha observado, en una fuerte incapacidad para actuar como no sólo como grupo mayo, sino incluso, para realizar acciones conjuntas como miembros de los centros ceremoniales a los cuales se encuentran ad-

critos. La dispersión de las comunidades, la inexistencia de órganos organizativos centrales, las características de su vecindad con los no indios, la ausencia de territorios mayos exclusivos siquiera a nivel comunitario, su sujeción a las instancias político administrativas municipales y estatales, etc., son factores que actúan en contra de la participación política unificada. No obstante, lo que sí existe, son sectores de mayos, con frecuencia aliados a campesinos ejidatarios no indios, que actúan como representantes del conjunto de la población mayo y que ocasionalmente logran conseguir alguna demanda específica.

Respecto, a lo anterior, cabe destacar, por ejemplo, la construcción de una carretera pavimentada para los mayos de las comunidades de Tehueco, en Sinaloa. Igualmente, las acciones del Centro Coordinador Indigenista de Etchojoa tendientes a facilitar --mediante precios accesibles-- vehículos oficiales para solventar las necesidades de transporte que se requieren para la realización de algunas ceremonias religiosas. Otro ejemplo, son las solicitudes de algunas comunidades para la realización de campañas sanitarias. En el mismo rango caen las promesas de candidatos a los puestos de elección popular que, cuando visitan algún centro ceremonial o llegan a una de las comunidades más pobres prometen --y a veces lo cumplen-- la realización de una obra o acción que los miembros de la comunidad solicitan como urgente o prioritaria. En este caso, me refiero a solicitudes como apoyo para la reconstrucción de las iglesias mayos, la ayuda para la construcción de viviendas --en muchas ocasiones, reconstrucción y reubicación de ellas a causa de las inundaciones provocadas por desbordes periódicos de los ríos Mayo y Fuerte--, la realización de campañas sanitarias, el raspado y aplanado de las calles que en algunos pueblos quedan intransitables después de la época de lluvia, etc.

He enumerado lo anterior para subrayar por un lado, el carácter disperso y heterogéneo de las demandas de los mayos; por el otro, y esto es lo más importante, que las acciones, apoyos o recursos que los mayos solicitan, no tienen un ámbito de efectividad que supere los límites de alguna comunidad o de un centro ceremonial --con excepción de la incipiente organización de los gobernadores mayos de Sinaloa, que ya se señaló en el apartado correspondiente a las

formas de organización de los mayos en este mismo capítulo. De este modo, cuando uno se entera por cualquier medio, que los mayos están demandando algo, o que el gobierno federal, estatal o municipal realizó alguna acción en favor de los mayos --las acciones en contra suelen no ser publicadas--, la pregunta obligada es, en principio ¿de cuál comunidad o centro ceremonial mayo se está hablando? Porque las reivindicaciones de uno de esos sectores, o en su defecto, las acciones gubernamentales en favor de alguno de ellos no son para el conjunto de la población mayo. Además, con frecuencia, cuando un sector de mayos obtiene algún apoyo institucional, puede ser en detrimento de los otros sectores de mayos.

En relación con lo antes expuesto, por ejemplo, la construcción de la carretera pavimentada para los mayos del pueblo de Tehueco, --a la que nos referimos unos párrafos anteriores-- significó, al decir de mayos de otras comunidades, que una cantidad de recursos económicos que originalmente el gobierno federal iba a erogar para financiar la construcción de vivienda y algunas obras --pequeñas-- de infraestructura para los asentamientos mayos, se destinó sólo al pueblo de Tehueco en detrimento de los beneficios que podría haber obtenido el resto de la población mayo de Sinaloa. La carretera en cuestión, es de aproximadamente seis kilómetros y substituyó un camino de terracería que unía al pueblo de Tehueco con la carretera principal de la región, la que comunica a la ciudad de Los Mochis con la ciudad --o pueblo, según sea el parámetro-- de El Fuerte. El camino viejo, dicen los mayos no beneficiados, no era malo, pues por ser pedregoso era fácilmente transitable aún en el período de lluvias. Su realización fue la promesa cumplida de un candidato que los visitó en 1988, y que al parecer se conmovió de la pobreza del lugar y prometió la carretera y la construcción de obras de irrigación. Para principios de 1990, sin embargo, la única obra efectuada era la carretera. Según otros, la carretera fue más bien construida porque en un punto aledaño al pueblo de Tehueco, se realizaría un acto teatral financiado por los gobiernos estatal y federal y a él asistirían tanto grandes políticos nacionales, como intelectuales y periodistas de renombre. Había que dar una buena impresión.

Para los mayos pertenecientes al pueblo de Tehueco, me parece, el beneficio fue más bien de carácter emocional que efectivo económicamente. Aunque estaban sumamente contentos y agradecidos con el ex-candidato triunfante, y aunque sentían que por fin se había hecho caso a sus demandas, la sola carretera no soluciona su problema de producción y mucho menos el de distribución. De cierta manera, el beneficio aunque ralo, fue más bien para los comerciantes yoris, como los compradores de ganado que en lugar de hacer 15 minutos de la carretera principal al pueblo, ahora hacen sólo cinco.

Al nivel de las comunidades o centros ceremoniales mayos, la competencia por los recursos materiales y simbólicos internos se ubica fundamentalmente, en el control de los cargos religiosos. Y esto se convierte en una competencia que, aunque por lo común se ubica al interior de la comunidad o del centro ceremonial, no es únicamente intraétnica sino de los mayos contra los no indios vecindados en los mismos asentamientos. Los cargos que generan mayor cantidad de conflictos son, principalmente, los de presidente y tesorero de la iglesia y en el de gobernador. Así, lo relativo al control de la iglesia con mucha frecuencia llega convertirse en una verdadera contienda y a cobrar más importancia y a levantar más movilizaciones internas que cualesquier otro conflicto más directamente vinculado con lo económico o con lo político. Y, a pesar de la diversidad de condiciones económicas y geográficas presentes en los centros ceremoniales y comunidades mayos de Sonora y de Sinaloa, son tan frecuentes y pertinaces hasta el grado de parecer una constante estructural en la vida política interna de los mayos.

Aún cuando los conflictos en torno al control de la iglesia no asumen formas semejantes en algunas de sus manifestaciones más específicas, los elementos que aparecen de manera constante pueden verse a partir de dos tipos principales de casos. El primero es cuando en un centro ceremonial mayo existe únicamente una iglesia. Como se recordará, los asentamientos mayos tienen la característica de que entre sus habitantes también existe una población no india. En este caso, parte del problema consiste en quién dirige la iglesia, si los no indios (yoris) o los mayos (yoremes). La dirección de la iglesia, en los términos más generales, se relaciona con una

serie de decisiones en relación con los horarios en los que debe permanecer abierta y con el tipo y con la forma de las actividades que se deben desarrollar en su interior. Así mismo, se relaciona con el control de las ceremonias y fiestas religiosas --como veremos en el capítulo siguiente, las patronales y las de Semana Santa son las más importantes-- , con el control de las limosnas y con la utilización de los espacios fuera del templo en los que se pueden o no realizar actividades tanto comerciales como religiosas.

Por lo común, en el caso de que el control de la iglesia esté en manos de los yoris, con frecuencia el organismo encargado de dirigirlo es la asociación denominada como "las damas católicas". Cuando el control es de los yoremes, los encargados directos son el presidente y el tesorero de la iglesia o bien, el *kobanáro* o gobernador. Existen, empero, casos intermedios en los que el control puede ser por parte de ambos grupos, y se basa en una especie de acuerdo común según el cual las damas católicas se circunscriben al tipo de ceremonias oficiadas por sacerdotes y los mayos las que se realizan de acuerdo con su propia tradición. Este último caso, es el que aparece como antecedente de situaciones posteriores de conflicto, pues aunque haya permanecido en un estado de aparente conformidad por ambas partes, su indefinición y ambigüedad ha provocado que a la postre salga a la luz el conflicto siempre latente y antes soterrado.

Uno de los elementos más visibles para que los conflictos afloren se manifiesta con la inconformidad de los yoris, vía las damas católicas, ante lo que para ellos son acciones de profanación de los templos. Por principio, se destaca que los mayos se introducen a las iglesias en estado de ebriedad y que dentro de ella siguen bebiendo, que escupen, que en ocasiones llegan a la abominable situación de orinarse y de vomitar dentro del recinto. Paralelamente, se quejan de que dentro de la iglesia realizan danzas paganas --o por lo menos no lo suficientemente católicas--, lo que consideran una falta de respeto. Situaciones como esta, en las que la inconformidad yori permanecía latente, se agudizan cuando se pretende que el templo tenga una jerarquía mayor con la introducción en ella de manera permanente del "santísimo" o

la Eucaristía. Con esto, se desatan las prohibiciones y las damas católicas tratan de que el templo sólo esté abierto durante ciertos días y horas y que dentro de ella no se desarrolle ninguna actividad profanatoria.

Esto inmediatamente genera por parte de los mayos inconformidades muy fuertes y con frecuencia actos de respuesta violenta. Plantean que tanto la iglesia como los santos que están dentro, pertenecen a ellos y que los yoris solo son vecindados recientes y sin derecho.

Muy ligado a esto, se encuentra el problema de que debido a la capacidad de convocatoria religiosa y a la popularidad como fiestas tradicionales "folclóricas" de las principales ceremonias religiosas, además de la numerosa población mayo que asiste a ellas, llegan a las iglesias de los centros tradicionales muchos visitantes de proveniencias, principalmente de los centros urbanos regionales. Esto implica, por lo menos dos cosas. En primer lugar, una abundancia de limosnas para la iglesia; en segundo lugar, se alquilan los espacios aledaños al templo para que en ellos se instalen cantinas, fondas, juegos mecánicos y diversos locales en los que se comercial todo tipo de chácharas. Esto último, además, tiende a reducir cada vez más el espacio ritual externo a la iglesia.

En el pueblo de Mochicahui, en Sinaloa, se hicieron presentes las dos situaciones, esto es, tanto la acusación a los mayos de profanación, como la de la apropiación de las damas católicas de las limosnas y la comercialización de los espacios externos por parte del municipio. Los enfrentamientos que se suscitaron, algunos con amenazas de muerte, golpes y violencia entre ambas partes, hicieron que, finalmente, los mayos se dividieran en dos facciones principales, y una de ellas construyó otra iglesia fuera del centro ceremonial tradicional. Aparecieron así, dos centros ceremoniales, cada uno con sus respectivas ceremonias y con su propio sistema de cargos. Los mayos que se quedaron en el pueblo de Mochicahui, se aliaron, aparentemente con los blancos para evitar que los santos fuesen trasladados al nuevo templo, sin embargo se quejan de ellos por que tanto el destino de las limosnas como los beneficios que se obtienen por la

comercialización de los espacios externos no se destinan a mejoras de la iglesia o se apoya a los mayos en sus gastos ceremoniales. La construcción de otro centro ceremonial, implica, entre otras cosas, dejar un espacio tradicional fuertemente legitimado por su antigüedad y por ser considerado sagrado, aspectos que difícilmente pueden tener el mismo valor o ser sustituidos en templo nuevo.

En Masiaca, un centro ceremonial mayo de Sonora, se han producido también conflictos relativamente similares. Los habitantes de este pueblo, en general, se dicen mayos, pero entre ellos existe un sector muy amplio que se encuentra muy ligado a las autoridades eclesiásticas y que son considerados por otros mayos como yoris. Lo que se nota entre ellos, por lo menos, es una fuerte aculturación a los valores y creencias no indios de la región. Para este sector, las actividades religiosas tradicionales se consideran como profanatorias, por las razones antes aducidas. La virtual introducción de la Eucaristía, desencadenó una serie de acciones como las de "modernizar la iglesia", esto es, pintarla, bardearla --impidiendo con ello el desempeño de los rituales-- y la introducción de bancas dispuestas de forma semejante a las iglesias de los no indios, con lo cual también se limitaban fuertemente las ceremonias tradicionales que requieren de una disposición espacial distinta dentro del templo. Al centro ceremonial de Masiaca, sin embargo, pertenece un conjunto de pequeñas comunidades mayos aledañas, cuyos miembros pronto protestaron en contra de tales acciones. Se desencadenó así un conflicto en el que han intervenido diferentes instituciones gubernamentales y eclesiásticas, como el INI, el obispado y arzobispado de Sonora, así como también sectores de la población mayo adscritas a otros centros ceremoniales. El problema era definir si los mayos construían otro templo --con los problemas de legitimidad religiosa y tradicional que esto implica-- y cual sería el destino de las imágenes, algunas de ellas centenarias y altamente veneradas por ser consideradas como muy milagrosas.

En los otros pueblos, donde sólo existe una sola iglesia, aunque hasta ahora los conflictos no han desencadenado situaciones de gran violencia, esta se encuentra latente, y puede surgir en cualquier momento, debido a la gran presión que ejercen los no indios. Este es el caso de

centros ceremoniales como los de Etchoropo, Camoa, San Ignacio Cohurimpo, Ahome y Charay, entre muchos otros.

En El Júpate, en Sonora, aunque también existe sólo una iglesia y se encuentra presente, de alguna manera, el potencial de conflicto antes señalado, el problema ha consistido no tanto en la intervención de las damas católicas en el control de la iglesia, sino más bien, en el destino que el presidente y el tesorero de la iglesia han dado a los recursos que a ella llegan por medio de limosnas. Este caso, también se asemeja al de San Miguel Zapotitlán, en Sinaloa, donde existe una iglesia para los mayos y otra para los yoris. El problema que se aduce en ambos casos, es que el templo se encuentra fuertemente deteriorado y que las fuertes sumas de dinero que ingresan deberían ser destinadas a la reparación y remozamiento de los templos y no a fines desconocidos. Así, ante la sospecha de que los beneficiados son los presidentes y los tesoreros de las iglesias, surgieron fuertes movilizaciones internas para su sustitución. Así, en ambos casos, después de haber cambiado la directiva de la iglesia --con muchos conflictos internos en el caso de San Miguel Zapotitlán, pronto empezaron a sentirse las mejoras esperadas para los templos.

Ejemplos como los anteriores, además del enfrentamiento entre yoris y yoremes, significan la presencia de fuertes conflictos al interior de las comunidades mayos. El aspecto en el que radica su importancia no son por sí mismas, asuntos como el destino de las limosnas, sino el control de uno de los recursos que se consideran más preciados y de más valor para la población mayo: la religión. La conservación y el control de los espacios tradicionales para el desempeño de sus actividades rituales, implica no sólo la facultad de desempeñarlas ante el impedimento que pretenden los yoris. Implica también que estos espacios deben tener las condiciones consideradas como las óptimas para la realización de su culto.

Cuando uno visita cualquier centro ceremonial mayo, el conflicto real o potencial se encuentra presente a partir de aspectos semejantes a los antes descritos. Y lo importante es que

detrás de ellos, las facciones en pugna buscan apoyos para su causa aliándose con distintos sectores e instituciones civiles y gubernamentales, incluso con partidos políticos. Subordinados a los conflictos religiosos, afloran también los conflictos relacionados con los problemas económicos y políticos de la población mayo como los de la renta de las parcelas ejidales, los relativos a las lealtades para con los terratenientes regionales y hacia los partidos políticos.

Existe, sin embargo, un nivel de participación política y de agrupación económica que entre los mayos presenta características distintas a las antes expuestas. En este nivel, la membrecía mayo no tiene un papel preponderante, aunque el ser mayo influye sobre todo en el tipo de desempeño individual. Me refiero, en concreto, al tipo de agrupaciones que se forman de acuerdo con la posición de clase que los mayos tienen en el sistema de estratificación social regional y nacional. Los mayos, en este nivel, se agrupan como ejidatarios, como miembros de las cooperativas pesqueras, como solicitantes de tierras ejidales y ocasionalmente también como jornaleros del campo. También se pueden registrar una forma de participación en grupos políticos, sobre todo los afiliados a las centrales campesinas. Se trata, en consecuencia, de formas de agrupación política y económica en las que el ser mayo es sólo un atributo como lo puede ser el color de la piel, pero que no es relevante ni en cuanto a los requisitos para adscribirse a ellos ni en relación con el tipo de actividades o la clase de demandas de estos grupos.

Lo que me interesa destacar, en este aspecto, es que los mayos comparten una situación semejante a muchos otros individuos no indios de las comunidades en las que viven, y tienen con ellos formas de solidaridad que reflejan, de manera directa, una misma ubicación en el contexto regional de estratificación social. En este sentido, la categoría más general que puede ser utilizada para dar cuenta de ello, es la de trabajadores del campo o, la de campesinos. Hacer un señalamiento de las distintas agrupaciones y sectorializar a los miembros de ellas de acuerdo a si son ejidatarios, pescadores, jornaleros agrícolas, etc., resultaría muy impreciso dada la movilidad de los individuos de la región en estas categorías. Los ejidatarios, tanto los indios como los no indios, por ejemplo, en ocasiones rentan sus parcelas y trabajan como jornaleros

agrícolas. Los pescadores, o son hijos de ejidatarios, o de algún mayo con una pequeña parcela en propiedad particular que, eventualmente, esperan heredar. Lo mismo se puede decir de los jornaleros agrícolas. La movilidad entre las distintas categorías y las relaciones de parentesco real o ritual, entre los individuos adscritos a ellas se convierten en factores de cohesión social que fomentan formas de solidaridad y de cooperación entre los miembros.

Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que no exista entre los no indios, una discriminación cultural hacia los mayos. Significa sólo que la participación política se realiza conjuntamente con los mayos cuando existen condiciones objetivas dadas por un mismo tipo de situación económica. Los mayos, aparecen así como miembros de organizaciones étnicamente heterogéneas, pero homogéneas en relación con su ubicación en el sistema de estratificación social regional. Así, el tipo de luchas de estas agrupaciones son la obtención de precios de garantía para los productos agrícolas, la búsqueda de créditos, infraestructura agrícola y de ayuda técnica, la participación en asambleas ejidales para tratar los problemas relativos a la incorporación de los ejidos en uniones más amplias, en centrales campesinas partidista, en la compra o renta de maquinaria, en la elección de los puestos directivos, en la organización del trabajo en los ciclos agrícolas, etc.

El ser mayo dentro de estas agrupaciones, significa, sin embargo, sortear siempre una serie de actitudes discriminatorias por parte de algunos de los miembros no indios. Estos, como se destacó en el capítulo tercero, son los que por lo común ocupan los puestos directivos dado que, en general, son los que han tenido una educación escolarizada más alta y que manejan una mayor cantidad de relaciones con las instituciones gubernamentales, lo cual es considerado como más conveniente para la agrupación. Esto ha significado, en la práctica, que sean los no indios quienes aprovechen mejor los créditos, los insumos agrícolas y en general, "hagan negocios y tranzas en su propio beneficio".

II. 6. La estratificación social regional

Desde una perspectiva estructural, podemos ubicar a los yaquis y a los mayos dentro de la estructura clasista de la formación social mexicana, en términos muy generales, como miembros de la clase social a la que pertenecen los campesinos. Sin embargo, esta caracterización, por su carácter tan general, no da cuenta de las especificidades de los yaquis y de los mayos en cuanto a su ubicación en esa estructura clasista. El hecho de que, como hemos visto, los yaquis y los mayos se dedican a las labores propias de los campesinos, esto es, al trabajo de la tierra y a múltiples tareas y oficios relacionados con ello, no permite captar su especificidad.

Como hemos visto, entre los yaquis existe una forma de propiedad de la tierra que es eminentemente comunal, y aunque no todos los yaquis tienen derecho a la tierra, ese factor permite que --en relación directa con la estructura organizativa que hemos ya descrito-- puedan incorporarse a las cooperativas agropecuarias yaquis.

Entre los mayos, aún cuando existe una propiedad ejidal y comunal de la tierra, existe paralelamente una relación de co-propiedad con los no indios. Este hecho, aunado al de que son relativamente pocos los ejidatarios mayos, tiene fuertes repercusiones en la aparición de una gran cantidad de mayos que se emplean como jornaleros agrícolas asalariados. Sus patrones, aunque pueden ser las uniones de ejidos antes señaladas, son por lo común, los grandes propietarios agrícolas no indios de la región.

Así, dada la forma de propiedad de la tierra de los yaquis, y por las características de tenencia ejidal de algunos sectores de mayos, podría pensarse que se acercan más, en cuanto clase social, a una pequeña burguesía agrícola. Esta idea puede reforzarse, hasta cierto punto, en el hecho de que en ambos casos opera un tipo de agricultura comercial, distinta de otras regiones del país donde también existe propiedad comunal o ejidal, pero se trata más bien de un tipo de producción agrícola poco mercantilizada y que más bien es de subsistencia. No obstante, esta característica aunque de algún modo comprende al conjunto de los yaquis, no se manifiesta

del mismo modo entre los mayos, dada la existencia de ese inmenso contingente de trabajadores asalariados, principalmente agrícolas, aunque existe también un importante sector de servicios.

Para adentrarnos en esta cuestión, aún sin pretender aquí adentrarnos en la problemática de la teoría de las clases sociales, es preciso puntualizar algunos elementos que pueden ayudarnos a la caracterización de los yaquis y los mayos en relación con la estructura de clases de la formación social mexicana.

En principio, como hemos visto en los primeros apartados de este capítulo, debemos distinguir entre etnia y clase social. El hecho de que algunos sectores de mayos, por ejemplo, se asimilen más bien a la clase obrera --en tanto asalariados del campo, en empresas capitalistas agropecuarias-- no significa decir que los mayos en su totalidad forman parte de la misma clase, ni que tendencialmente se encuentren en un proceso de desetnización y de consecuente proletarización.

II. 6. 1. Clases sociales y etnicidad

La premisa de la que partimos es que el fenómeno étnico corresponde a una dimensión distinta del de las clases sociales. En principio, porque cada uno remite a distintos tipos de categorías de adscripción, poseen una historicidad distinta y se vinculan de modo también distinto con las estructuras estatales. El punto de partida con el que se abordará la problemática de las clases sociales se sitúa, básicamente en la tradición marxista. De acuerdo con esta perspectiva, las clases sociales no corresponden a criterios de estratificación de modo que podamos definir las con base en la posición de individuos o de grupos sociales en cierta jerarquía en relación con la posesión o ausencia de ciertos atributos²¹. Se trata, más bien, de ubicarnos en una perspectiva según la cual las clases son categorías analíticas para el análisis de la estructura social. Estas se definen en relación con la posición de los grupos o de los individuos en el proceso social de

²¹. Para una revisión crítica de distintas teorías acerca de la estratificación social, ver Stavenhagen 1974.

producción --como poseedores o no poseedores de los medios de producción--, por la forma en que reciben la parte de la riqueza social, y por su apropiación de los productos del trabajo socialmente generado²².

Como las etnias, las clases sociales también son categorías de adscripción, pero poseen una dinámica completamente distinta. La historicidad de las clases sociales remite, no a la presencia de agrupaciones de carácter pre-estatal que posteriormente pueden incorporarse como grupos diferenciados en las sociedades estatales o dar lugar al surgimiento de estados nacionales. Las etnias también son categorías de adscripción que poseen o pueden llegar a poseer, real o virtualmente, un carácter societal, mientras que las clases sociales siempre son parte de una sociedad. Además, la historicidad de las clases sociales remite al desarrollo de las formaciones sociales en las que la división social del trabajo da lugar a la existencia, principalmente, de dos sectores, uno que es poseedor de los medios de producción y que se apropia de los productos del trabajo de los no poseedores. Las clases sociales, en consecuencia, están directamente vinculadas con la estructura de la sociedad y en particular con la forma en que esta se concretiza históricamente, es decir, con el modo de producción. No pueden determinarse las clases sino en su relación con un modo de producción específico, y, recíprocamente, el modo de producción se puede inferir a partir de las características de las clases sociales principales en una estructura social dada.

²². De acuerdo con Lenin, las clases sociales pueden definirse como "... grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (...), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social.

En formaciones sociales como la mexicana, que se caracterizan por ser pluriétnicas, los fenómenos de la etnicidad y de las clases sociales están directamente relacionados y de hecho pueden llegar a afectarse mutuamente, no obstante que cada uno posee una dinámica propia y deben ser separados analíticamente. Aunque las etnias indias en México por lo general se encuentran en una posición que se corresponde con la clase explotada propia de la formación social capitalista mexicana, su ubicación como tales obedece a la forma particular en que en cada región de México se desarrollaron los procesos de conquista y de dominación de los indios.

En el caso de los yaquis y de los mayos, su inserción como parte de la clase explotada se generó a partir de sus características étnicas, en un proceso que se inició con la conquista militar de los mayos y con la instauración del sistema misional entre los yaquis y los mayos. Estos hechos dieron lugar a que con los productos de su trabajo generados en las misiones se impulsara la conquista y la colonización de las regiones serranas y desérticas ubicadas al norte de sus territorios; posteriormente, permitieron que los yaquis y los mayos se convirtieran en los trabajadores de las diferentes empresas mineras y agropecuarias de los colonos españoles y criollos. Se insertan como parte de la clase trabajadora a partir de la presencia de una estratificación étnica, pues el tipo de trabajo que realizaban obedecía a una jerarquización de la sociedad en la que los indios se encontraban en la posición más baja. Protegidos por los misioneros para impulsar el desarrollo del sistema misional trabajando dentro de las misiones, o --como síntoma de la descomposición de ese sistema misional-- su gradual incorporación como trabajadores a las empresas de los colonos, se delimitaba por sus características étnicas. En las misiones, los yaquis y los mayos no eran vistos propiamente como trabajadores --aunque en efecto lo eran-- sino como seres indefensos a quienes había que proteger de la voracidad de los colonos, y sobre todo, a quienes se debía convertir al catolicismo. Y la política misional, en consecuencia, no se generó a partir de la ubicación de los indios como una clase social, sino más bien en tanto que grupos con una cultura y con una religión distinta, lo cual remite a sus características étnicas. Fuera de las misiones, los indios pronto conformaron a la clase trabajadora, y esto se generó en tanto sus características étnicas. Los yaquis y los mayos se convirtieron

en la principal fuerza de trabajo debido a que los oficios que desempeñaban estaban sujetos, de alguna manera a una dinámica de estratificación étnica. Los colonos no emigraban a las regiones del norte para convertirse en trabajadores, sino en buscadores de minas o más tarde, en empresarios mineros o agropecuarios. Además, de acuerdo a las políticas imperantes en la época colonial, los indios, por el mero hecho de serlo, sólo tenían derecho --escasamente, pues los intentos de despojo territorial contradecían esto-- a la tierra de las comunidades y no podían convertirse en propietarios de la misma manera en que si podían los inmigrantes no indios.

Existía, pues, una estratificación social en la cual los indios no eran la "gente de razón" y por ello fueron incorporados a la estructura de clases que se empezó a gestar desde la época colonial²³. Esta estructura de clases, se correspondía con el desarrollo de las relaciones de producción capitalistas en el norte de México. Los oficios para los cuales los indios eran contratados reflejan, no sólo los procesos que dieron lugar a la acumulación capitalista en el norte de México, sino también forma en que esa región se incorporaba al desarrollo del capitalismo a escala mundial y era afectada por sus cambios y transformaciones.

Así, prueba de lo anterior son, en la época colonial y en el siglo XIX, las características de la actividad minera, que se fue transformando de acuerdo a los requerimientos de un mercado que no era sólo regional ni nacional sino internacional; también, el desarrollo agropecuario estuvo afectado por las mismas tendencias. Los procesos de despojo, los cambios en la orientación productiva, la y la aparición no sólo de especializaciones productivas a cargo de los indios, sino la conversión de estos en trabajadores asalariados, la construcción de obras de

²³. A lo largo de la época colonial y del siglo XIX, los indios eran vistos como ignorantes, rémoras del progreso, salvajes, etc. Estos adjetivos reflejan la ubicación de los indios en el sistema de estratificación regional.

infraestructura para favorecer tanto la producción como la comercialización (puertos, caminos, vías ferroviarias, etc.) eran indicadores precisos de ello²⁴.

Lo que interesa destacar aquí, es que la ubicación de los indios como parte de la clase trabajadora estuvo directamente relacionada con su calidad de indios. Pero, aunque sólo en algunos casos los procesos de despojo territorial y la conversión de los indios en trabajadores asalariados dio lugar a la desaparición de las categorías étnicas a las que pertenecía, no sucedió así con todas las etnias. Los yaquis y los mayos, pudieron conservar sus características étnicas y su membrecía aún a pesar de esos procesos. Así, aunque la estratificación étnica fue la base para la incorporación de los yaquis y de los mayos a la estructura de clases, como miembros de la clase trabajadora y explotada, presenta características distintas, pues en etnias como la yaqui y la mayo, la diferenciación étnica ha seguido una dinámica distinta. Baste señalar, que en la actualidad, la composición de la clase asalariada del campo, en la región yaqui, no está conformada actualmente por los yaquis, sino por individuos que en su mayoría, no poseen una membrecía étnica. Los yaquis de la actualidad, están sujetos a procesos semejantes de estratificación social regional, pero, dada su forma de organización étnica y sus características de tenencia de la tierra, poseen una inserción de clase distinta de los trabajadores asalariados no indios de la región. Además, a nivel microregional --esto es, en el marco de territorial en el que interactúan cotidianamente-- los yaquis se encuentran ubicados en una posición jerárquica superior a los asalariados no indios --aunque a nivel de la macroregión, sean considerados como indios, con toda la ideología discriminatoria que los sigue ubicando como salvajes, flojos, borrachos, etc.

Los mayos, también han conservado hasta ahora sus características étnicas, y, junto con los no indios vecindados en sus comunidades, forman parte de los asalariados del campo o del

²⁴. Para una mejor caracterización de estos procesos, ver el primer capítulo de esta investigación y Figueroa Valenzuela 1985 a), b) y c).

sector de ejidatarios, pero están sujetos a un sistema de estratificación social según el cual, se encuentran en un rango jerárquico inferior incluso al que poseen los ejidatarios y los jornaleros agrícolas no indios, con quienes comparten condiciones semejantes en cuanto a su ubicación en la estructura clasista²⁵.

II. 6. 2. El estado y los grupos étnicos

Uno de los elementos más importantes para el análisis de la persistencia étnica de los yaquis y de los mayos es el que comprende su relación con el estado y con las instituciones estatales regionales. Apuntábamos en los primeros apartados de este capítulo, que la etnicidad, en la actualidad, sólo cobra relevancia en el marco de formaciones estatales concretas. Esto es, lo étnico, y en particular la problemática de la persistencia étnica, no constituyen, en principio, fenómenos que puedan ser ni abordados de manera aislada, ni sólo en relación con otras etnias, sin hacer referencia a sus relaciones de la sociedad estatal dentro de la cual se encuentran inmersos.

Respecto a lo anterior, podemos encontrar que las etnias cobran sus características más relevantes tanto en los procesos por medio de los cuales establecen sus límites o fronteras con respecto a otras categorías de adscripción, como en lo concerniente a sus relaciones con el estado. Así, de manera esquemática por el momento, podemos señalar que esos procesos, se involucran directamente con aspectos tales como la competencia por los recursos materiales y simbólicos que le corresponden a las diferentes categorías sociales. En esta competencia, cuando se establece en el marco de estructuras sociales supraétnicas, como las sociedades estatales, las meras características de las etnias son insuficientes para dar cuenta de esa competencia. Al

²⁵. Hacer una caracterización de las clases sociales en el campo mexicano, rebasa los propósitos de esta investigación. Para nuestros objetivos, basta con señalar que, con las características diferenciales que serán desarrolladas más adelante, en este mismo capítulo, los yaquis y los mayos se encuentran ubicados dentro de la estructura capitalista de la formación social mexicana, como miembros del sector de la clase explotada del campo, en tanto que estructuralmente se encuentran subordinados a la lógica de la acumulación capitalista.

respecto, el estado, sus políticas y sus instituciones juegan un papel fundamental en la forma, en las demandas y en las características de la contienda. Las relaciones de los grupos étnicos con la formación estatal dentro de la cual se encuentran, cobra pues una relevancia fundamental para la caracterización de sus acciones de persistencia. Esto, en primer lugar, por que el estado ha demostrado, históricamente, ser un agente activo en cuanto a la asignación de los recursos materiales y simbólicos por los que las etnias compiten. En segundo lugar, porque el estado, de alguna manera, objetiva a las etnias al reconocerlas como tales formalmente o en la práctica²⁶. La forma de tal reconocimiento implica las características del estado hacia las etnias. Así por ejemplo, el reconocer en la práctica, con base en criterios casi exclusivamente lingüísticos, que en México sólo existen 56 "grupos étnicos" --los grupos sobre los cuales el INI ejerce sus acciones-- implica, entre otras cosas que: a) las políticas y las acciones del estado se dirigen hacia ellos como si fuesen conjuntos homogéneos --ya hemos visto, en el caso de los mayos, que actuar en favor de un sector de ellos no significa actuar sobre el conjunto de los mayos. b) el desconocimiento de importantes sectores pertenecientes a categorías étnicas indias, como es el caso de algunas etnias urbanas bien diferenciadas, entre las que se encuentran los nahuas de Xochimilco, los zapotecos de Juchitán etc. En estos casos, el estado los trata como si formaran parte de la ciudadanía en general y no como miembros de categorías étnicas.

Pero también --y como consecuencia de la forma de objetivación--, en el ámbito de la competencia por los recursos de las etnias con otras categorías de adscripción, étnicas o no, el estado toma partido, aunque no siempre de manera formal, para favorecer o a los miembros de alguna de esas categorías sociales, o a una categoría social en su conjunto. Esto implica, pues, que las relaciones interétnicas y de las etnias con el estado se desarrollan en el marco de

²⁶. En México, por ejemplo, no existe un reconocimiento formal de las etnias indias, en tanto que constitucionalmente se postula la mexicanidad de todos los nacidos en el territorio mexicano, por lo que se desconoce la diversidad étnica y cultural. Contradictoriamente, sin embargo, en la práctica se establece este reconocimiento y prueba de ello es, por ejemplo, la existencia del Instituto Nacional Indigenista, organismo encargado de realizar las políticas del estado hacia las etnias.

estructuras de poder en las que el estado tiene un papel importante en la asignación de los recursos a ciertas categorías de la población. Tales categorías, en el caso de la presente investigación, se encuentran vinculadas a formas de estratificación étnica y a la estructura de clases.

Así, cuando se trata de un estado que como el mexicano se encuentra en una formación social que es a la vez clasista y étnicamente diversa, el problema consiste no sólo en la caracterización de su relación con las clases sociales que lo integran, sino también con las etnias. En este sentido, interesa el análisis tanto del estado en su relación con las clases sociales --que tiene que ver con la estructura de clases--, como la relación entre el estado y las etnias --que se vincula con la estratificación social. Y aunque la dimensiones étnica y la clasista poseen dinámicas propias, se encuentran en casos como el que nos ocupa, relación ligadas, y como veremos, se influyen mutuamente. El problema no consiste entonces en diferenciar únicamente a las clases de las etnias, sino en mostrar cual es la relación entre estas dos categorías de adscripción en ámbitos concretos en los que también interviene el estado. Así, el objetivo de este apartado es el de adentrarnos en esa relación, con el objeto de desentrañar de ella las implicaciones que presenta en cuanto a las formas de persistencia étnica de los yaquis y de los mayos. Para esto, es preciso dar cuenta de la forma en que los yaquis y los mayos, a partir de sus especificidades étnicas, se encuentran inmersos en la estructura de clases de la formación social mexicana y, en segundo lugar, de la relación del estado con los yaquis y con los mayos.

II. 6. 3. El estado, las clases y la estratificación

Ahora bien, las características antes expuestas para los yaquis y para los mayos, tanto en lo que se refiere a su ubicación en el sistema de estratificación social étnica como en lo concerniente a su posición en la estructura de clases, se han desarrollado, principalmente, en relación con las políticas del estado hacia ellos, en lo particular, y hacia las diversas etnias indias, en lo general. El estado y sus políticas han jugado un papel fundamental en la conformación de las

características actuales de subordinación étnica y clasista de los grupos étnicos, debido, en primer lugar, a que el estado nunca ha sido neutro en relación con las etnias indias.

En lo que respecta a los yaquis y a los mayos, pueden destacarse cinco momentos cruciales en cuanto al impulso e instrumentación de políticas estatales de desarrollo regional o nacional que incidieron fuertemente en la posición de estas etnias en el sistema de estratificación social étnico y en la estructura de clases²⁷.

La primera es la política colonial que en el noroeste se instrumentó con el sistema de misiones. Se trataba de que los yaquis y los mayos se mantuvieran pacíficos y permitieran el avance de la colonización, hacia el norte. Para esto, el objetivo era mantenerlos separados en los pueblos de misión a los que les correspondía una extensión de tierra considerada legalmente como el fundo legal de los pueblos. Fuera de esa tierra, los colonos podrían asentarse y apropiarse de lo que no quedaba protegido. Esto significó, para los mayos de Sonora y de Sinaloa, el inicio de los procesos de despojo territorial. Para los yaquis, en cambio, esta política definió el principio de sus luchas por la defensa territorial, pues no estuvieron de acuerdo con esa delimitación. La corona española y sus agentes regionales, en general, toleraron esta situación entre los yaquis debido a las fuertes rebeliones que surgieron cuando se pretendía algún tipo de intrusión dentro de su territorio. Por otra parte, los indios de las misiones debían producir granos y carne para así solventar las necesidades de los colonos y de las nuevas misiones. Los indios, en síntesis se mantenían apartados de los blancos, fueron pacificados y se convirtieron, con su trabajo en las misiones, en el sostén de la colonización y del sistema de misiones. Se convirtieron, desde entonces, en la clase trabajadora, aunque no mediaba una relación salarial. Además, en cuanto al sistema de estratificación, se consideraban inferiores a

²⁷. Para una mayor información acerca de estos períodos, ver el primer capítulo de este trabajo. En lo que sigue solo se realizará una caracterización muy general y sintética de las políticas en cuestión.

los colonos europeos y no tenían el derecho a mezclarse con ellos, pues no sólo no eran "gente de razón", sino que se cuestionaba incluso su estatus humano.

El segundo momento tiene un hito importante con la expulsión de los jesuitas a partir de la implantación de las reformas borbónicas. Este se caracterizó por el impulso de una tendencia que se empezó a manifestar poco después del surgimiento del sistema misional: la conversión de los indios del noroeste en trabajadores asalariados. Con el sustrimiento de empresas mineras y agropecuarias, se requería de trabajadores y los colonos emigraban a esas regiones para "hacer la América", no para servir a otros patrones. Los indios eran, pues, la única fuerza de trabajo disponible, pero los jesuitas se oponían a su salida de las misiones. Además, los pueblos de las misiones se encontraban asentados sobre las tierras más fértiles, y los colonos pronto se interesaron en ellos. Pero el sistema misional resultaba un impedimento para que los no indios se asentaran en ellos y se apropiaran de su fundo legal. Así, durante el siglo XVIII afloraron los conflictos consecuentes entre los jesuitas, por un lado, y los colonos por el otro. El estado, --la corona española-- tomó cartas en el asunto en favor de los últimos, y determinó implantar una serie de reformas, mismas que se basaron en la expulsión de los jesuitas. Se inició un proceso de secularización de las misiones que se caracterizó por la pérdida de la protección de las tierras ejidales de los indios del noroeste y por su conversión en trabajadores asalariados en las estancias mineras y agropecuarias de los colonos. Este proceso incidió fuertemente en procesos de desaparición de las comunidades indias, gracias a la entrada de la colonización a los pueblos indios, a la destrucción de sus culturas y al inicio de procesos de mestizaje. Los mayos, empezaron así a ocupar asentamientos cada vez más marginales y a perder la tierra. Los yaquis, con su organización, pudieron suplir la defensa de los jesuitas en cuanto a la protección de sus tierras, pero, junto con los mayos, se convirtieron en la principal fuerza de trabajo del noroeste de México, incluyendo los actuales estados de Chihuahua, Sinaloa, Sonora y las californias. Las políticas borbónicas, que se corresponden con los inicios de la acumulación capitalista en el norte de México y con la entrada de esta región al mercado mundial --que también ya presentaba una fuerte consolidación de las relaciones capitalistas--, permitieron que los yaquis y los mayos

quedaran integrados como la la clase trabajadora de la región, explotada bajo las relaciones asalariadas propias del modo de producción capitalista. Al mismo tiempo, los yaquis y los mayos, por sus características étnicas, ocupaban un estatus inferior en el sistema de estratificación, y sus características culturales eran la base para la implantación del sistema clasista, debido a que tenían derechos políticos inferiores a los no indios, esto es, no eran considerados como ciudadanos.

El tercer momento, que hasta cierto punto es una continuación del anterior, corresponde al surgimiento del México independiente y culmina con el período porfirista. El nuevo estado mexicano --sobre todo a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma, pretendía impulsar un modelo de desarrollo capitalista semejante al de los países europeos industrializados. Los indios eran un obstáculo para el progreso, y no se incorporaban cabalmente al mercado de trabajo, como asalariados, debido a que todavía permanecían ligados a sus comunidades. En la región de los yaquis y de los mayos, el estado favoreció la creación de haciendas agropecuarias. Además, desde el último tercio del siglo, el estado promovió la venta de terrenos baldíos a compañías deslindadoras europeas y estadounidenses, para que con la realización de obras de infraestructura agrícola (canales de riego, desmonte, etc.) y de comunicaciones (ferrocarriles) se promoviera la colonización extranjera en los valles del Yaqui y del Fuerte. Paralelamente, y sobre todo a partir del período porfirista, el estado trató de hacer efectivas las leyes de desamortización en cuanto a la conversión de las tierras comunales en propiedades particulares. Con esta medida, se implementó el despojo de las tierras de los mayos, sobre todo de las más fértiles y se adentraron en su territorio, como pequeños, medianos y grandes propietarios, sectores de la población no india. Los mayos sin tierra --la mayoría-- se convirtieron así rápidamente, en trabajadores asalariados en su propia región. Entre los yaquis, la resistencia a esas medidas se convirtió en una fuerte lucha que culminó, con las medidas de deportación y exterminio tomadas por el gobierno porfirista en coordinación con las autoridades regionales. Estas medidas se hicieron extensivas también para los mayos.

El cuarto momento, desde los inicios de la lucha armada de la Revolución mexicana hasta el fin del cardenismo, se caracterizó por la pacificación definitiva de los yaquis y de los mayos. La lucha armada desarrollada durante, en la que participaron los yaquis y los mayos al lado del ejército constitucionalista, bajo la promesa de que les serían restituidas sus tierras comunales, significó en lo inmediato una interrupción de los proyectos porfiristas. Pero después de 1915, continuaron los intentos por despojar a los yaquis y a los mayos por parte del nuevo estado mexicano.

Entre los mayos, aunque hubo dotaciones ejidales y restitución de comunidades desde finales de la década en cuestión, la política impulsada por el estado fue la de la colonización, favoreciendo principalmente a los no indios y en especial la acumulación de la tierra. Aunque durante el cardenismo, las políticas de colonización desaparecieron tras las dotaciones ejidales, no se revirtió la tendencia de reparto de la tierra a no indios, por lo que los mayos tuvieron que compartir su propiedad ejidal con la población no india. Las características actuales de la incorporación política y económica de los mayos se inician desde fines de este período.

Entre los yaquis, durante éste período se consolidó, el reconocimiento legal de su propiedad comunal tal y como se manifiesta en la actualidad. Este reconocimiento fue sólo formal durante la década de los veinte (período en el que todavía se mantuvieron armados y se desarrollaron las últimas guerras yaquis) y la primera mitad de la segunda. El reconocimiento definitivo de su propiedad comunal por parte del estado cardenista significó la pérdida --también definitiva-- de la mitad de su territorio. Esta última quedó en manos de terratenientes, de pequeños propietarios y de ejidatarios, todos ellos no indios.

Durante este período, el crecimiento de la población regional no india, sobre todo mediante las políticas de colonización, significó la aparición de grandes sectores de la población que se convirtieron en asalariados, tanto en las ciudades como en el campo. Así, los yaquis dejaron de ser no sólo la principal fuerza de trabajo, como lo habían sido desde la colonia, sino

que dejaron de ser trabajadores con patrones no yaquis. Se dedicaron a trabajar sus tierras comunales de acuerdo con las tendencias de modernización de la agricultura y se inició un período de fuerte dependencia hacia las instituciones estatales encargadas promover y financiar su producción agrícola, ganadera y pesquera.

Las formas de discriminación étnica gestadas durante la colonia no desaparecen en este período ni en el siguiente. Esto, aun cuando los yaquis y los mayos son considerados ya, constitucionalmente como mexicanos.

El quinto y último momento, se inicia después del período de Cárdenas, con el avilacamachismo. Las políticas del estado buscan incorporar plenamente a los indios al desarrollo económico, político y cultural, respetando, formalmente, su lengua y sus características culturales, pero en la práctica hostigándolas. En este período, aunque otorgando ciertas concesiones a los yaquis, a los mayos y a los ejidatarios no indios, el estado y sus políticas, como lo hemos visto en el capítulo anterior, ha favorecido plenamente el desarrollo de la burguesía regional, que de la agricultura ha pasado, sin dejar esta actividad, al comercio y a la inversión financiera. El apoyo a los campesinos ejidatarios y comuneros, indios o no, ha estado más bien condicionado por la dinámica de la lucha de clases regional. Las políticas hacia los yaquis y a los mayos, han estado también supeditadas a las características antes destacadas, generándose las formas de estratificación étnica y la inserción a la estructura de clases que se describirá a continuación.

II. 6. 4. Las clases sociales y la competencia interétnica

En relación con la competencia interétnica por los recursos, y con el papel que el estado, sus políticas y sus instituciones tienen en este proceso, la estratificación étnica se entrecruza con las características de clase de los yaquis y de los mayos, no obstante que también poseen sus propias peculiaridades. En estos procesos, como hemos revisado, el estado no ha jugado un papel neutro,

sino que más bien ha favorecido la acumulación capitalista y, en especial, a la burguesía regional.

El concepto de competencia interétnica hace alusión a las luchas que los miembros de distintas categorías étnicas establecen entre sí para conservar o para acceder a ciertos recursos, materiales o simbólicos, que son requeridos para solventar ciertas necesidades, estratégicas o no, que son considerados como valiosas. El agua, la tierra, los créditos, las comunicaciones, servicios comunitarios, son algunos de los recursos materiales por los que se dirime en la contienda interétnica. El control de los servicios religiosos, la supresión de las formas de discriminación étnica y cultural, etc., son igualmente, algunos de los recursos simbólicos. Sin embargo, hablar de competencia interétnica, en este apartado, requiere de una precisión, porque la competencia que los yaquis y los mayos establecen no es con otras etnias, sino con diferentes sectores de la población no india²⁸. La caracterización de la población no india como parte de una etnia, lo cual, aunque se ha hecho, presenta varios problemas, pues la población no india no es precisamente una etnia sino parte de un grupo nacional²⁹. Tal caracterización, por lo común se ha hecho definiéndola como la etnia "mestiza". Sin embargo, el uso del término de "mestizos" o de "sociedad mestiza", ha permitido que en muchos estudios sobre relaciones interétnicas, por lo menos en México, los sectores de la población no india con los que ésta interactúa sean considerados como un grupo homogéneo. Más allá de los problemas conceptuales de diversa índole que conlleva la utilización del término en cuestión, al considerar a la sociedad mestiza de una manera homogénea se esconde la diversidad. Me refiero, específicamente, para el caso de la región yaqui, a que los "mestizos", son, al mismo tiempo y en primer lugar, tanto los terratenientes como los pequeños propietarios --también fuertemente estratificados según la

²⁸. La lucha que establecen los yaquis y los mayos entre sí, aunque entra dentro de la disputa por elementos de tipo simbólico --el reconocimiento privilegiado hacia los yaquis--, será abordada en el último capítulo de este trabajo.

²⁹. La discusión respecto a este aspecto, también será abordada en el último capítulo de la presente investigación.

cantidad de tierras que posean o usufructúen-- y los ejidatarios son metidos en un mismo cajón. De este modo, si se plantea que la competencia de los yaquis es con los mestizos o con la sociedad mestiza, la fineza analítica se desdibuja y sólo queda un trazo muy tosco de las relaciones sociales y políticas de los yaquis con respecto a los no indios.

De acuerdo con lo anterior, es preciso diferenciar a los diferentes sectores con los cuales los yaquis compiten regionalmente. En la actualidad, los principales rivales de los yaquis se definen en cuanto al tipo de recursos. Esto es, compiten con los grandes terratenientes y con los pequeños propietarios por el uso del agua, aunque esto es más bien, como veremos adelante, un recurso de negociación con las instituciones estatales. A nivel más cotidiano, sin embargo, son los ejidatarios y los sectores no indios solicitantes de tierra, los que aparecen en la actualidad como los sectores de la población no india considerados por los yaquis como los más peligrosos. Es muy frecuente, al respecto, encontrar movilizaciones de grupos de yaquis para defender su tierra ante invasiones de ejidatarios o de aspirantes a serlo en tierras yaquis. Los propietarios particulares y los ejidatarios establecidos en el Valle del Yaqui, no sólo son quienes se han quedado con lo que constituía el territorio tradicional de los yaquis, sino también con la mayor parte del agua de su río.

La competencia por los recursos materiales y simbólicos que los yaquis y los mayos establecen regionalmente, ocasionalmente es contra la población no india, como lo demuestran los constantes conflictos por el control de la iglesia que se suscita entre mayos y no indios en las comunidades mayos. Sin embargo, la situación de los yaquis y de los mayos sólo aparentemente es causada por la pugna contra los yoris o por sus agresiones. En gran parte, esta se debe a que la estratificación étnica se combina con la ubicación de los yaquis y de los mayos en la estructura de clases.

En consecuencia, en aras de la precisión analítica debe distinguirse entre el tipo de competencia que se establece desde una posición en la que los yaquis y los mayos contienden

regionalmente por los recursos en relación con sus formas de estratificación étnica, como sectores que se encuentran en posiciones jerárquicas inferiores o no, o como miembros de la clase explotada dentro de la formación social capitalista mexicana, y en la cual, la estratificación étnica influye pero no es el elemento determinante.

Así, podemos ver que los yaquis y los mayos, como parte de la clase explotada, presentan un tipo de demandas y requieren de recursos que los asemejan con otros sectores con los que comparten una misma situación de clase. En este sentido, pueden distinguirse dos tipos muy generales de inserción de los mayos en la estructura de clases. Uno de ellos, es el que caracteriza a los jornaleros agrícolas y comprende a la gran mayoría de la población mayo de Sonora y de Sinaloa. Como jornaleros agrícolas, los mayos constituyen, en los Valles del Fuerte, del Mayo y del Carrizo, el contingente más importante de la fuerza de trabajo agrícola permanente. Sin embargo, en esta misma posición se encuentran otros sectores de la población rural no india, además de algunos trabajadores temporales que emigran estacionalmente a la región de acuerdo con los ciclos en los que se requiere de una mayor cantidad de trabajadores. En este caso, los jornaleros agrícolas, que no son exclusivamente mayos, presentan una inserción clasista en la estructura social como asalariados que solamente viven de la venta de su fuerza de trabajo. Sin embargo, algunos sectores tanto de mayos como de la población no india que se incluyen en esta categoría son ejidatarios que han tenido que rentar sus parcelas dada la incosteabilidad que presenta el trabajar la tierra por ellos mismos. Se integran así a las relaciones de trabajo asalariado en un contexto neolatifundista.

Los sectores de mayos que poseen tierra bajo la forma de tenencia ejidal o comunal, cuando no la alquilan a los neolatifundistas, se constituyen en productores directos integrados a las uniones ejidales o de manera independiente. Su producción rara vez se destina al autoconsumo, pues, igual que el conjunto de agricultores indios y no indios es para ser comercializada. La producción, en estos casos, es financiada y en muchos casos dirigida por el Banco Nacional de Crédito Rural. Este es también, de alguna manera, el caso de los agricultores

yaquis, quienes también aparecen como productores directos, ya sea que trabajen la tierra comunal o individualmente, y hasta a 1991 su producción era integrada por el mismo banco³⁰.

De alguna manera, en el caso de los ejidatarios y comuneros mayos y de los campesinos yaquis, los ubica como sectores explotados por el gran capital. De acuerdo con ciertas teorías marxistas sobre la renta de la tierra, (K. Vergopoulos 1975, A. Bartra 1979), este tipo de producción campesina queda subsumida a la lógica de la acumulación capitalista mediante fenómenos de transferencia. La producción de estos sectores campesinos presenta costos de más altos que los que tienen los agricultores capitalistas. Esto debido varios motivos, entre los que se destacan la calidad de la tierra, la insuficiencia de agua, los tamaños de las parcelas, la no obtención a tiempo --y a costos más caros-- de los insumos, la desventaja tecnológica, etc. Los precios en el mercado de los productos agrícolas, según estas teorías, se calculan a partir de los costos más altos, lo que genera ganancias extraordinarias para los capitalistas cuyos costos de producción fueron menores. De esta manera, se distingue entre propiedad real y propiedad formal de los medios de producción, en particular de la tierra, de tal manera que son quienes obtienen las mayores ganancias los propietarios reales, no obstante que exista propiedad --particular, comunal y ejidal-- por parte de los productores directos. Así, los campesinos que como los yaquis y los mayos son propietarios formales de la tierra, quedan subordinados a la lógica de la acumulación capitalista y ellos mismos quedan como parte de la clase explotada por el capital, aunque bajo una lógica de acumulación en la que no está presente la extracción directa de plusvalía como trabajadores asalariados³¹.

³⁰. También en este caso, existe una tendencia al alquiler de la tierra de los yaquis a los propietarios particulares no indios de la región, ya sea para la producción agrícola o para el pastoreo de ganado. Aunque al parecer, la proporción de tierras que se rentan es menor entre los yaquis.

³¹. Demostrar cómo sucede este fenómeno en el caso de los yaquis y de los mayos rebasa los límites de esta investigación. Para una caracterización general de este proceso ver Figueroa Valenzuela 1985 a), pp. 125-151.

De acuerdo con lo antes expuesto, podemos plantear, que estructuralmente, los yaquis y los mayos, no obstante las distintas modalidades (jornaleros asalariados y productores campesinos directos que sólo son propietarios formales de la tierra, su principal medio de producción) que se presentan forman parte de la clase explotada dentro de la estructura capitalista de la formación social mexicana. Como tales, la competencia de que tanto los yaquis como los mayos establecen por los recursos, no es con el conjunto de la población no india, sino contra quienes se benefician de la situación en la que se encuentran. En este sentido, las lucha que los sectores de mayos asalariados han presentado, sobre todo en Sinaloa, por conseguir mejores salarios (jornales), servicios médicos, y en general las prestaciones que marca la legislación laboral, no se realizan en tanto mayos, sino como parte de la clase explotada de la región en la que también se encuentra la población no india. Igualmente, los conflictos políticos que se han presentado tanto entre los ejidatarios y comuneros mayos como entre los yaquis, por conseguir créditos apropiados, por que se les dote del agua suficiente para sus procesos agrícolas, por que se les otorguen a tiempo los insumos que se requieren para la siembra, por la obtención de créditos para maquinaria agrícola, etc., no es una lucha en contra de los sectores no indios de la población regional o nacional. Se trata más bien de un conflicto provocado, fundamentalmente, por su posición de clase.

En este tipo de conflictos (prestaciones laborales, recursos para la producción agrícola), los mayos, por las características que hemos señalado, se han aliado precisamente con los sectores de la población no india con los que, como jornaleros o como campesinos formalmente dueños de sus parcelas, comparten posiciones de clase semejantes. No obstante, en estos casos, como hemos ya planteado antes, el hecho de ser indios los coloca, aún entre quienes se encuentran estructuralmente en la misma posición, en situaciones de desventaja. Esto es, con mucha frecuencia la distribución de los recursos que obtienen los ejidatarios se maneja a discreción en favor de los no indios. Estos, por sus características étnicas, se encuentran en posiciones de menor discriminación y tienden a ubicarse en los puestos de dirección ejidal.

En el caso de los yaquis, sin embargo, dadas las características societales que hemos descrito antes, no existen alianzas con los sectores no indios de la región. Los yaquis, más bien, negocian directamente con las instituciones estatales. Así, en repetidas ocasiones han obtenido ciertos beneficios aliándose con el estado, o bien contra las organizaciones ejidales de los valles del yaqui y del mayo, o bien contra los campesinos solicitantes de tierra, que debido a que con frecuencia invaden el territorio yaqui, constityyen una serie amenaza para ellos³².

Cuando la organización étnica es débil, como en el caso de los mayos, la explotación clasista se conjuga con la discriminación provocada por la estratificación étnica. Pero, como puede apreciarse en el caso de los yaquis, la estratificación étnica, a nivel regional, no siempre presenta consecuencias desfavorables, debido a la presencia de una organización fuerte. El hecho de que los yaquis todavía como en el siglo XIX, sean considerados por la población regional no india como salvajes, flojos, e ignorantes, no repercute directamente en sus oportunidades económicas, pues por las características de su organización tratan directamente con el estado. Entre los mayos, sin embargo, la discriminación que resulta de la estratificación étnica los coloca, como hemos visto, en posiciones que por lo general son sumamente desventajosas al grado en que, como veremos en el capítulo final, se producen cambios de identidad individuales.

II. 7. Conclusiones

Las posibilidades de la acción que los yaquis y los mayos pueden realizar, en relación con la persistencia étnica, se encuentran limitadas por las características societales que hemos descrito en este capítulo. Los yaquis, como grupo étnico en sentido estricto, pueden actuar grupalmente y negociar directamente con el estado mexicano, con mayores ventajas que los mayos. Así mismo, aun cuando tanto los yaquis como los mayos se encuentran insertos dentro de una misma estructura de clases, y en términos generales también a un mismo sistema de estratificación

³². Ver Figueroa Valenzuela , *Op. Cit.*: 144-45.

social étnica en sus regiones, es la organización étnica la que en cada una de estas etnias marca las características distintivas al respecto. Así, aun cuando ambas etnias son parte de la clase explotada por las relaciones capitalistas de producción, no puede decirse que las formas de explotación sean semejantes. En el caso de los yaquis, el hecho de poseer comunalmente su territorio, posibilita que el tipo de explotación predominante se realice de acuerdo a los mecanismos que regulan el mercado. Esto es, las políticas del estado, al favorecer a los agricultores capitalistas de la región, lo hacen entre otras cosas mediante actos por los cuales los yaquis carecen del agua necesaria, no obtienen ni créditos ni insumos agrícolas a tiempo o son de mala calidad y carecen también de la asesoría técnica adecuada. Por este motivo producen con costos de producción más altos que los empresarios agrícolas no indios. Esto permite que las ganancias sean mayores para este sector. Otro de los elementos en los cuales se manifiesta la explotación a los yaquis es el rentismo de las parcelas antes descrito, pero no existe una forma de explotación directa en la cual los yaquis aparezcan como asalariados bajo relaciones de producción estrictamente capitalistas. Pues cuando los yaquis se contratan por un salario, lo hacen para los otros yaquis y no bajo una óptica directa de acumulación capitalista. Los yaquis, de acuerdo con lo anterior, aunque ubicados dentro de la clase explotada por el capital, no desarrollan fácilmente relaciones de solidaridad clasista con otros sectores no indios también explotados. En este caso, la organización étnica es preponderante. Es así, la etnicidad y no la conciencia de clase el factor más importante en sus acciones hacia el exterior. Esto explica que en repetidas ocasiones, no sólo no se alían con los ejidatarios, los mayos o con los campesinos pobres de la región sino que actúan en contra de ellos, haciendo juego a ciertas políticas estatales de las cuales esperan recompensas.

La situación de los mayos se asemeja más a la de los sectores campesinos explotados por las relaciones de producción capitalistas. En efecto, como hemos ya visto, su situación de clase y el hecho de carecer de una organización --o de organizaciones--étnicas para actuar en relación con demandas de tipo económico o político, los hace aliarse con los ejidatarios o con los jornaleros no indios. Sin embargo, el factor de la etnicidad, en tanto que repercute en la

discriminación, los mantiene separados de la población no india con la cual comparten una misma situación de clase.

Por otra parte, es de destacarse que el hecho de carecer de organizaciones étnicas bien definidas, dadas además las características de su vecindad y copropiedad con los no indios, hace muy difícil, si no es que es un factor de imposibilidad, la creación de proyectos de desarrollo controlados y dirigidos por ellos mismos, lo que se ha denominado como etnodesarrollo.

En el caso de los yaquis, de alguna manera está presente una forma de desarrollo étnico autogestionario, pero ello se explica por el conjunto de características societales y territoriales que han logrado defender a lo largo de su historia. La situación de los mayos hace difícil pensar que por lo menos a corto plazo puedan desarrollar formas autogestivas del tipo que presentan los yaquis. Esto tal vez podría ser más viable en etnias que, aunque en la actualidad carezcan de una organización política autónoma y consolidada, presenten, en cambio, factores de unidad -y de relativa separación con respecto a la población no india-- en cuanto a sus asentamientos, o a su propiedad territorial. La vecindad de los mayos y su copropiedad con los no indios hace difícil pensar en la viabilidad de los proyectos autogestionarios de tipo étnico.

Los mayos sin tierra, los jornaleros agrícolas, se encuentran sujetos a una explotación mayor, lo que los conduce en ocasiones a situaciones de extrema marginalidad. Sobre ellos actúa tanto su situación de clase, como jornaleros que sólo dependen de la venta de su fuerza de trabajo, y sus condiciones de etnicidad, que son todavía más fuerte en cuanto a que ello los coloca en situaciones de fuerte discriminación étnica. Estos mayos, son los que se encuentran en las posiciones más bajas del sistema de estratificación social regional. Sin embargo, podría pensarse que tanto ellos como los mayos comuneros y ejidatarios, se beneficiarían del cambio de identidad, proceso que ocurre como una tendencia importante entre los mayos. Sin embargo, como lo veremos más adelante, no son estos sectores de mayos los que en general optan por cambiar de identidad sino los que de alguna manera han accedido a la escolarización o al

aprendizaje de oficios especializados. Entre los yaquis, los cambios de identidad son prácticamente imposibles, debido a que en ellos la membrecía étnica si les confiere ventajas reales en relación con los otros sectores no indios de la población rural. Sin embargo, existe un conjunto de factores que se encuentran vinculados con la cultura de los yaquis y de los mayos que hacen que, aún en contra de las situaciones adversas en cuanto a la discriminación étnica - presente en las actitudes de la población no india y en las políticas estatales-- los yaquis y los mayos sigan, por decirlo de algún modo, recurriendo a su membrecía étnica como elemento fundamental de su identidad.

Así, la conclusión de que sólo por las características sociales, los yaquis tienen una mayor viabilidad como grupo étnico --como en efecto la tienen-- puede matizarse seriamente en relación con la problemática y con las características de sus procesos culturales, pero éstos serán abordados en el siguiente capítulo.

Capítulo III

Las culturas yaqui y mayo

III. I. Introducción

Como sugeríamos en el capítulo anterior, los elementos de tipo cultural tienen un papel muy importante en relación con las acciones vinculadas con la persistencia étnica. No sólo son los elementos de tipo territorial u organizativo --los que definen las características societales de las etnias-- los que deben destacarse en la explicación de los procesos, formas y de mecanismos de persistencia. En el análisis de las acciones de las etnias, la definición de los objetivos, lo que se considera como deseable, lo que se rechaza, está mediado fuertemente por la cultura.

La pérdida de una tradición cultural étnica puede influir negativamente --y con más intensidad que el deterioro de las características societales-- en los procesos de persistencia étnica. Esta pérdida afecta directamente los referentes a partir de los cuales los miembros de un grupo definen lo que les es propio y lo que les es ajeno, esto es, las marcas con las que se establece la identidad.

El análisis acerca de la masificación de la cultura, esto es, de la homogeneización de estándares culturales, producto de la sociedad de masas y de la impresionante tecnología de comunicación actual, se ha planteado que las culturas particulares tienden a desaparecer, y que nos encontramos, más bien, ante culturas que son cada vez más híbridas (Rosaldo 1991; García Canclini 1989 y 1992). La especificidad de las culturas, desde esta óptica, tiende a desaparecer tras los procesos de hibridación y de transfronterización cultural. Así, nos encontraríamos con procesos de globalización no sólo de la cultura sino también de la identidad, ante procesos en los cuales desaparecerían las identidades específicas tras el surgimiento de una identidad que parece subsumir los particularismos. Sin embargo, en este capítulo, trataremos de ver que los procesos de masificación cultural, aunque producen cambios en el modo de vida y no obstante que afectan las culturas particulares, no producen necesariamente la desaparición de la especificidad cultural.

Los yaquis y los mayos se encuentran insertos en una dinámica en la cual están expuestos a los procesos de globalización cultural, ven los periódicos, oyen la radio, ven la televisión, y consumen productos mercantiles de muchos tipos. Así, incorporan constantemente símbolos ajenos, producidos a veces en sociedades completamente ajenas a ellos. Sin embargo, como lo veremos en este capítulo, ambos han logrado mantener y desarrollar una tradición cultural propia a partir de lo cual incorporan --resemantizándolos-- elementos culturales provenientes de otras tradiciones vía los procesos de masificación cultural.

En este capítulo, nos ocuparemos de describir y de analizar algunas de las principales características de las culturas yaqui y mayo. Se trata, en primer lugar, de establecer que los yaquis y los mayos poseen culturas que, aunque próximas, son diferentes entre sí. Trabajar sobre las diferencias culturales entre los yaquis y los mayos, obedece a que, como veremos, los elementos de orden cultural se vinculan con el tipo de respuestas --o más bien de acciones-- que los yaquis y los mayos pueden realizar en cuanto a sus procesos de persistencia. Esto es, el tipo de acciones que los yaquis y los mayos realizan se vinculan con sus respectivas concepciones

del mundo, *ethos* y sistemas de valores. Y nuestro planteamiento es que lo específico de sus tradiciones culturales descansa en esos aspectos. Al respecto, sostendremos en este capítulo que la tradición cultural de ambos, lejos de perderse por procesos de hibridación, se mantiene vigorosamente, y ello ha dado lugar a la reubicación de los elementos culturales ajenos. Así, las acciones de los yaquis y de los mayos que se vinculan con sus procesos de persistencia étnica, encuentran un fuerte respaldo en sus propias tradiciones culturales. Entre los yaquis, su tradición cultural se conjuga con los elementos de carácter societal descritos en el capítulo anterior, y les confieren una mayor fuerza en cuanto a sus procesos de persistencia étnica. Pero aún en el caso de los mayos, que no está exento de cierto dramatismo en cuanto a la forma actual de sus procesos de persistencia --por la carencia de una base territorial propia, de organización étnica solvente y centralizada, por la forma en que se encuentran ubicados en la estructura de clases y en el sistema de estratificación regional-- los elementos culturales que conforman su visión del mundo, su *ethos* y sus valores son el sustento de su tradición cultural y de su identidad. Gracias a ellos, persisten en un medio que es completamente hostil a la presencia de una diferenciación étnica como la que protagonizan.

Aunque en este capítulo se abordará la problemática cultural de los yaquis y de los mayos, no se pretende hacer un análisis ni una descripción cabal o exhaustiva de su cultura. Más bien, trataremos de caracterizar, en términos generales, algunas de las principales semejanzas y diferencias culturales de estas dos etnias --lo que supone una abordar la problemática teórica acerca de la definición de la cultura. Por otra parte, en el campo de la descripción etnográfica, nos ubicaremos básicamente en el aspecto lingüístico y, fundamentalmente en lo concerniente a la religión. Nuestra idea es que entre los yaquis y los mayos, es en los procesos religiosos donde se manifiestan con mayor claridad que en otros ámbitos de la cultura, los elementos concernientes al *ethos*, a la visión del mundo y al sistema de valores.

III. 2. La cultura¹

Los yaquis y los mayos han logrado persistir como entidades sociales diferenciadas culturalmente entre sí y de la población no india con la que interactúan regionalmente. Sin embargo, aunque puede resultar relativamente fácil de plantear que los yaquis y los mayos son distintos de la población no india, no siempre resulta muy fácil el señalamiento preciso de las diferencias culturales entre estas dos etnias. La dificultad de establecer límites culturales entre ellos sobreviene cuando se puede observar, con relativa facilidad, que tanto los yaquis como los mayos comparten entre sí un conjunto enorme de aspectos que en la tradición culturalista norteamericana han sido denominados como "rasgos culturales" --objetos, instituciones, acciones o prácticas que pueden ser directamente observables y que remiten tanto a la cultura material como a sus representaciones simbólicas.

He sugerido antes que los yaquis y los mayos comparten un conjunto de similitudes físicas y culturales tales que, desde la perspectiva de un *observador externo* y más o menos ocasional, puede resultar difícil distinguirlos. Esto se debe en general, a aspectos como los siguientes: ambos se encuentran asentados en un medio ambiente físico relativamente semejante --sólo un poco más árido en la región yaqui; las actividades productivas son, en términos generales las mismas; las formas de construcción de la vivienda se realizan bajo un mismo patrón y con pocas variantes en cuanto a los materiales que se utilizan. Lo mismo puede decirse de sus creencias y actividades religiosas. Así, la enumeración de rasgos comunes puede hacerse tan extensa y pormenorizada como se quiera. Sin embargo, aunque como veremos en este capítulo la yaqui y la mayo son dos culturas distintas entre sí, me interesa destacar es la presencia, entre ambos, de una gran cantidad de marcas visibles que remiten a que ambas poseen una misma filiación cultural y a que, en efecto, se trata de dos culturas muy cercanas en cuanto a sus características.

¹. Salvo cuando se indique lo contrario, la información etnográfica de este capítulo proviene de mis propias notas de campo.

Para abordar el problema de la diferenciación cultural entre los yaquis y los mayos no es suficiente plantear que son culturalmente distintos sólo porque estén asentados sobre territorios diferenciados material y simbólicamente; tampoco lo son sólo porque posean instituciones políticas particulares, ni únicamente porque estén insertos a la economía y a la política nacional y regional de una manera peculiar. Esto, en última instancia, lo que hace es remitir, como lo vimos en el capítulo anterior, a formas distintas de sociedad. Y aunque los anteriores son elementos que al ser elaborados simbólicamente también pueden ubicarse en el campo de la cultura, debe delimitarse con mayor precisión el dominio de la cultura. El no establecer tal delimitación ha dado lugar, en frecuentes ocasiones a que los conceptos de sociedad y de cultura sean utilizados como sinónimos, lo que ha resultado en la confusión más que en la precisión de estos términos.

Si la cultura, como sostendremos en este trabajo, es la dimensión simbólica de las prácticas sociales, los fenómenos culturales no están desligados ni de la sociedad, ni del conjunto de elementos de todo tipo vinculados con la vida social. Se trata más bien de la dimensión a partir de la cual la sociedad y las prácticas sociales adquieren sentido. La cultura, en consecuencia, remite a la presencia de concepciones del mundo, a sistemas de valores y a un *ethos* a partir de los cuales las prácticas sociales --y la sociedad-- adquieren sentido, se dotan de significado. Así, la cultura se internaliza como habitus mediante procesos de institucionalización que se presentan como prácticas simbólicas (Bourdieu 1980:133 y ss). De lo anterior podemos desprender que los elementos decisivos para marcar la diferenciación cultural remiten, por consiguiente, la presencia de distintas representaciones del mundo y al *ethos* y a los sistemas de valores asociados con tales representaciones.

En consecuencia, no estoy de acuerdo en señalar que los yaquis y los mayos sean culturalmente distintos sólo por la existencia de variaciones dialectales en la lengua que ambos hablan, ni porque hayan desarrollado un agregado de diferencias formales particulares en el conjunto de objetos, prácticas y manifestaciones simbólicas que en un nivel los hacen verse como

semejantes, pero que en otro nivel sirven para que se puedan distinguir. El tipo de diferencias formales a las que me estoy refiriendo en este momento pueden ser captadas mejor con un ejemplo. Tanto entre los yaquis como los mayos está presente la danza del venado. Se trata de una manifestación que es al mismo tiempo artística y religiosa que además de poseer una misma estructura dancística y musical, presenta los mismos símbolos generales en relación con la indumentaria y se realiza en el mismo tipo de ceremonias religiosas. Esta danza, es uno de los muchos elementos comunes a yaquis y a mayos que sin embargo es también, al mismo tiempo, uno de los elementos portadores de diferencias. Así, la danza del venado yaqui se realiza según un ritmo musical y con movimientos corporales más pausados y solemnes, mientras que entre los mayos es más ágil, alborozada y jovial; así mismo, el danzante yaqui lleva el torso desnudo y la cabeza disecada de venado que ata en su propia cabeza es adornada con listones de colores, mientras que el mayo se cubre con una especie de camiseta preferentemente blanca y con mangas hasta la muñeca y la cabeza de venado se adorna con flores de papel. Lo importante aquí es que tanto los yaquis como los mayos son conscientes de las semejanzas y de las diferencias en sus respectivas danzas del venado. Y las semejanzas les funcionan como un mecanismo para identificarse. Se saben yoremes. Recíprocamente, las diferencias, son un medio para distinguirse. Son yaquis y son mayos. Pero si únicamente se tomaran en consideración este tipo de disimilitudes, no estaríamos ante elementos suficientes para plantear que se trata de culturas particulares. A lo sumo, se podría postular la existencia de variantes regionales de la misma cultura.

Cuando la cultura se define con base en la presencia de "rasgos culturales" compartidos, nos encontramos, prácticamente, con una concepción estadística de la cultura. Para esto, basta con constatar que una cantidad "significativa" de "rasgos culturales distintivos" se encuentre distribuida en una población --y es por supuesto el etnógrafo quien determina, basado en el sentido común o apoyado en alguna teoría específica, la cantidad de rasgos que resultarían significativos y las características que deberían tener para ser realmente distintivos. Sin embargo, me interesa destacar que, en principio, no se puede llegar muy lejos si se define a la cultura con base en la presencia de objetos materiales o con las características formales de los símbolos y de las

actividades o prácticas vinculados con ellos. Esto, por ejemplo, llevaría a la conclusión de que los individuos de todos los países hispano-hablantes poseen una cultura común. La diversidad existente se negaría así tras la presencia de denominadores comunes y de este modo, tanto los argentinos, como los cubanos, los españoles y los mexicanos, por ejemplo, serían vistos como miembros de una misma cultura. Y aunque puede ser más o menos evidente la presencia de un substrato cultural común, me parece que existe también un cierto tipo de diferencias sustantivas por medio de las cuales puede plantearse la presencia de fronteras culturales. Estas, por otra parte, no aluden únicamente a cuestiones territoriales, políticas, económicas o medioambientales. Esto es, no se trata de que la distinción cultural se deba únicamente a que cada uno de estos países está asentado sobre territorios distintos, ni a que poseen formas e instituciones de gobierno singulares, ni a que existan particularidades en sus actividades económicas.

Nos encontramos ante la presencia de aspectos que se manifiestan en las maneras distintas que individuos de diversas procedencias tienen en sus comportamientos, en sus reacciones y en sus formas de las mismas circunstancias o hechos similares; ante una cantidad enorme de variantes que se hacen sentir mediante la presencia de lo que se define vagamente como "carácter nacional", "carácter étnico", o simplemente "carácter". Así mismo, nos encontramos también ante sistemas de costumbres, de reglas y de valores y ante tradiciones y visiones del mundo particulares y distintos; éstos, cuando son compartidos por una colectividad permiten la existencia de una comunicación fluida.

Lo anterior, sin embargo, sólo puede ser posible cuando lo que se comparte son los significados que se refieren a las visiones del mundo, al *ethos* y al sistema de valores. Una cultura particular --no la cultura en términos generales-- remite, por consiguiente, a la presencia de una comunidad de significados de este tipo².

². Hablar de comunidad de significados no quiere decir que para todos los individuos, en todos los niveles de las prácticas simbólicas, los significados sean exactamente idénticos. Esto, con gran facilidad podría demostrarse empíricamente como falso en vista de los procesos de

En una situación semejante al ejemplo anterior, se encuentran los antropólogos que han definido la cultura como la sumatoria de rasgos culturales compartidos. Inserto en estas posiciones, Beals (1943), por ejemplo, llega a la conclusión de que los yaquis y los mayos, poseen una misma cultura, lo que él denomina como la cultura cahita. En este caso, se detecta la presencia de una misma lengua, el cahita, y la existencia de instituciones, creencias y de objetos formalmente semejantes. La cultura contemporánea de los cahitas se define, en este sentido, por las semejanzas de forma en los diversos rasgos culturales presentes entre los yaquis y los mayos. Esto mismo da pie para que Beals, en un trabajo anterior (1943 b), haya definido una cultura cahita no contemporánea --la cultura cahita anterior a 1750. Incluía no sólo los yaquis y los mayos actuales, sino también al conjunto de sociedades cahitas ya desaparecidas que estaban ubicadas en el sur del actual estado de Sonora.

En la actualidad existe un fuerte consenso cuando se trata de definir la cultura. Por una parte, por lo menos desde las primeras propuestas del materialismo cultural destacadas por Kroeber cuando se refería a lo "superorgánico", y aún entre tendencias actuales y tan aparentemente irreconciliables como el estructuralismo de Lévi-Strauss y la antropología interpretativa de Geertz, la cultura es el hecho fundamental a partir del cual se establece la diferenciación entre el hombre y la naturaleza. En estos dos últimos autores, el estado de naturaleza del hombre es cultural. Esto conduce a una concepción de la cultura en la que se destaca la presencia, como elementos constitutivos y característicos, de los símbolos y de las reglas.

El gran aporte de Lévi-Strauss ha consistido en otorgarnos una demostración lógica de que todos los hombres y mujeres, de cualquier época y sin importar el lugar ni las diferencias

individuación por los cuales cada persona es distinta. La comunidad de significados dá cuenta más bien de ciertas orientaciones generales presentes en un conjunto de individuos que han sido socializados en una misma cultura, y que comparten, por consiguiente valores y concepciones del mundo semejantes.

sociales de las entidades en las que viven, poseen principios comunes y que sus reglas y símbolos son transformaciones de un mismo repertorio: la Cultura humana. De aquí resulta la proposición de que todos los hombres poseen cultura y que ésta se caracteriza por el componente simbólico que está presente en las reglas, en los mitos y, en general, en todas las manifestaciones del hombre. Se trata de una concepción semiótica de la cultura, aunque de carácter universalista. Sin embargo, una concepción de este tipo, aunque valiosa para la comprensión de las relaciones entre lo cultural y lo natural en el hombre, proporciona poca ayuda cuando uno quiere dar cuenta de la diferenciación cultural presente entre los miembros del género humano; el gran problema, sin embargo, es que no se da cuenta de cómo este elemento genérico se convierte en algo particular. Sin embargo, puede decirse que la presencia de un sistema simbólico común podría ser, en cierto sentido, indicador de una cultura discreta. Señalo la proposición anterior en términos relativos, porque los principales teóricos de esta posición, no se han caracterizado, precisamente, por abordar de manera lo suficientemente explícita una problemática acerca de la delimitación de las diferencias culturales.

Geertz (1987:17-40), en su famoso ensayo introductorio a, *La interpretación de las culturas* --convertido en un manifiesto de la antropología interpretativa--, propone que el punto de partida en cuanto a los estudios culturales no debe ser la postulación de la homogeneidad sino de la diferenciación cultural. Al igual que Lévi-Strauss, Geertz, parte de los símbolos y de los significados y también aboga por una concepción semiótica de la cultura. En ambos, además, la cultura es el requisito de existencia del género humano, pero en Geertz, las diferencias culturales son más importantes que los denominadores comunes. La cuestión es que es en lo particular y no en lo universal donde se revela el hombre; así, son las diferencias en la cultura lo que constituye, paradójicamente, lo que ellas tienen de universal.

Trabajar los fenómenos culturales, desde una perspectiva semiótica de cultura, en el cual se focalice el interés por los elementos simbólicos formales, por los que aparecen como la manifestación particular de reglas universales entre los yaquis y entre los mayos, constituye un

momento importante del trabajo analítico de esta investigación. Sin embargo, este enfoque, que se corresponde con la tradición estructuralista en antropología, resulta insuficiente, pues sólo atiende a los aspectos formales y no conscientes de los elementos que trabajaremos como unidades culturales: los símbolos. Consecuentemente, se buscará combinar el enfoque anterior con otra perspectiva de análisis cultural. Esta, también de carácter semiótico, atiende más a los significados de los símbolos en relación con la visión del mundo, con la conmovición y con los sistemas de valores. Así, no se trata de atender las características formales de los símbolos, sino más bien de prestar atención en su contenido. Esto es, atender a la variedad de significados que son compartidos por una colectividad, antes que a su homogeneidad formal.

La concepción de cultura que aquí se maneja no trata de homologar a la cultura con la sociedad, ni con el conjunto de las prácticas sociales que en ella se desarrollan. La cultura atiende, más bien, a una dimensión particular de lo social y de las prácticas sociales: a su dimensión simbólica. De acuerdo con Greimas, la cultura es la sociedad misma considerada en cuanto a su significación (1979:356). La cultura se ubica así en una dimensión de la realidad, la que está constituida por la relación entre los significantes y los significados que se encuentran presentes en todas las prácticas sociales y que se objetiva en ellas. Así, la cultura no es sólo el conjunto de símbolos presentes en una colectividad que, ajenos a los individuos en cuanto a su significado, son la manifestación particular de un conjunto de reglas universales. Esto es sólo un aspecto importante, pero no agota el contenido de la cultura.

Los símbolos, esto es, los elementos constitutivos de la cultura, poseen una dimensión que va más allá de sus características formales. Son elementos portadores de significado y en ellos se condensa la visión que los hombres tienen sobre el mundo, sobre su entorno inmediato, sobre sus relaciones sociales y sobre la manera en que pueden actuar sobre ese mundo, sobre ese entorno y pueden aceptar, reproducir o transformar sus relaciones sociales.

La cultura, como dimensión simbólica de lo social, es también, por consiguiente, un instrumento para la acción, pues la cosmovisión, el *ethos* y los valores se encuentran vinculados íntimamente con la interpretación del entorno en el que los hombres viven o aspiran vivir. La cultura, en este sentido, no es independiente del contexto de relaciones sociales en las que se produce y se reproduce. Esto es, ni la visión del mundo, ni el *ethos* y ni los sistemas de valores son resultados completamente casuales o arbitrarios, en relación con el contexto histórico, social o económico. Aunque tampoco puede decirse que existe una relación de determinación directa de esos contextos hacia el contenido de lo simbólico, no puede ser descartada la existencia de una relación importante que impone ciertos condicionamientos. En principio, porque lo que se simboliza son, precisamente los objetos, los hechos, las prácticas y las restricciones que el contexto social e histórico, en su sentido más amplio, impone a los hombres. En segundo lugar, porque los significados y las interpretaciones que conforman el contenido de los símbolos, no son ajenos a la manera en que los hombres se encuentran "situados" en ese contexto.

Dar cuenta de las culturas yaqui y mayo, requiere, siendo consecuentes con lo anterior, partir del contexto histórico y social en el que se desenvuelven sus relaciones sociales. Sin embargo, la tarea, de manera específica, consiste en describir, analizar e interpretar el universo simbólico que es exclusivo a ellos, atendiendo a los siguientes aspectos:

En primer lugar, dado que yaquis y mayos se encuentran inmersos en un contexto cultural más amplio, debe definirse la dimensión simbólica que les es exclusiva, la "matriz", por llamarla de alguna manera, que los hace ser diferentes, esto es, ver el mundo y actuar sobre él de una manera particular. Esto implica, por supuesto, una selección por parte del investigador de los elementos en los que descansa tal diferencia. Se trata de una selección problemática pues no se está trabajando con culturas aisladas, sino con entidades sociales que se caracterizan precisamente por una gran interpenetración de elementos simbólicos que provienen de muy diversos contextos culturales.

Al respecto, resulta importante destacar la metáfora utilizada por Renato Rosaldo (*Op. Cit.*:49-51) de que la cultura, lejos de parecerse a una sala de museo, cuyos materiales se encuentran dispuestos de una manera ordenada y que dan la idea de orden y de una discreta singularidad, se asemeja más a una venta de garage en la que todos los materiales, de diferentes épocas y lugares, se encuentran en desorden, puestos allí de manera arbitraria, y sin una lógica clara. Como metáfora, la cultura analogada a una venta de garage resulta interesante, porque de alguna manera en las culturas contemporáneas, mas que pureza y singularidad encontramos entremezclamiento y elementos de orígenes muy diversos.

Sin embargo, me parece que con esa analogía se exagera una situación que, si bien tiene correspondencia con lo real, vista así es imprecisa. La cuestión es que, me parece, podemos definir unidades culturales a partir de la presencia de ciertos elementos simbólicos comunes a alguna colectividad. Estos, además de que pueden ser exclusivos del colectivo, permiten que el mundo sea visto de una manera distinta, aunque ello no quiere decir necesariamente que tal visión pueda --o tenga que-- ser completamente distinta. Más aún, en el caso de que podamos encontrar símbolos formales semejantes --situación que, como veremos es la de los yaquis y los mayos--, no significa necesariamente que éstos posean idénticos significados para quienes participen de ellos. Y esto es lo más importante, porque es precisamente la presencia de significados distintos lo que permite plantear la presencia de culturas distintas. Repito, no se trata de que forzosamente *todos* los elementos simbólicos tengan que ser distintos en cuanto a su significado o a sus características formales, pues en la actualidad, y sobre todo entre los yaquis y los mayos, esta situación es prácticamente inexistente. En esto radica, creo, la validez de la metáfora de la cultura como una venta de garage. Empero, basta con que exista por lo menos un ámbito en el cual tales elementos simbólicos estén codificados de una manera particular y, sobre todo, que influyan de manera decisiva en la visión que la colectividad que los comparte tiene sobre el mundo. Los códigos más importantes al respecto, son los que se encuentren relacionados con el lenguaje y con la religión, ambos en su sentido más general.

III. 3. Diferenciación lingüística

La diferenciación lingüística entre los yaquis y los mayos funciona como uno de los elementos más importantes que se encuentran vinculados a su diferenciación cultural. Asumimos que la lengua posee un papel fundamental en las características de una cultura en tanto que la lengua puede ser analizada como uno de los aspectos --no el único, por supuesto-- proponen "modelos de mundo" y que forman parte de los "sistemas modelizantes" primarios³. Esto es, la lengua no sólo impone límites al conocimiento que se tiene del mundo, pues a través de ella opera la formación de símbolos para hacerlo una realidad aprehensible, sino también es uno de los mecanismos principales para apropiarse de él, en tanto que dota de las categorías para poder nombrarlo y convertirlo en una entidad manipulable. Asumiendo lo anterior, la diferenciación lingüística de los yaquis y de los mayos se aborda en este trabajo en tanto que partimos del supuesto de que ella refleja a la presencia de formas distintas de concebir el mundo y de actuar sobre él. Por esta razón, importa entrar en la caracterización acerca de cómo se manifiesta la diferenciación lingüística en cuestión.

De acuerdo con clasificaciones lingüísticas recientes, el idioma cahita pertenece a la rama sonorense de la familia uto-azteca, grupo taracahita, y al grupo A del subgrupo cahita⁴. La

³. Al respecto, estamos de acuerdo con Gilberto Giménez (1987:57) cuando propone "una organización categorial ... para el análisis de las culturas indígenas y de las culturas campesinas tradicionales en países como México, partiendo del supuesto de que éstas pueden concebirse como configuraciones simbólicas complejas organizadas en torno a un núcleo central constituido por la lengua y la religión, que funcionan como clave y principio ordenador de todo el sistema.

FAMILIA UTO-AZTECA

RAMA SONORENSE

GRUPO TEPIMANO

PIMA ALTO

- gileño
- pápago
- sobaipuri *
- himeri *
- (cocomacague *)
- (ure *)
- (nébome *)

PIMA BAJO
-Yécora

TEPEHUANO DEL NORTE

TEPEHUANO DEL SUR

- tepecano *
- colotlán *
- vigitega *
- sureste
- suroeste

GRUPO TARACAHITA
SUBGRUPO OPATANO
OPATA *
EUDEBE *
JOVA *?

SUBGRUPO TARAHUMANO

TARAHUMARA
-del oeste
-del este
-del sur

GUARJIJO

- chinipa *
- guazapar *
- témori *
- de Chihuahua
- de Sonora

SUB-GRUPO CAHITA

GRUPO A

- yaqui
- mayo
- tehueco *
- sinaloa *
- zuaque *

GRUPO B

- tepahue *
- conicari *
- baciroa *
- macoyahui *

GRUPO C

- comanito *
- mocorito *
- tahue *
- acaxee *
- tebaca*
- sobaibo *
- bacapa *
- pacaxe *

GRUPO TUBAR ***GRUPO CORACHOL****CORA**

- coano *
- huaynamota *
- zayahueco *
- totorame o pinome *

HUICHOL

- tecual *
- guachichil *
- zacateco *
- lagunero o irritila *

UTO-AZTECAS NO CLASIFICADOS**OCORONI ***

utoazteca o utoahua era una de las dos familias lingüísticas presentes en el noroeste de México en el momento de la conquista. La otra era la Hokana, a la cual pertenecen el idioma seri y, probablemente también se incluye en ella al idioma hablado por los guasaves y por los ahomes -dos de las etnias extintas del norte costero de Sinaloa y en cuyo territorio se encuentra ahora parte de la actual población mayo de este estado. En cuanto a la familia utoazteca, se plantea la existencia de una división principal que la separa en dos subfamilias, la del norte y la del sur. A su vez la primera se subdivide en 4 ramas: númica, tubatulabal, takika y hopi, ubicadas en el suroeste de EUA, y que comprenden algunas lenguas ya extintas. La subfamilia del sur también se subdivide en dos ramas, la azteca --a la que pertenecen los actuales grupos nahuatlcos-- y la sonoreense. A esta rama, como se aprecia en la nota anterior, pertenecen las lenguas que para la época de la conquista española, se encontraban distribuidas en el actual noroeste de México, en los estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Coahuila, Durango, Zacatecas, Nayarit y Jalisco.

CONCHO *
 -chinarra *
 -chizo *
 TOBOSO *

LENGUAS NO CLASIFICADAS

HUITE *
 ZOE *
 NIO *
 XIXIME *
 -hine *
 -hume *
 SUMA-JUMANO *
 JANO *
 JOCOME *

 (*) lenguas extintas.

Fuente: Moctezuma 1991:131

El nombre de "cahita", para referirse a la lengua común de los yaquis y de los mayos, empezó a ser utilizado alrededor del siglo XVIII. Esta palabra, es la transcripción al español del vocablo *ka-i-ta*, que significa "no hay" (Lionnet 1977:7). En la actualidad, sobre todo desde los años treinta de este siglo la palabra *cahita* se usa también para referirse a de manera común a los hablantes de este idioma. Debe destacarse, que ni yaquis ni mayos se reconocen así mismos y tampoco a su lengua con tal designación. Se trata, más bien, de un nombre con el que se les ha clasificado, sobre todo desde las disciplinas antropológicas. Los yaquis y los mayos, como se ha señalado antes, se autodenominan como *yoémem* o *yolemem* (yaquis) y *yoremem* (mayos).

Debido a las similitudes lingüísticas entre los yaquis y los mayos se considera que ambos hablan una misma lengua. Yaquis y mayos pueden tener una comunicación fluida entre ellos y sus diferencias son semejantes a las que podría tener, por ejemplo, un hablante del español de Buenos Aires, Argentina, respecto a un hablante del español de la ciudad de México. Por tal razón, los idiomas yaqui y mayo son catalogados como variantes dialectales del *cahita*. Lo anterior, sin embargo, solamente desde el punto de vista sistémico, debido a que, desde una perspectiva histórica, cada una puede ser considerada como lengua independiente (Moctezuma y López 1990).

En la actualidad, el *cahita* es la lengua indígena con mayor cantidad de hablantes en el sur de Sonora y sólo compite muy ventajosamente con el *guarijío*; también es numéricamente preponderante en el norte de Sinaloa, donde es, de hecho, la única⁵. Sin embargo, la competencia real, a nivel de las prácticas lingüísticas cotidianas, se establece con el español. Este último es el idioma dominante, y la subordinación lingüística del *cahita* hacia el español se manifiesta no sólo con la gran cantidad de yaquis y mayos bilingües de ambas lenguas, sino en

⁵. En el norte de Sonora y en el sur de Sonora pueden encontrarse también hablantes de otras lenguas indígenas de México. Sin embargo, se trata, por lo común, de individuos que llegan a estas regiones como trabajadores temporales durante las épocas de mayores requerimientos de mano de obra agrícola. En realidad es numéricamente poco significativa su presencia.

los fenómenos de desplazamiento del cahita por el español, fundamentalmente entre la población mayo.

El actual desplazamiento lingüístico --esto es, la reducción paulatina y constante de hablantes mayos del cahita en favor del español-- es un fenómeno reciente entre los mayos. Las observaciones de Crumrine y de Spicer acerca de que, hacia 1960 casi todas los mayos eran monolingües del cahita, pueden ser corroboradas fácilmente en la actualidad si se atiende a que hoy en día una gran proporción de mayos con edades superiores a los sesenta años, son todavía monolingües. (El bilingüismo y el monolingüismo del español se observan entre las generaciones más recientes).

Sin embargo, es muy probable que el idioma mayo haya sido favorecido en otras épocas por fenómenos de la misma clase de las que hoy actúan en su contra. En efecto, plantear la presencia de desplazamiento lingüístico hacia el mayo es uno de los elementos que pueden ayudarnos a explorar en las causas de la dispersión actual de esta lengua en las regiones de Sonora y de Sinaloa donde anteriormente se hablaban otros dialectos del cahita o incluso, al parecer, lenguas pertenecientes a otros grupos y familias lingüísticas. En efecto, debe recordarse que el territorio mayo tradicional, --en el que se encontraban asentados los mayos en el siglo XVII-- se circunscribía únicamente al valle costero irrigado por el Río Mayo en el suroeste de Sonora. Sólo entre los hablantes de la lengua cahita, al oriente y al norte de este territorio, en el mismo estado, se encontraban los tepahues, los conicarís, los baciroas y los macoyahuis; y en Sinaloa había tehuecos, sinaloas, zuaques, mocoritos, comanitos. También en Sinaloa existían otras sociedades cuyas lenguas se presume pertenecían a la familia hokana como el guasave en sus variantes ahome, comopori, vacoregüe y achire. Así mismo, en Sinaloa se encontraban lenguas que aunque se ha planteado que eran cahitas se carece de elementos para clasificarlas. Entre estas últimas se encuentra el ocoroni (probablemente de filiación uto-azteca) y el huite, zoe y nío. Todas las lenguas que se han señalado se encontraban en comunidades en donde ahora existen hablantes del mayo. Los procesos que dieron por resultado la desaparición de estas

lenguas se desconocen actualmente, pero probablemente, debido a la cercanía lingüística con el mayo de algunas de ellas y a las constantes interacciones entre estos grupos, el mayo se convirtió en el idioma predominante.

El yaqui, por su parte, se mantiene hoy en día como una lengua vital y, aunque entre sus hablantes existe un elevado número de bilingüismo hacia el español, el fenómeno de desplazamiento no está presente, por lo menos, no con la misma fuerza e intensidad que se registra entre los mayos. Al igual que el idioma de estos últimos, el yaqui ha recibido una gran cantidad de préstamos del español. Sin embargo, según Moctezuma, ha evolucionado con características históricas particulares.

El conflicto entre el idioma yaqui y el español, presenta características muy distintas en la actualidad al que se presenta respecto al mayo. Aun cuando el español es la lengua dominante en la región, y es la que escuchan en la radio, en la televisión y, en general en los medios de comunicación masiva; y aún cuando en los centros urbanos regionales es el español el usado en las interacciones sociales, en las transacciones económicas, etc, el idioma yaqui fuertemente utilizado en prácticamente todos los espacios íntimos y cotidianos de interacción. Así mismo, en los rituales religiosos y en las reuniones de tipo político, el idioma en uso es el yaqui. Así, aunque existe, como señalábamos, un fuerte índice de bilingüismo, el yaqui es el idioma materno, el que los niños aprenden de sus padres, y sólo cuando van a las escuelas --relativamente bilingües-- aprenden el español. Por otra parte, al parecer, la proporción de monolingüismo del yaqui es más alta en el sector femenino que en el masculino, donde es prácticamente inexistente.

Señalaba el carácter relativo de la educación escolar bilingüe, porque aún cuando teóricamente los maestros de primaria de la región deben fomentar el uso de la lengua nativa, existe una marcada tendencia entre los maestros --principalmente en la región mayo-- a subvalorar "la lengua", en favor del castellano. El yaqui y el mayo, son considerados por muchos maestros --y por algunos sectores de la población india y no india regional-- como

sublenguajes, como "dialectos" en el sentido peyorativo que con frecuencia tiene este término, es decir, como carentes de estructura y de gramática. Así, se privilegia en las escuelas la enseñanza monolingüe del español. Esto, repito, es más frecuente entre los mayos, aunque en las escuelas de la zona yaqui también sucede.

Regresando a la comparación entre los idiomas yaqui y mayo, se ha señalado que se trata de dos lenguas históricas, aunque a nivel sistémico o estructural sean semejantes. El argumento principal que se postula para tal afirmación es que, en el nivel sistémico, tanto el yaqui como el mayo pueden ser considerados como una misma lengua, el cañita. Así, el yaqui y el mayo serían dialectos --no en el sentido peyorativo antes expresado, sino en relación con que cada uno puede ser considerado como una de las variantes concretas de la misma estructura-- con diferencias que no alteran las características sistémicas generales del cañita⁶. Sin embargo, en tanto que cada una de estas lenguas ha evolucionado de una manera particular y que además tiene un nombre propio --en sus respectivos idiomas, el yaqui actualmente se designa por sus hablantes como *hiaknookki*, (de *hiak* = yaqui, *nooki* = lengua) y el mayo como *mayonookki*⁷--, son consideradas como dos lenguas históricas distintas. Para Moctezuma y López, quienes proponen esta distinción, su establecimiento resulta importante debido a aspectos como los siguientes:

-La conformación del yaqui y del mayo como dos lenguas históricas no es un proceso totalmente consolidado. Uno de los factores más importantes a este respecto es la propia estructuración que hemos señalado para las variedades de cada una de ellas. La inexistencia de la variedad estándar hace el proceso reversible en condiciones apropiadas. Sin embargo, una acción de planeación lingüística en este contexto debe de tomar en

⁶. "Parecería que el concepto de lengua histórica nos conduce muy claramente al plano de lo que podríamos llamar la lengua real y tangible en el contexto de su papel social dentro del grupo que la habla", Moctezuma y López, *Op. Cit.* :16.

⁷. Esto, al parecer es una actualización posterior a la conquista de la designación original que era, para los yaquis *yoemnookki ¡yaqui?*, y para los mayos *yor(i)emnokki ¡mayo?*. *Ibíd*: 14.

cuenta los detalles de una situación altamente conflictiva por la intervención de una lengua, el español, con funciones altas, propias del estándar, que impide a su vez, el surgimiento del estándar indígena.

Es posible que la situación conflictiva frente al español sea uno de los elementos claves para explicar el proceso de diferenciación histórica del yaqui y del mayo, desde la yoremnokki original (se refieren a la presencia del idioma original y común a ambas etnias), a la actual hiaknookki y la mayonokki en el propio discurso indígena. Esta relación parece ser clara en la denominación y sería coherente con la alta similitud estructural y con la inteligibilidad mutua. La diferenciación de las lenguas estaría ligada a una diferenciación significativa en la historia social de los dos grupos en el contexto de la colonización y de la dominación. ¿ha habido una divergencia dialectal mayor entre las dos variedades después de la colonización de la región? ¿la clara frontera dialectal entre el yaqui y el mayo se explicaría por efecto del impacto del conflicto?⁸

La distinción entre lengua sistémica y lengua histórica, es por otra parte, de gran importancia de acuerdo con la problemática de este capítulo. En tanto que manifestaciones concretas, esto es, en tanto que "lenguas reales", el yaqui y el mayo no sólo expresan una variación dialectal que se manifiesta, por ejemplo, cambios de algunos fonemas que conducen a variaciones en la pronunciación de las palabras, o en cambios en la entonación debido a una colocación distinta de los acentos. Se han mencionado factores extralingüísticos --los de tipo histórico-- que por lo menos en el nivel hipotético, han sido importantes en la variación dialectal del cahita. Una hipótesis complementaria que sostendré, es que también pueden existir, otro tipo de elementos, también extralingüísticos, que actúan en tal diferenciación. Me refiero, básicamente, a las diferencias culturales del tipo de las señaladas en el apartado anterior. Se trata, en particular, de la posibilidad de que una misma palabra o frase pueda remitir en cada grupo, a contextos simbólicos de significación distintos, vinculados con las formas particulares de la visión del

⁸. Ibíd: 15-16.

mundo, con el *ethos* y con el sistema de valores. Esto es, nuestra hipótesis es que la diferenciación lingüística entre yaquis y mayos no sólo remite a variantes dialectales de una misma estructura, pues también indica la presencia de diferenciación cultural.

Un ejemplo. Las palabras relativas a los ritos religiosos son muy semejantes entre los yaquis y los mayos. Sin embargo, la concepción profunda ligada a la experiencia religiosa en cada uno de ellos, es distinta. Como veremos en los apartados siguientes, más allá de las similitudes formales en los rituales, yaquis y mayos, los primeros participan en ellos con una gran solemnidad y al interior de un orden y de un sistema de prohibiciones que parece militarizado. Los mayos, en cambio, son notoriamente más relajados, y la solemnidad de los yaquis se torna, en este caso, en alegría, borrachera, y en una desparpajada informalidad. Con esto no se quiere decir que entre los mayos la actividad ritual carezca de reglas. Tampoco se quiere decir que los ritos sean menos importantes o menos sagrados, simplemente se trata de hacer notar que se presentan niveles distintos de significación. Así, cuando un mayo utiliza frente a un yaqui palabras relativas a sus rituales --o viceversa--, la significación de ellas remite a significados distintos, que se vinculan con las concepciones particulares que los yaquis tienen de los ritos religiosos y que como veremos, son distintas de las concepciones que tienen los mayos.

Ejemplos como el anterior, pueden ser presentados a muchos otros aspectos en los que existe coincidencia formal de significantes o de referentes lingüísticas pero que remiten a significaciones distintas. Así, la palabra gobernador, *kobanáro* en cahita, tiene, como vimos en el capítulo anterior, referentes distintos, pues entre los mayos se trata más bien del individuo que desempeña funciones de organización religiosa, y entre los yaquis se hace referencia al representante de un cargo de gobierno civil.

Cuando se habla de si entre el yaqui y el mayo existe o no inteligibilidad mutua, se suelen presentar ejemplos de individuos yaquis o de mayos quienes afirman una u otra cosa.

Durante mi última temporada de trabajo de campo, ese era uno de los aspectos sobre el que me interesaba obtener información. En las entrevistas que realicé con yaquis y con mayos de diferentes poblados, encontré algo que puede ayudar a esclarecer. Se trata del hecho de que las personas que señalaron que las dos lenguas eran mutuamente inteligibles, habían tenido contactos prolongados con yaquis, si eran mayos y viceversa. Quienes, en cambio, señalaban que no se entendían, por lo común eran individuos que habían tenido sólo contactos ocasionales y muy breves. Estos últimos, aducían que sólo entendían algunas frases o palabras aisladas, pero que no lograban comunicarse cabalmente.

Me parece que lo anterior puede estar muy relacionado, por un lado, con aspectos como los señalados en los ejemplos de los ritos religiosos y de la palabra gobernador. Se trataría, en este sentido, de que es difícil establecer comunicación en los primeros encuentros cuando no se ha logrado crear un conjunto de significados profundos para los hablantes de estas dos lenguas. Esto es, es posible que se requiera, para la mutua inteligibilidad, no sólo la presencia de significantes formalmente semejantes --en este caso se trata de la semejanza estructural entre las dos lenguas-- sino de que exista una socialización previa de las significaciones profundas en relación con los mismos referentes. Por otra parte, la comunicación fluida, en encuentros "cara a cara" no solamente se establece mediante el lenguaje hablado, pues es ya bien sabido que ésta se complementa con los lenguajes gestuales. En este caso, aun cuando no he profundizado mi investigación sobre este aspecto, resulta notoria una gestualidad distinta entre yaquis y mayos. Sin embargo, a esta nos referiremos brevemente en el apartado siguiente de este capítulo.

Lo importante a destacar de lo anterior, es que la lengua yaqui y la lengua mayo, a pesar de sus semejanzas formales, que las convierten en una misma lengua sistémica o estructural, no sólo son distintas en relación con su historia. No son, pues, solamente dos lenguas históricas, pues en las diferencias también aparecen elementos de índole cultural. Son, en consecuencia lenguas distintas porque están vinculados a procesos históricos y a códigos culturales particulares.

De aquí, que la mutua inteligibilidad o no inteligibilidad no es solamente un aspecto que remita al carácter formal, sistémico o estructural de la lengua.

Ahora bien, los dialectos del cahita que pueden encontrarse no solamente remiten a una diferenciación más o menos clara entre el yaqui y el mayo. En el caso de esta última lengua, cabe destacar que existe una importante variación dialectal entre sus hablantes. No existe, sin embargo, una objetivación nominal de las variaciones del mayo por parte de sus hablantes, como si la hay, como hemos visto, cuando se comparan las variaciones yaqui y mayo --esto es, para todos los hablantes, su lengua es el mayo (*mayonokki*). Las variantes dialectales del mayo, se encuentran distribuidas de acuerdo con un patrón que de alguna manera hace recordar a las diferentes etnias cahitas que ahora se autodefinen y son autodefinidas como mayos. Así tenemos, que en la parte costera del Río Mayo, esto es, en los pueblos y comunidades ubicados de Navojoa hacia el Valle, hay una forma de hablar mayo. También en Sonora, en los pueblos mayos que se orientan hacia la sierra, entre Alamos y Navojoa, pueden notarse variaciones en cuanto al acentuación y a la presencia de algunas palabras distintas. Igualmente, en Sinaloa pude apreciar por lo menos cuatro variantes principales del Mayo. La primera se corresponde con la región ubicada en los alrededores de las comunidades de San Miguel Zapotitlán y Mochicahui; debo destacar que hay otra, aunque debido a que al parecer varía muy poco de la antes mencionada la incluyo dentro de la misma variación; me refiero a la que se localiza en Ahome y en las comunidades aledañas; la tercera en la zona de Tehueco, ubicada en la parte alta (la más oriental) del Valle del Fuerte. La cuarta se ubica en la zona de San Antonio de los Capomos, precisamente donde se inicia la zona serrana, al lado del pueblo El Fuerte. Al parecer existe una variante más que se localiza en la región serrana, en los alrededores de las comunidades Vaca y Toro, misma que además se manifiesta en un sector del ejido Gabriel Leyva --un pueblo de

reciente formación situado en la costa, al lado de la carretera Panamericana, y que recibió a mayos de la zona serrana que fueron evacuados por la construcción de una presa⁹.

Es importante destacar que en todos los casos en los que encontramos variantes del mayo, los hablantes señalaron que no tenían ningún problema para establecer comunicación fluida con respecto a los mayos de otras zonas. Según esto, pues, existe una gran inteligibilidad dentro de la lengua mayo en todas sus variantes.

Por otra parte, es digno de subrayar que la presencia de las variaciones del mayo antes destacadas, se corresponden, aunque de manera tosca, con algunas de las principales divisiones étnicas registradas por los misioneros en el momento de la conquista. Esto puede ser un indicador importante de que los antiguos cahitas --exceptuando a los yaquis, por su distinto desarrollo-- antes que haberse extinguido, se asimilaron a la cultura mayo, adoptando no sólo el nombre sino muchos elementos culturales. Esto, sumado a la gran cantidad de interacciones entre el conjunto de la población que actualmente se define como mayo, refuerza la idea antes expresada de que el mayo actual se ha enriquecido mediante gracias a la presencia dentro de él de las lenguas cahitas no yaquis.

Los procesos de diferenciación lingüística que hemos visto entre los yaquis y los mayos, no son casos aislados respecto a los demás ámbitos de su cultura. Estos se manifiestan también, con gran fuerza, dentro de sus sistemas de creencias religiosas y de sus rituales, de los que se dará cuenta en el siguiente apartado.

⁹. Esta información la pude obtener gracias a que en mi recorrido por la región mayo de Sonora y de Sinaloa me acompañó Antolín Vázquez Valenzuela, promotor cultural mayo. Por medio de él, que habla perfectamente la lengua mayo, pude detectar la presencia de las variantes señaladas, excepto de la última, pues de ella sólo nos enteramos por terceras personas de la región.

III. 4. Religión y cultura

Los yaquis y los mayos comparten un mismo sistema de símbolos religiosos. Este sistema se expresa, *a nivel formal* como lo veremos en este apartado, en un conjunto de elementos referidos a algunos de los distintos aspectos que son abordados cuando se trata de estudiar, describir y analizar las religiones. Me refiero, exactamente, al tipo de aspectos visibles --o más fáciles de observar empíricamente-- como la creencias en un mismo panteón de seres sobrenaturales, la realización de cultos a esos seres organizada de manera semejante, y, finalmente, a una parafernalia de organizaciones, de ceremonias y de objetos para rendirles culto que también es similar.

Si nos atenemos a la organización y a las características formales de la religión de los yaquis y de los mayos, bastaría, de alguna manera, con describir los elementos antes destacados para constatar que se trata de un mismo sistema religioso. Sin embargo, desde la perspectiva planteada en este capítulo, aún cuando se trata de un sistema simbólico formalmente semejante, los significados acerca de la vida, del mundo y del cosmos, así como las formas de actuar y desenvolverse en ellos, son distintos. Y es precisamente en relación con esto donde podemos encontrar que la religión de los yaquis y de los mayos difiere.

Los símbolos que integran el sistema religioso de los yaquis y de los mayos son los que se vinculan con las representaciones del mundo sagrado o sobrenatural. Estos símbolos de acuerdo con Geertz, sintetizan el *ethos* (el tono, el carácter, la calidad de vida, los estilos morales y estéticos) de un pueblo y su cosmovisión (el cuadro que un pueblo se forma acerca de cómo son las cosas, las ideas más abarcativas acerca del orden). Al respecto, Geertz (*Op. Cit.*:89) señala que:

En las creencias y en las prácticas religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace

emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.

Si nos atenemos a lo expresado por Geertz, resulta que los yaquis y los mayos, en tanto que poseen los mismos símbolos religiosos, deberían presentar una cosmovisión y un *ethos* semejante. Y esto es precisamente lo que marca las diferencias fundamentales entre los yaquis y los mayos; como lo veremos más adelante, ellos difieren en lo que Geertz ha definido como *ethos* y en lo que respecta a muchos aspectos de la cosmovisión, sobre todo en las ideas acerca del orden. El problema, siguiendo la argumentación de este capítulo, es que el significado de los símbolos que son el ámbito propio de la cultura-- los religiosos en este caso--, no se establece únicamente por sus características de forma. Lo que ellos expresan tiene que ver con la manera en que estos son interpretados en relación con el *ethos* y con la visión del mundo, lo cual forma parte de su significación. Al señalar las características de forma no sólo quiero hacer alusión a los símbolos particulares, sino a su orden dentro de un sistema o estructura. Como lo he señalado, los yaquis y los mayos, comparten no sólo los mismos símbolos religiosos --vistos de manera individual-- sino también una estructura semejante. En este aspecto, difiero de los planteamientos de Leach (1978), pues lo que los símbolos comunican, no se establece ni sólo por la forma ni sólo por la manera en que se conectan entre sí, esto es, por su estructura; aunque esto es un elemento fundamental para su comprensión desde un punto de vista externo a quienes participan cotidianamente de ellos, es sólo una parte de lo que comunican. La estructura, la lógica interna mediante la cual los símbolos están interconectados, se involucra sólo en parcialmente con el significado de esos símbolos, no obstante que se trata de una parte importante. La otra parte se vincula con la manera en que tales símbolos son interpretados.

Como en el caso de la lengua, destacado en el apartado anterior, a nivel sistémico o estructural, podemos encontrar una gran semejanza en la religión de los yaquis y de los mayos. Así, las variaciones formales de los símbolos que se presentan en cada una de ellas son al interior de una misma estructura; no obstante, al estar ubicados en contextos distintos, se

producen variaciones en cuanto a los significados. De esta manera, en un nivel analítico podemos plantear la presencia de una misma estructura religiosa para yaquis y mayos. Pero en el nivel de sus manifestaciones concretas, en el que se involucra con los significados --con el *ethos* y con la cosmovisión--, es posible establecer la presencia de diferencias en sus sistemas religiosos, no obstante su gran cercanía estructural.

Lo antes planteado quiere decir, que los sistemas religiosos no pueden ser analizados, en el nivel de las significaciones concretas, de manera independiente del contexto extracultural --histórico, social, político, etc.-- en el que presentan. Aún cuando se trata de interpretaciones de los símbolos para la que existe una matriz colectiva, esto es, una manera común y socialmente establecida de dotarlos de significado, la manera de entenderlos no es ajena al campo de relaciones sociales en las que se encuentra inmersa la colectividad que, al interpretarlos crea y recrea su significado.

Para iniciar el estudio de la religión de los yaquis y de los mayos, en los términos antes propuestos, se presentará una caracterización general de algunos de los principales elementos comunes en la religión de los yaquis y los mayos. Luego, mediante el análisis de los símbolos y del ritual de Cuaresma y Semana Santa, se la caracterizará en términos de sus semejanzas sistémicas o estructurales. Posteriormente, se trabajará con las características concretas que permiten hablar de sistemas religiosos distintos.

III. 5. El sistema religioso cahita

El sistema religioso de los yaquis y de los mayos ha resultado de la confluencia de dos tradiciones igualmente importantes y decisivas. Por un lado, tenemos a la cultura religiosa de los cahitas prehispánicos, y por otro al cristianismo --el referente básico es el catolicismo español. Deben destacarse, sin embargo, las siguientes observaciones para evitar, desde ahora, confusiones a las que se llega con frecuencia:

a) A pesar de que sus características formales la hacen aparecer como una variante del catolicismo, presenta, como veremos más adelante, rasgos y orientaciones que permiten hablar de un sistema religioso que no es católico en su fundamento.

b) Tampoco se trata de formas de religión "primitivas". Esta es una confusión más bien de corte etnocentrista, pues el tipo de manifestaciones rituales --distintas del catolicismo ortodoxo-- que remiten a la cultura religiosa prehispánica, provocan que aún entre personas relativamente "educadas", se les ubique como religiones que no tienen el rango --evolutivo-- de la católica. Además, ni en la sociología ni en la antropología de la religión existen un criterios homogéneos --fuera del concepto de animismo ya superado-- para delimitar las religiones primitivas de las que no lo son.

c) no se trata de un sistema religioso sincrético, en el sentido de una amalgama desordenada o de superposición de elementos católicos y cahitas precolombinos. La actual religión de los yaquis y los mayos es una reelaboración de ambas tradiciones. Estas se han integrado de manera coherente --sistemática--, por lo que se trata de un producto con características propias.

III. 5. 1. El panteón religioso cahita

La religión de los yaquis y de los mayos cuenta con un conjunto de seres sobrenaturales a los que se les rinde culto que provienen, sobre todo, del panteón católico. En primer lugar destacan --aunque tengo mis dudas acerca de si existe una jerarquía similar a la católica-- algunas las distintas representaciones de Dios presentes en el cristianismo: Jesucristo, el Santo Niño o Niño Dios, el Espíritu Santo y La Santísima Trinidad (Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo). Vinculados con Dios, también destaca el culto a la Santa Cruz y la celebración de Corpus Christi. Además, la Virgen María es también objeto de culto en varias de sus imágenes sancionadas por la Iglesia Católica: la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Dolores, la Virgen

del Rosario. Entre los yaquis, existe un culto a Santa Isabel que se asocia a la Virgen, "la Virgen del Camino". En el panteón de los yaquis y de los mayos también se encuentran algunos santos del catolicismo: San Juan, San José, San Pedro, San Ignacio y San Francisco. El culto a todos ellos --que incluye al de los difuntos--, conforma el calendario ceremonial anual, y se desarrolla de acuerdo a las fechas principales en las que la iglesia católica ha fijado para celebrarlos. Este calendario ceremonial, en consecuencia, se rige directamente por el santoral católico.

Un elemento importante es que muchos de estos santos se han "regionalizado", es decir, su historia, que a veces comparte la anécdota oficial del catolicismo, se desarrolla en algún lugar cercano o dentro de la región de los yaquis y de los mayos.

La forma en que se realizan las celebraciones, se encuentra dominada, principalmente, por la influencia del catolicismo barroco de la contrareforma española, introducido por los jesuitas. En ello destacan el culto a María y a los Santos Patronos apoyado en las peregrinaciones hacia lugares sagrados y en las procesiones. Estos rasgos, al parecer, provienen directamente de la forma de culto promovida por la Orden de Cluny, fundada en Francia por benedictinos, en la región que lleva el nombre de la orden, y fue introducida en España a principios del actual milenio, donde logró un gran desarrollo e influencia¹⁰.

¹⁰. Los santos patronos aparecen como intermediarios entre los hombres y Dios: "Dios es un abismo inaccesible. Por tanto, las mediaciones son indispensables, para algo más proporcionado con la criatura, con el hombre. Así, lo supremo es el milagro Eucarístico. Es la presencia de Cristo en la eucaristía. Serán luego la adoración del Santísimo Sacramento, luego las procesiones de Corpus Christi. Es la presencia maravillosa y cotidiana de la encarnación. Pero ella está rodeada, envuelta, por la constelación que forman María, Madre de Dios y los santos.

"El culto a los santos comenzó por ser el culto de los mártires. En el cristianismo primitivo los mártires se elevaron a modelo de vida cristiana., perfecta, de participación en la Pasión de Cristo. Pasada la época de las persecuciones, "mártir se extendió a toda forma de vida ejemplar... Se produce la tendencia de convertir a los santos en taumaturgos. Es Cluny la que da orden a la proliferación de ese mundo de santos. Incorpora la comunión de los santos a la

La coordinación de las celebraciones está a cargo de organizaciones formadas originalmente por los misioneros jesuitas; son un tipo de cofradías religiosas o sistemas de cargo semejantes a las mayordomías que existen en muchas de las regiones indias de América que fueron evangelizadas por misioneros católicos de distintas órdenes religiosas. Estas organizaciones son, por un lado, las de los Fiesteros (*Pah'come*), cuya función principal es la de hacer las fiestas a los santos patronos; por otro, se encuentra una cofradía que sólo opera en Cuaresma y Semana Santa, la de los Pilatos y Fariseos.

De manera paralela a las anteriores, en las características de los seres sagrados, del culto y en la organización de éste, aparecen otros elementos que tienen un claro origen cahita precolombino. Se destaca así el Venado, representado por un danzante y los pascolas, también danzantes. Ellos, se encuentran presentes en todas las ceremonias rituales, y conforman una organización religiosa conocida como "culto del monte". Así mismo, en la Cuaresma y Semana Santa, se destacan los fariseos o judíos --*chapyecam*--, quienes al parecer tienen un substrato mitológico vinculado con seres ogrescos de la tradición cahita prehispánica y ligados también a ciertos seres rituales y mitológicos de los grupos utoaztecas del noroeste de México y del suroeste de Estados Unidos de América. Las flores, son también elementos provenientes de la misma tradición, y tienen un lugar destacado en todas las ceremonias y significados muy especiales dentro de la escatología religiosa cahita. El simbolismo del "culto del monte", el de los fariseos y el de las flores, se encuentra muy ligado a la mitología y a la visión del mundo anteriores al catolicismo, y en la actualidad confieren algunas de las características más importantes a la actual religión de los cahitas.

Los elementos antes mencionados, provenientes de la tradición cahita precolombina, no tienen el mismo rango sobrenatural en el sentido que lo tienen los seres del panteón católico.

liturgia. Promueve los santos patronos de cada comunidad. Patrón significa modelo, defensor, intercesor. Ferré 1977:60-61.

Esto, sin embargo, no quiere decir que no posean una importancia central, pues a partir de ellos se organizan algunas de las diferencias más sobresalientes de este sistema religioso. Son elementos que, muy probablemente, tampoco poseían la característica de dioses o santos, que es más bien propia de ciertas religiones como la mesoamericana, la griega o la católica, entre otras. Eran, sin embargo, símbolos con los que, en un sentido distinto al de otras religiones, no sólo se rendía culto a los elementos del mundo sagrado o sobrenatural, sino que condensaban la visión que se tenía del mundo. Es muy difícil, sin embargo, dar cuenta de su importancia dentro del sistema religioso prehispánico, pues ni los medios ni las fuentes con las que se cuenta para reconstruirlo no son suficientes¹¹. Lo que debe subrayarse de acuerdo con Spicer (1964), es que los elementos prehispánicos no son supervivencias mal integradas al sistema religioso actual de los cahitas, pues como veremos, son parte fundamental de él.

Otro tipo de ceremonias religiosas presentes entre los yaquis y los mayos que no se vinculan con el calendario ritual anual sino con los ciclos de vida, son los ritos de transición

¹¹. Hay, desde mi punto de vista, tres modos principales para rastrear los elementos provenientes de la tradición religiosa prehispánica. Uno de ellos es por "descarte" al delimitar los elementos católicos (y occidentales). Este es insuficiente debido a que la conquista religiosa se encargó de destruir sistemáticamente todo lo que no era directamente compatible con el cristianismo o con la forma de evangelización. El "descarte, así, sólo puede resaltar algunos de los elementos cahitas que pudieron incorporarse; el otro modo es mediante la búsqueda en las fuentes del momento de la conquista, pero aquí la deficiencia es mayor, pues en ellas sólo no se encuentra ninguna descripción medianamente sistemática de la religión de los cahitas; sólo se registraba la presencia de "cultos diabólicos" que deberían ser combatidos y se aportaba algún hecho aislado y "curioso". El último modo puede apoyarse en la comparación de los elementos religiosos de los sistemas religiosos emparentados culturalmente con los de los cahitas, esto es, de los otros grupos utoaztecas. Sin embargo, esto sólo puede hacerse a partir de los elementos que, como en el caso de los cahitas, o bien han permanecido incorporándose a los sistemas religiosos actuales, o bien, han sido señalados en alguna de las fuentes de la época de la conquista o en las posteriormente inmediatas, por lo que adolecen de lo mismo que se ha señalado para los cahitas. Todos ellos, sin embargo, proporcionan a lo sumo "pistas" importantes, pero sólo eso.

individuales o ritos de paso¹², que se realizan también de acuerdo a las indicaciones generales -aunque no siempre ortodoxas-- de los sacramentos sancionados por el catolicismo. Se trata de los rituales de bautismo, confirmación, primera comunión, matrimonio y muerte, algunos de los cuales se celebran necesariamente con la presencia de sacerdotes católicos, aunque son festejados con la presencia de elementos tradicionales. Los ritos funerarios (tanto los que se realizan "para ayudar a bien morir" y los de cuerpo presente, como los responsos y los cabos de año) no requieren necesariamente de la presencia del sacerdote sino de los maestros rezadores y se acompañan, por un gran despliegue de elementos simbólicos del propio sistema religioso.

Hay, finalmente, otro tipo de ceremonias que aunque se asocian con el culto a los Santos Patronos o a ciertas fiestas clave del calendario ritual anual, poseen características propias. Se trata de ceremonias familiares para "pagar una manda" que se dedican a Cristo, a la Virgen o a alguno de los santos. Estas son denominadas velaciones; en ellas los miembros de una familia, con ayuda de los vecinos y de algunos parientes rituales, reciben la imagen de la deidad o del personaje sagrado que se festeja, y, casi siempre con la presencia del maestro rezador, es el centro de las oraciones. De acuerdo al tipo de promesa, en las velaciones puede haber danzantes de pascola y de venado. En estas ceremonias, en ocasiones, se prepara una abundante comida tradicional para los asistentes --no hay "invitados" en el sentido occidental. Las velaciones, por lo general se llevan a cabo los días previos a la fiesta del santo patrón, o bien, durante el período ritual cuando se trata de ceremonias altamente complejas, como el de Cuaresma y de Semana Santa.

III. 5. 3. Parentesco ritual

La participación de los yaquis y de los mayos en la vida ceremonial implica, en casi todos los casos, la creación de vínculos de parentesco ritual. Esta forma de parentesco, aunque aparece

¹². Son los ritos que marcan el paso de un estatus a otro en el curso de la vida de un individuo (Van Genep 1960).

asociada principalmente con los ritos de transición individuales, bautismo, confirmación, matrimonio, y muerte¹³, también tiene una gran importancia en relación con la participación de los individuos en la vida ceremonial. La puesta de hábitos, la participación en todos los cargos --con excepción del "viejito"-- que aparecen en el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa, la incorporación al grupo de danzantes matachines, etc., implican siempre la presencia de padrinos. El vínculo que se crea, es tanto entre padres y padrinos (compadrazgo) como entre padrinos y ahijados (padrinazgo). A diferencia de lo que plantea Uribe Wood (1982), cuando estudia este tipo de relaciones en Pótam --sostiene que la relación más importante es entre padrinos y ahijados--, ambas formas de parentesco ritual resultan fundamentales en la creación de vínculos sociales entre los yaquis y los mayos. Debe distinguirse, sin embargo, si estos vínculos resultan del bautismo y la confirmación --también pueden incluirse aquí la primera comunión que no es muy frecuente y la puesta de hábitos -- de las otras formas señaladas. En el primer caso, el peso más importante recae en los lazos que se establecen entre padres y padrinos, aunque con el crecimiento del niño los padrinos y los ahijados adquieren una relación de importancia creciente. En el segundo caso, la elección del padrino no hecha por los padres del individuo sino por éste, salvo cuando se trata de los mismos padrinos. La relación aquí, es más fuerte entre padrino y ahijado, y la de los padres con padrinos en ocasiones resulta muy poco significativa, pues la elección es hecha por el ahijado.

La vida ceremonial de los yaquis y de los mayos, se involucra también con elementos que repercuten en el desarrollo y en la preservación de sus relaciones sociales. La vida ceremonial no sólo es importante por el simbolismo religioso que encierra, ni porque sea la ocasión de reforzar, mediante la participación en ella, la cohesión social. Su importancia, a nivel sociológico, se deba a que gracias a la vida ceremonial se crean y se refuerzan vínculos afectivos que son decisivos en la creación de redes de solidaridad social y mecanismos de ayuda mutua. Se trata de vínculos afectivos muy fuertes que, como se verá, resultan decisivos como elementos

¹³. Los padrinos de muerte son los padrinos que tuvo el individuo a lo largo de su vida y acompañan al difunto como personajes centrales en una ceremonia altamente ritualizada.

de integración y para el funcionamiento de la vida política y económica entre los yaquis y los mayos.

Los padrinos, suelen escogerse entre los familiares y entre los amigos. Y aunque no conozco regla alguna que señale a los padrinos preferentes, si existe una serie de prohibiciones matrimoniales en relación con los hijos de compadres. Por lo este motivo, el compadrazgo es un vínculo más semejante a las formas de parentesco consanguíneo que a las relaciones amicales. Los hijos de compadres, como los hijos de primos hermanos, no pueden casarse entre sí. Quienes lo hacen, son mal vistos socialmente, pero sobre todo, pesa la creencia de que a su muerte se convertirán en *yoremgo'im* (hombres coyote), y que no tendrán descanso como quienes mueren después de haber tenido una vida normal. Entre los mayos de Sonora, supe del caso de una pareja de jóvenes que, sin saber que eran hijos de compadres --ninguno de ellos era ahijado-- establecieron una relación de noviazgo. Cuando el padre del novio se enteró de quien era la novia, le prohibió continuar su relación, argumentando que la muchacha era hija de su compadre, y que por ello no deberían llegar al matrimonio a menos que quisieran convertirse en *yoremgo'im*.

Los compadres, los padrinos y los ahijados, mediante este lazo, refuerzan sus relaciones al grado de que en ocasiones éstas son más importantes que las que se establecen entre parientes consanguíneos o por afinidad (parientes políticos). Esto se manifiesta, por ejemplo, cuando un individuo viaja a una comunidad en la que existe algún pariente ritual, tiene por lo menos que visitarlo, esto en el caso de tener otros parientes en el mismo asentamiento. Si no, lo que ocurre es que los parientes rituales, con toda confianza, se quedan en la casa de su compadre, ahijado o padrino, según sea el caso, durante el tiempo que dure su estancia en el poblado. Las visitas de parientes, y especialmente las de parientes rituales, presentan, además la característica de ser no sólo medio de información entre varios poblados, sino también la de incluir un sistema de intercambio no explícito aunque muy efectivo. Así, no sólo se intercambian "razones" --noticias-- acerca de los sucesos más importantes de los poblados, de alguna desgracia, muerte, bodas,

nacimientos, eventos políticos, etc, sino son también medios en los que, casi invariablemente, el visitante lleva regalos a sus anfitriones. Estos regalos son, por lo común, productos alimenticios propios del poblado o del oficio de los visitantes, y pueden consistir en fruta, legumbres, queso, leche, pescado o mariscos. Cuando el visitante se retira, los anfitriones --que por otra parte se encargan de alimentarlo durante su estancia-- también ofrecen a su huésped bienes del mismo tipo.

Aún en el caso en el que los parientes rituales residan en el mismo lugar, el intercambio de productos alimenticios resulta tan importante como el que se establece entre parientes afines y consanguíneos. En este intercambio --que siempre se establece como un sistema de regalos-- los parientes rituales se obsequian, principalmente los productos de sus oficios. Cuando alguien cosecha maíz, chile, garbanzo, chícharos o cualquier otro producto, o bien invita a su pariente a la milpa para que él mismo recoja el producto, o se lo envía a su hogar. Igualmente, ya se trate de que sean pescadores o simplemente de que alguien vaya individualmente a pescar al mar --"a echar la taraya"--, los parientes de cualquiera de las clases señalados son los directamente beneficiados. Debo destacar que cuando la pesca es abundante, los productos son vendidos a quienes no son parientes. El sistema de donaciones que se establece a partir del parentesco, es muy importante para las economías domésticas, sobre todo en el caso de los mayos, pues hasta donde pude observar, las donaciones de este tipo son muy frecuentes. No hubo semana en la familia donde estuve hospedado, en la que no se recibiera algún obsequio alimenticio por parte de ahijados, compadres, padrinos, parientes consanguíneos o por afinidad. Esto hace que los productos alimenticios que se tienen que comprar se reduzcan al mínimo, y que la dieta diaria incluya muchas legumbres y pescado.

Además de lo anterior, el parentesco ritual establece redes de cooperación económica basadas en el intercambio de trabajo. Entre los yaquis, por ejemplo, el parentesco ritual tuvo una gran importancia para la apertura de tierras al cultivo en los años posteriores a la revolución mexicana. Cuando los yaquis se instalaron de nuevo en su territorio, sin la presión de la guerra,

el parentesco ritual fue un sustituto importante del consanguíneo, dado que la mayor parte de las familias se encontraban desmembradas por las guerras y persecuciones anteriores. Una fuerte revitalización del ceremonialismo repercutió en la creación de redes de parentesco ritual que hicieron posible, mediante los mecanismos descritos en párrafos anteriores, la subsistencia económica y el desmonte de tierras que se integrarían a la agricultura. Estas formas de cooperación siguen siendo frecuentes entre los yaquis y los mayos cuando se trata de conseguir ayuda para la realización de ciertas tareas agrícolas y otras, como la construcción de vivienda. Entre los parientes a los que se les pide ayuda para ello, se encuentran los rituales.

Finalmente, otra de las múltiples características de esta forma de parentesco, es la creación de redes y facciones políticas cuyos miembros se reclutan, principalmente, entre quienes comparten vínculos de parentesco ritual, consanguíneo y por afinidad. Este aspecto, sin embargo, se trata en el capítulo correspondiente a la organización social de los yaquis y de los mayos.

III. 5. 4. El sistema de mandas

Puede decirse que tanto entre los yaquis como entre los mayos, el elemento central a partir del cual se genera la participación religiosa --y por ende, la vida religiosa en su conjunto, son las mandas, promesas o votos. Se trata del sistema a partir del cual se establecen la comunicación y el intercambio --recíproco-- con la divinidad. Con excepción de los ritos de transición individuales, no existe, prácticamente, algún otro tipo de ceremonial en el que no estén presentes, por lo menos entre los encargados de su organización, individuos cuya participación no se deba al cumplimiento de una manda.

Las mandas o promesas se realizan por varios motivos, entre los que se destaca la petición de buenas cosechas, el poner fin a catástrofes naturales --lluvias, inundaciones, ciclones, sequías, etc.--, la inminencia de peligro y la petición de salud ante enfermedades. Dependiendo del favor que se pida es el tipo de manda. Esta puede consistir sólo en la presencia física a algún

ceremonial específico, de los que se celebran regularmente en la comunidad, o bien en una peregrinación a distintos centros ceremoniales de la región en la época que se venera al personaje sagrado a quien se solicita el favor. En estos casos es común, aunque no es siempre un hecho, que parte de la manda sea el ponerse un hábito, esto es, una vestimenta semejante al de la deidad o del santo a quien se le hace el voto. La manda puede consistir también en la participación por un lapso temporal bien definido en alguno de los diferentes cargos del sistema religioso, o en la organización de una o varias velaciones. Otro tipo de mandas se dirigen hacia la realización de tareas específicas para la conservación, reparación los templos, e incluso para su construcción. Debo destacar que no me enteré de la existencia del tipo de mandas específicas, que en particular impliquen algún tipo de mortificación física, abstinencias sexuales o alimenticias. La única salvedad al respecto son las que se encuentran vinculadas directamente a la fatiga misma de las peregrinaciones o de las restricciones, prohibiciones y obligaciones inherentes a los distintos cargos del sistema religioso.

Aunque las mandas pueden hacerse por el individuo que se encuentra enfermo, en peligro o en una situación de desgracia de cualquier tipo, generalmente son hechas por algún familiar cercano --el padre o la madre, fundamentalmente--, sobre todo en el caso de los niños y de los individuos que se encuentran incapacitados para hacerlo personalmente. Esto significa que, dada la existencia frecuente de enfermedades de distinto tipo entre los niños, la mayor parte de los "promeseros", como se llama a quienes se encuentran en cumplimiento de una manda, no hayan hecho ellos mismos el voto en cuestión. En estos casos, se trata de promesas hechas por sus padres cuando los promeseros eran niños, y estos tienen la obligación de cumplirla en algún momento de su vida.

El sistema de mandas no sólo es decisivo para el funcionamiento del sistema religioso, pues como hemos sugerido, éste no existiría sin la presencia de los promeseros. También tiene especial importancia para la caracterización del mismo sistema religioso. La religión de los yaquis y la de los mayos no se apoya, como lo señala Spicer (1964) en una devoción similar a

la del catolicismo basada en el la esperanza de recompensas o temor al castigo después de la muerte. En ninguna de mis conversaciones con los yaquis o con los mayos pude captar, una visión ni del infierno ni del cielo en el sentido cristiano. Los castigos cuando no se cumple con los preceptos de la religión son terrenales de algún modo, pues se trata de gente que, al morir se convierte en animal --en perro o en coyote-- o en "judío errante", y está condenado a vagar eternamente pero como ser terrenal. Los beneficios por cumplir con los preceptos en la religión se obtienen también en la tierra y, en particular más que en riquezas o en salud, se miden en prestigio o respeto por parte de la comunidad.

La religión de los yaquis y de los mayos no se apoya, en consecuencia, en la fuerza de la confesión para expiar los pecados, ni en la comunión para obtener la gracia divina. El carácter de sacralidad extrema que encierra la Eucaristía es, de hecho, inexistente entre los yaquis y los mayos. Es más bien un tipo de religión basada en una relación que en cierta medida puede concebirse como utilitaria hacia lo divino. Se pide y se da. La reciprocidad ante los favores recibidos o pedidos --también para solicitar hay que saber dar-- se "contrata" a partir de las promesas y se paga en las diferentes prácticas religiosas. Estas, a pesar de los sacrificios económicos y de trabajo, y no obstante las grandes penalidades¹⁴ no son un "sacrificio inútil", en el sentido de Duvignaud (1979). Para él, los muchas de las ofrendas que se hacen a la divinidad, se basan más bien en la generosidad del hombre que en una idea de intercambio o de comercio utilitarista. Son, para Duvignaud, "apuestas a lo imposible", "dones de la nada", pues no se espera la reciprocidad. Se trata simplemente de juegos que se encuentran presentes en la naturaleza humana: "El sacrificio es un juego y en él se hace (un) don inútil de (la) nada que se posee" (p. 132). En las fiestas, donde se hacen sacrificios a los santos, Duvignaud trata de confirmar esta

¹⁴. Este es el caso de los fariseos o chapayecas yaquis y mayos quienes tienen que realizar largas caminatas, someterse a un conjunto vertiginoso de actividades para las cuales se requiere de gran esfuerzo físico, además de que se sujetan a una abstinencia sexual, alimenticia y a otras prohibiciones. Pero en general, cargos como los de los fiesteros, también exigen una gran dedicación, sacrificios y fuertes gastos.

idea. Los santos son sólo una excusa para unas celebraciones (juegos) que tienen más que ver con intentos por ordenar y hacer grato un entorno social indeterminado y vil¹⁵:

El santo ... no es sino un intermediario, un pretexto, y la regulación de la celebración, el resultado de una construcción social que trata difícilmente de instaurar una duración estable en medio de la indeterminación de la materia. En otro lugar del mundo, en México, los miserables peregrinos que acuden a la basílica de Guadalupe dan otro ejemplo de ese don de nada.

Se da para recibir, y una vez que se recibe se regresa. Dar, recibir y devolver es lo que Marcel Mauss estableció claramente como el principio básico de la reciprocidad a partir del cual se establece todo intercambio. Salud, bienestar y protección ante peligros y desgracias son los elementos --nada despreciables-- que se espera recibir. Las mandas, votos o promesas a Jesucristo, a la Virgen y a los santos, son, por decirlo de algún modo, el medio por el cual se formaliza el contrato. La preocupación de estar en deuda, cuando no se ha cumplido con una promesa, es realmente una fuente de ansiedad que concluye hasta que la manda se lleva a cabo. En el vocabulario de los yaquis y los mayos, no haber realizado una manda prometida, es tener una "deuda" que tiene que "pagarse". Incluso, en una ocasión oí bromas de que a veces las mandas no se pagan "de contado" sino en "abonos" anuales, con lo que se hacía alusión a que el compromiso puede durar varios años.

Este acto de reciprocidad que conforma la manda, es, como lo sugerí antes, el elemento central para el funcionamiento del sistema religioso. Con ella se establece el contrato de los individuos con la divinidad, y las relaciones que de allí surgen son el elemento por medio del cual el sistema religioso en su conjunto se desarrolla y se renueva constantemente. Tiene, como todo acto de intercambio, un sentido utilitarista, y aunque lo que se intercambien no sean sólo objetos

¹⁵. Incluso si esa fuera su única función, dada su gran importancia, no sería ya un sacrificio inútil.

de valor mercantiles, en el centro de ello se encuentran bienes altamente apreciados: Dios, la Virgen y los santos dan bienestar, salud, etc. y los hombres su esfuerzo y sacrificio, las penalidades físicas y, con mucha frecuencia, fuertes sumas de dinero para costear los gastos que implica cumplir con la manda.

Es evidente que desde una perspectiva completamente racionalista, las creencias que acompañan a la manda serían falsas, pues no sería la divinidad quien otorga algún bien. Se trataría, en todo caso, se supersticiones que no tienen correspondencia con el mundo objetivo. Así vistas, las mandas serían entonces, efectivamente, sacrificios inútiles. Pero estamos aquí en el mundo de las creencias, y estas, como lo ha demostrado brillantemente Lévi-Strauss en *El hechicero y su magia*, poseen una eficacia que sobrepasa incluso el ámbito de los cuestionamientos individuales, o en todo caso, su eficacia real no se consume en el encadenamiento empírico de causas y efectos. Las creencias devienen en efectivas cuando están sancionadas por una tradición colectiva. Creer que un santo cura o que aleja los desastres, es, en este caso, dotarlo de una efectividad semejante a la que poseen los curanderos. Las mandas no constituyen, pues, un "don de la nada" ni un "sacrificio inútil". Son el medio por el cual se establece el intercambio recíproco y la comunicación entre los yaquis y los mayos con la divinidad. Y no sólo cumplen, en cierta manera, el papel de la oración o de la plegaria que, como lo señala Cazaneuve (1972: 238) se realizan, en la mayoría de los casos para obtener ventajas particulares. Al rogar a la divinidad, en ambos casos, se encuentran ante situaciones cuyas reglas no dependen del hombre ni de su esfuerzo personal o colectivo. Una manda o promesa, como la plegaria:

...indica claramente que se ruega a la divinidad intervenir en un determinado asunto particular en su condición de garante del orden en general.

La plegaria supone siempre el sentido de "precariedad" de las cosas humanas Tanto para hacer realidad un deseo como para dulcificar una desgracia, ella siempre justifica -

-implícita o explícitamente-- el recurso a una voluntad superior mediante la concepción de que la condición humana en sí no tiene en sí su propio fundamento. Así, la plegaria asume un significado realmente religioso cuando implica cierto sentimiento de respeto y humildad,...(un) sentimiento de dependencia (Cazeneuve Ibid:239).

En la manda --como en las plegarias-- se puede entrever una primera noción general acerca del hombre y de la divinidad; esto, en la medida en que hacer una manda presupone una delimitación sus fuerzas y de sus campos de acción respectivos. Además, en su sentido más amplio constituyen la forma en que los hombres se pueden comunicar --y negociar-- con lo sagrado.

III. 5. 5. Cargos y organizaciones religiosas

El sistema de cargos presente en las organizaciones religiosas se conforma, en su mayor parte, a partir de las promesas o mandas en el sentido antes manejado. El sistema de cargos --y las organizaciones que le corresponden--, además, se encuentra íntimamente ligado con el tipo de ceremonias que se llevan a cabo. Del conjunto de esas organizaciones sobresalen básicamente, la de los fiesteros, la de los pilatos y fariseos y, finalmente la de los matachines. Sin embargo, existen otras organizaciones que no se encuentran ligadas necesariamente con el sistema de mandas, aunque en algunos de sus miembros este presente la promesa de incorporarse a ellas. Se trata, principalmente, de las organizaciones ligadas a los templos y de las que se vinculan a la llamada "religión del monte".

Los maestros y las cantoras. Como ya se ha destacado, la vida religiosa de los yaquis y de los mayos es prácticamente independiente de la iglesia católica. Sólo tienen contacto con ella para ciertas ceremonias muy específicas, como lo son, por ejemplo, la administración de sacramentos involucrados con los ritos de transición individuales (el bautismo la confirmación y el matrimonio), la bendición de las palmas el Domingo de Ramos, y en algunos casos, al parecer sólo entre los mayos, la confesión y la comunión de maestros rezadores. Los

sacramentos de la confesión y de la comunión no son observados, por regla común, entre la población yaqui y mayo. Fuera de estos precarios vínculos con la iglesia, el conjunto de la vida ceremonial es presidido por los maestros de la iglesia y por las cantoras.

Los maestros (*ma'ehom*), en consecuencia, aparecen como uno de los pilares importantes para el desempeño de las ceremonias religiosas yaquis y mayos. Son reclutados desde niños por sus aptitudes personales, y aprenden su oficio con los maestros más viejos. Tanto los yaquis como los mayos, poseen un gran conocimiento de la organización --liturgia-- de cada uno de los rituales religiosos y de las oraciones y cantos o alabanzas que se deben utilizar --es notoria la utilización, de cantos y rezos en latín, en español y en cahita¹⁶. En algunos centros ceremoniales existe más de uno, y en estos casos, su jerarquía obedece a la edad. Además de los cultos que presiden en el templo --y en sus espacios aledaños en los ceremoniales más importantes--, los maestros se encargan de ayudar a "bien morir" a los enfermos graves, a oficiar las ceremonias de cuerpo presente, los novenarios y todas las celebraciones de difuntos. Son también quienes ofician las ceremonias que se realizan en los hogares familiares para velar a los santos.

Al lado de los maestros, y sobre todo en las ceremonias más importantes, se encuentran las cantoras (*kopariam* entre los yaquis y *kiri'yatem* entre los mayos). Este grupo de mujeres, también jerarquizado de acuerdo a su edad, son las encargadas de acompañar los rezos y responder, en coro, las alabanzas cantadas por los maestros. Ellas también se incorporan a este oficio desde muy niñas. Ni los maestros ni las cantoras se distinguen por el uso de una vestimenta especial, aunque los maestros generalmente tienen "el libro" de oraciones que leen o apa-

¹⁶. Al parecer, no hay reglas que dispongan cuando se utilizan cantos en estos idiomas. Esto se rige más bien por la disponibilidad, conocimiento y gusto de ellos por parte del maestro y las cantoras. Esto es, si para tal o cual ceremonia sólo se dispone de cantos en latín, estos son utilizados, pero con frecuencia, cuando se encuentran traducidos al castellano o al cahita, su uso depende de la preferencia de los maestros. Entre los mayos, es frecuente -aunque no es la regla- que en estos casos, se opte por alabanzas en español.

rentan leer en las ceremonias, y las mujeres cuando están cantando tienden a bajar la cabeza y a taparse la cara con sus rebozos.

No existe entre maestros y rezadoras ninguna proscripción relacionada con el celibato. Entre los yaquis, todos los maestros que conocí eran casados, y las únicas cantoras solteras de que me enteré se encontraban en edad de matrimonio. Entre los mayos, las cantoras son por lo general mujeres casadas, pero existe la tendencia --no la regla-- a que los maestros sean solteros.

Los maestros y cantoras no son oficios pagados, aunque les toca algo de las limosnas de la iglesia y reciben alguna ayuda monetaria o alimenticia cuando offician ceremonias familiares. Entre los yaquis, pueden además recibir ingresos por su trabajo en asuntos no ceremoniales, pero entre los mayos, en el caso de los maestros, la tendencia es que sólo dependan de lo que reciben como officiantes del culto.

Los oficiales de la iglesia. Estos, por su vinculación con la organización política, cargos fueron descritos en el capítulo III¹⁷, por lo que aquí sólo nos ocuparemos de mencionarlos brevemente. Además de los maestros, los templos yaquis y mayos, cuentan con un gobernador (*kobanáro*, para los mayos, y *tiopokobanáro*, para los yaquis), un sacristán (*témasti* o *temastimol*) y un grupo de mujeres encargadas de las imágenes femeninas. El gobernador, entre los mayos, puede estar acompañado por un presidente y un tesorero de la iglesia, o bien ser sustituido por ellos. En algunos templos, se cuenta también con la figura del *cubaslero*, un oficial que se encarga de recibir y acompañar a los fiesteros en los ritos que desempeñan cada domingo. Entre los yaquis, además, se encuentra el *pisca* o fiscal, cuyo cargo es permanente. Se trata, por lo general, de un anciano cuya función es la de llevar a los niños a la iglesia para que reciban el catecismo por parte de los sacristanes.

¹⁷. Cfr Cap. III, apartado 6.

Los matachines. Es un grupo de danzantes ligados a la iglesia. Sus danzas se ofrecen, por lo general a la virgen, a los santos patrones o a alguna de las imágenes secundarias que se encuentran en los templos. También realizan sus danzas en las casas familiares, especialmente cuando se trata de rituales funerarios. Por la indumentaria y por las características de estas danzas pertenecen, indudablemente, al tipo de las llamadas "danzas de conquista" presentes en todos los lugares de América donde hubo evangelización católica¹⁸.

La adscripción a esta sociedad se realiza mediante mandas o promesas hechas por los mismos danzantes o por sus padres. Entre los yaquis, se trata de una organización eminentemente masculina, concebida por ellos como los "soldados de la Virgen"; entre los mayos, aunque los principales cargos son masculinos, participan también danzantes mujeres. En las dos etnias, esta organización está comandada por un monarca y, mismo que en ocasiones depende del *kobanáro* o del presidente de la iglesia mayos, o bien, al *tiopokobanáro* yaqui.

Los oficios. Se trata de los danzantes de pascola y de venado y de sus músicos respectivos, quienes no se encuentran organizados formalmente como un grupo específico, sino como cuadrillas dispersas en los pueblos. Su participación es la que da el carácter de "fiesta" a las distintas ceremonias religiosas. Se encuentran ligados más bien a los elementos provenientes de la tradición religiosa prehispánica y tienen una gran conexión con las distintas culturas indias del noroeste de México y del suroeste de EUA.

La participación en los oficios, es a partir de las actitudes para el aprendizaje de las danzas o de la música, y no se vincula --por lo menos no directamente-- con el sistema de mandas. El aprendizaje de las habilidades de los músicos y los danzantes, se encuentra relacionado más bien con el llamado culto o religión del monte. Tanto los yaquis como los mayos señalan que los mejores músicos y danzantes han aprendido éste oficio gracias a que celebraron un pacto

¹⁸. Para una descripción y análisis de este tipo de danzas ver Varela, Leticia, *La música en la vida de los yaquis*, pp 63-68.

con el demonio, mismo que se les presenta en forma de serpiente en el interior de cuevas situadas en cerros considerados como "mágicos". En la siguiente narración, recopilada entre los yaquis por Beals (1945:127), se expresa la idea presente también entre los mayos respecto a este pacto:

...los danzantes y músicos también pueden aprender mágicamente yendo a una cueva en el cerro colorado. (*sikikáwi*). Si un hombre entra a esa cueva, aparece una serpiente grande y lo devora; este debe caminar en dirección recta hacia la boca del reptil. El hombre es arrojado al interior de la cueva por el ano de la serpiente. Esta cueva es un cuarto grande que contiene muchos animales y serpientes. Por las paredes cuelgan todas las cosas relacionadas con las danzas de pascola y de venado, los tenábaris, los coyotes, sillas de montar, bridas, lazos y demás equipo de vaquero. El hombre no debe temer, ni mirar hacia atrás, sino caminar hasta el fondo de la cueva. Allí se encuentra la serpiente más grande, el Rey de todas las serpientes, misma que se enreda en el hombre, desde los pies, hasta que le cubre todo el cuerpo. Entonces, la serpiente le lame la cara con la lengua. Si el hombre permanece sin miedo, la serpiente lo suelta y lo conduce hacia las cosas que cuelgan de la pared. Allí escoge los instrumentos del oficio que en el que desea desempeñarse, danzante de venado, pascola, músico, vaquero, ... si el hombre se asusta un momento, es transformado en alguno de los animales que están en la cueva. Muchos de los que han entrado a la cueva no han salido. Los informantes fueron específicos al señalar que por entrar a la cueva uno no podía ser matachín, maestro, danzante de coyote, brujo o curandero.

Entre los mayos, se dice que a la muerte de alguien que se haya "enganchado" en las cuevas, se convertirá en un animal y vagará por el monte. Esto le sucedió, según lo que me platicó su nuera, a un danzante de pascola de la región mayo de Sinaloa y miembro de una familia en la que el oficio de pascola ha estado presente a través de varias generaciones, transmitiéndose por

línea paterna¹⁹. Su hijo, el esposo de la mujer que me platicó la historia, es en efecto, uno de los mejores danzantes de pascola, y los hijos de este ya se desempeñaban como danzantes en algunas fiestas. La mujer, que vio morir al pascola, señaló que en el preciso momento en que murió, apareció debajo de la cama del muerto un animal parecido a un perro, negro, muy grande y de aspecto horroroso. El animal era su suegro convertido en un nagual debido a que se había "enganchado" en una cueva para convertirse en pascola.

Tanto los yaquis como los mayos son muy renuentes a hablar de la religión del monte. Cuando lo hacen, se percibe cierta inquietud. Sin embargo, cuando entre los músicos o danzantes de venado o pascola sobresale alguno por sus habilidades superiores al resto, los demás dicen, un poco en tono de broma y otro poco como acusación, que se encuentra "enganchado". Empero, ninguno acepta abiertamente que ha realizado tal acto.

Entre los yaquis, los miembros de los oficios participan en las ceremonias sin cobrar. Reciben sólo los alimentos y cigarros. Sus ingresos económicos dependen fundamentalmente de su participación en las distintas actividades productivas que realiza el resto de los yaquis. Sin embargo, por pertenecer a los "oficios", tienen la obligación de participar en los rituales a los que se les invite. La invitación es un ritual de compromiso en el que se les entregan algunas monedas y cigarros. Y aunque generalmente participan en las ceremonias de sus pueblos, se comprometen con quien los invite primero, así se trate de las ceremonias que, en otro pueblo se vayan a efectuar en la misma fecha del que se encuentran adscritos.

Entre los mayos de Sonora, pertenecer a los distintos oficios, es por lo común una especialización remunerada. Cuando se hace la invitación a participar, además de los regalos rituales con los que se les compromete, se trata la cantidad que recibirán de acuerdo a los días de "trabajo". Esta cantidad, debe ser igual o mayor a lo que normalmente se paga en la región

¹⁹. Aunque es frecuente que los hijos de los músicos y danzantes aprendan los oficios de sus padres, no existen, según lo que averigüé, reglas específicas que prescriban tal efecto.

a otros danzantes y músicos. En 1990, cuando el salario mínimo regional para los jornaleros agrícolas era de aproximadamente \$12,000 pesos diarios, cada danzante de pascola y de venado y cada uno de sus músicos, recibían entre \$60,000 y \$70,000 pesos diarios. Entre los mayos de Sinaloa, las características de contrato se asemejan más bien a las de los yaquis, aunque al final de la fiesta reciben una ayuda económica, que puede variar según la capacidad económica de los organizadores.

Una parada de oficios se conforma por 3 o 4 danzantes de pascola, con sus respectivos músicos, 4 por lo menos (un flautista y tamborilero, un violinista, un arpero y un guitarrista), un danzante de venado y sus 3 músicos--cantadores (un percusionista y dos raspadores). Una ceremonia pequeña, para tener el estatus de "fiesta", debe contar por lo menos con los pascolas y sus músicos. De acuerdo a la importancia de la fiesta puede participar, además, el danzante de venado y otras cuadrillas de pascolas.

Los fiesteros. A ellos corresponde la organización de la mayor parte de la vida ceremonial de los pueblos yaquis y mayos, sobre todo los rituales relacionados con el culto a los santos patrones que se efectúan a lo largo del año. Se trata de un sistema de cargos cuyos miembros son reemplazados cada año, aunque en realidad, su desempeño efectivo es de tres años. El número de fiesteros entre los mayos, suele ser de 24, doce hombres y doce mujeres, y entre los yaquis es de 12 hombres, aunque sus esposas también se integran a cooperar con sus maridos²⁰. Los fiesteros son los encargados de organizar, hacerse cargo de los gastos de las fiestas y de vigilar su desarrollo. Para ello, están divididos en tres categorías (*alpé's* o al Pérez, *alawási* y *parina*, entre los mayos y *paskóme*, moros y asistentes, entre los yaquis.), cada una organizada jerárquicamente de acuerdo a la edad, por lo que en cada categoría aparece un

²⁰. En algunos pueblos mayos de Sinaloa, ni el número de fiesteros ni las categorías correspondían exactamente con los de los yaquis. Sin embargo, estaba presente por lo menos el *alawási*, con una función semejante a la presente entre los mayos de Sonora.

yo'ohue o mayor. Cada uno de los aspectos de la fiesta, está a cargo de una categoría y subcategoría de fiesteros.

Los fiesteros tienen la obligación de intervenir en todas las fiestas y ceremonias religiosas de las comunidades a las que pertenecen, aún cuando no se trate de las fiestas que se encuentren bajo su responsabilidad. En especial, además, están obligados a asistir a los funerales de exfiesteros, oficiales de la iglesia, y miembros y exmiembros de cargos religiosos importantes. Tienen también la responsabilidad de asistir a la iglesia todos los domingos por la mañana a rendir honores a la bandera de su pueblo, en una ceremonia altamente ritualizada que es dirigida por el sacristán o cubaslero. En el caso de los yaquis, ésta ceremonia, que incluye una procesión o *conti*, es previa a la asamblea que realizan dominicalmente para discutir asuntos relacionados con su vida política y económica, por lo que también deben asistir al acto religioso, por lo menos el conjunto de los miembros que poseen cargos civiles, militares y religiosos.

Sin embargo, la responsabilidad mayor es la de la organización de las fiestas del santo patrón y las que se asocian con ésta, el *jísuma* y el *bajítua*. La fiesta grande o la del santo patrón, para los mayos implica un gasto muy grande, si se toma en cuenta que en algunos pueblos además de pagar a los oficios (danzantes y músicos de venado y pascola), deben comprar, entre todos, uno o varios castillos --una construcción de carrizo, varas y pólvora con la que se hacen luces de colores-- y, de manera individual, un toro que será sacrificado para alimentar a los asistentes a la fiesta.

Las otras dos fiestas son el *bajítua* y el *jísuma* se celebran en fechas que varían en cada pueblo pero que por lo general tienden a coincidir con el día en que se festeja a alguno de los santos secundarios cuyas imágenes se encuentran en el templo. Estas fiestas, son etapas previas a la incorporación de los nuevos fiesteros. La primera, el *bajítua*, se lleva a cabo para confirmar la presencia de los futuros fiesteros, los que al año siguiente tomarán su cargo. Es el "amarre", y en el complejo ceremonial que se lleva a cabo, los todavía fiesteros ofrecen a quienes les

seguirán, una serie de regalos, consistentes en comida, carne, cohetes, veladoras, utensilios de cocina, etc. Se dice que estos regalos son para aminorar los gastos que los futuros fiesteros tendrán. Además, en esta fiesta se ofrecen los mismos regalos a los asistentes quienes, al año siguiente, quedan comprometidos a regresar el doble de lo que recibieron. El ceremonial de regalos de esta fiesta se inicia con un rito en el que los fiesteros en cargo dan de tomar agua a los que les seguirán, para con ello simbolizar el amarre.

La segunda fiesta es el *jísuma*. Por lo común se realiza en una fecha previa a la "fiesta grande" y en ella los nuevos fiesteros toman su cargo. Además, en ella se les prepara en los conocimientos que deberán tener para desempeñar sus cargos y, en particular, se les enseña la forma en que deberán organizar la fiesta del Santo patrón. En esta fiesta, que se desarrolla antes de la "fiesta grande", los nuevos fiesteros toman su cargo. Entre los yaquis, al parecer, sólo se realiza el *jísuma*, pero en ella se combinan los elementos del *bajítua*. Esto mismo tiende a suceder en algunos pueblos mayos de Sinaloa. En estos últimos, además, las fiestas suelen ser menos onerosas para los fiesteros, disminuyéndose la cantidad de toros sacrificados y el número de castillos.

Para solventar los gastos de las fiestas, que suelen ser excesivos para los fiesteros, éstos hacen acopio de ayuda de sus parientes, ahijados y compadres. Dados los gastos que el cargo ocasiona, quienes tienen una manda para ser fiesteros, muchas veces esperan varios años para cumplirla, el tiempo suficiente para que puedan ahorrar la cantidad de dinero necesaria. Y son precisamente los gastos, lo que en algunos pueblos hace difícil el reclutamiento de nuevos fiesteros.

Las organizaciones de Cuaresma y Semana Santa. Aunque en Cuaresma y Semana Santa se encuentran presentes las organizaciones antes señaladas, su organización queda en manos de la cofradía de pilatos y fariseos --los yaquis le denominan *ko'tumbe*. De forma paralela, aparecen también organizaciones femeninas encargadas de preparar los alimentos y de

acompañar a Cristo. Según los distintos pueblos, reciben el nombre de marías, verónicas, o *mahalas* (madres), en el caso de los yaquis. Finalmente, en la época de este complejo ceremonial se presentan grupos de niños que, aunque no constituyen precisamente organizaciones, tienen una gran importancia en la representación de la Cuaresma y Semana Santa. También los nombres de estos grupos de niños pueden variar en cada pueblo o haber más de uno de estos grupos. Se trata de los tres reyes, las tres marías, los angelitos, los sanjuanés, etc.

Como organizaciones, pues, las más importantes son las de pilatos y fariseos y la de mujeres. La primera presenta una estructura militarizada, compuesta, a la cabeza, por uno o varios capitanes, a los que se les denomina pilatos. Cuando hay varios, el de mayor rango es Pilato *yo'ohue* o mandón. Le siguen los cabos y los sargentos. Estos son los cargos de mando más importantes del ceremonial. La tropa, que también suele estar jerarquizada y comprende algunos cargos especializados para representar la historia de Cristo dentro del ceremonial, se encuentra formada por los fariseos --sus nombres varían según el pueblo, por lo que también pueden ser denominados como *chapyecam* o judíos. Todos ellos asumen sus cargos por manda, aunque los de mayor rango son escogidos cada año entre los promeseros que más se han destacado por su prestigio, conocimiento y observancia respetuosa del ceremonial. La elección se efectúa el Miércoles de Ceniza, y es frecuente que el mismo individuo sea confirmado en su cargo y lo repita durante varios años. El mismo día, además, se organiza el ceremonial que se desarrollará durante la Cuaresma y la Semana Santa y se haga el recuento de todos los promeseros que participarán en la dura y fatigosa jornada ceremonial que se inicia ese día. También el Miércoles de Ceniza se reúnen las mujeres --marías, verónicas o mahalas-- para organizar las actividades que les corresponden y para designar o confirmar a la que ocupará el puesto dirigente entre ellas. También se integran a esta organización para pagar una manda.

Durante este complejo ceremonial también aparece un personaje que no está integrado a organización alguna y que no lo hace, tampoco, para pagar una manda. Es quien representará a Cristo, y que tanto los mayos como los yaquis denominan "viejito". Esto, concuerda con mitos

presentes en la mayoría de los pueblos yaquis y mayos en los cuales se dice que Cristo era un viejito que vivió y murió en los pueblos yaquis o en los mayos, según quienes lo relaten. Por lo general suele ser difícil escoger a la persona que representará al viejito, pues como su actividad es muy cansada y tiene que ser una persona de edad avanzada, los individuos con las características para ser escogidos, se niegan con frecuencia. Argumentan que los que representan ese papel ritual mueren pronto. Lo cierto es que como se trata de gente de edad avanzada, --en edad de morir-- siempre hay ejemplos de ex-viejitos que murieron después de haber representado este personaje.

III. 5. 6. Religión y ceremonialismo

A lo expuesto en el apartado anterior, se encuentra ligada una de las características más importantes de la religión de los yaquis y de los mayos. Son religiones basadas fundamentalmente en las prácticas rituales colectivas. Esto significa que no están presentes, por lo menos de manera generalizada, o como rasgos preponderantes, formas de culto individuales con los cuales se establezca la comunicación con lo divino o con lo sagrado. Probablemente, sólo el acto de contratar la manda es realizado como un acto personal. Fuera de ello, es el ritual colectivo y público el medio, el vínculo o el instrumento para esa comunicación.

La extrema ritualización de la religión de los yaquis y de la de los mayos, ha dado pie para que, los blancos católicos de la región los consideren como fanáticos religiosos. Esta observación, hecha por Beals (*Op. Cit.*:90) a fines de la década de los veinte, se corresponde actualmente con opiniones muy semejantes, en las que se señala, por parte de los católicos no indios de la región, de que los yaquis y los mayos, mas que cultivar su fe católica, cultivan a los santos. En distintas ocasiones escuché que gastan más tiempo en los ritos que en servir a Dios y que el hecho de que hagan tantas ceremonias no significa que crean realmente en Dios o en la Virgen. Más allá del etnocentrismo religioso de tales opiniones, lo que se destaca es que el tiempo que los yaquis y los mayos emplean en los asuntos religiosos, es tanto que, incluso

para los católicos de la región se considera como excesivo; además, salta a la vista con esas observaciones que se trata de formas distintas de concebir y de actuar sobre lo religioso.

Beals, asumiendo de alguna forma las opiniones de los no indios de la región, señala también que son fanáticos en cuanto a las formas --se refiere al ritualismo-- de llevar a cabo la religión, pero no en relación con los sentimientos, pues, aunque poseen una extrema sensibilidad para detectar y evitar cualquier falta de respeto en los asuntos religiosos, su vida emocional raramente es afectada por los asuntos religiosos. Para Beals, la religión de los mayos es sólo "una concha ceremonial vacía", desprovista de vitalidad, y los yaquis, aunque más devotos, no entienden realmente el significado de Dios, sobre todo en lo que respecta cuestiones de tipo moral.

Me parece que observaciones como las anteriores no logran captar realmente el significado profundo del ritual. Es más o menos evidente, como lo hemos ya sugerido, que no se trata de formas religiosas similares a las del catolicismo. Pero la ausencia de ciertos elementos fundamentales del catolicismo, no significa que exista fanatismo y oquedad religiosa. Aún cuando se carezca de otros rasgos, la religión puede expresarse de manera decisiva en las prácticas rituales. Una de las características más sobresalientes de los ritos religiosos, es que condensan el sentido del orden, el *ethos* y la cosmovisión a las que Geertz (1987) hace referencia en su teoría de la religión como sistema cultural.

Ahora bien, si se propone que entre los yaquis y los mayos es en la vida ritual donde se manifiestan no sólo los elementos básicos de sus sistemas religiosos sino también muchos de los principales aspectos de su cultura --por lo menos los que interesa destacar en esta investigación--, debemos pasar a ver cómo sucede esto de manera concreta. Se ha planteado que los yaquis y los mayos, a nivel formal, presentan una gran semejanza en relación con muchos de los principales símbolos culturales, incluyendo los religiosos. Estos últimos, en su conjunto, se encuentran vinculados directamente a la actividad ritual, de la que dependen para hacerse

presentes. Para demostrar esto, y para analizarlos, conviene entrar directamente a una descripción general del conjunto de sus actividades rituales. Dadas las semejanzas entre los ritos yaquis y los mayos, nos ubicaremos así, en primer lugar, en un nivel descriptivo en el que las presentaremos conjuntamente, señalando sólo algunas de las principales variaciones formales. En el análisis posterior a la descripción, además, seguiremos todavía dentro del nivel en el que atendiendo a su estructura formal para los yaquis y los mayos, no nos preocuparemos por los significados concretos. El significado de los símbolos rituales será objeto de un análisis posterior, cuando nos ocupemos en concreto de las particularidades del sistema religioso yaqui y de las del mayo.

III. 5. 7. Rituales vinculados al ciclo religioso anual

En sus términos más generales, planteamos ya, en apartados anteriores, algunas de las principales características de los tipos de rituales de los yaquis y de los mayos. En lo que sigue, nos referiremos sólo a los que se encuentran vinculados con el ciclo religioso anual, dado que éstos, con la excepción de los ritos de transición individuales, constituyen la parte más importante del ceremonialismo colectivo.

Existen varias maneras para clasificar los ritos vinculados al calendario religioso anual. Spicer (1964) propone, principalmente para el caso de los yaquis y de los mayos, que se dividan entre los cultos asociados a la Virgen María y los que se vinculan con Jesús. Esta clasificación, para Spicer, se encuentra probablemente vinculada con el tipo de rituales que se realizaban en la época prehispánica, y que de alguna manera pueden tener correspondencia con los rituales religiosos de las etnias utoaztecas del noroeste de México. Se postula así una separación de tiempos rituales que tienen que ver con las estaciones del año y con rituales propiciatorios de fertilidad o para la cacería. Los rituales dirigidos a María tendrían su antecedente en rituales hacia deidades femeninas, los otros, hacia las masculinas. Así, tomando elementos de los huicholes, quienes pertenecen a la misma familia lingüística de los yaquis y de los mayos, la utoazteca central, señala que la estación lluviosa, correspondiente al ciclo Verano-otoño, se

caracteriza por la presencia de ritos de fertilidad para deidades femeninas, entre los que se encuentran la abuela Nakawé (vinculada al crecimiento), a las madres del maíz, a la madre tierra y a los espíritus del agua y de la lluvia. Los rituales de la estación seca, del ciclo invierno-primavera, son masculinos que se celebran para el padre sol, el abuelo lumbre y el bisabuelo cola de venado. Son ritos que incluyen las peregrinaciones para la obtención del peyote, cacerías rituales de venado y danzas del venado.

Spicer está consciente de que en la actualidad no hay coincidencia entre las estaciones seca y la lluviosa, dado que la fase seca es muy corta. Sin embargo, postula que existe gran coincidencia en tanto que el foco ritual se mueve dramáticamente de una fase de seres sobrenaturales a otra. Así, señala que en la estación seca --que coincide con la Cuaresma y la Semana Santa-- Jesús es foco de interés desde poco antes del Miércoles de Ceniza hasta el día de la Santa Cruz. La otra estación, se dedica más bien hacia la Virgen María, y está asociada con la presencia de un tipo de danzantes que le rinden honor.

Me parece que la clasificación de Spicer es muy importante para comprender algunos elementos del simbolismo religioso prehispánico que se encuentran presentes en la actualidad entre los yaquis y los mayos. A ello debe agregarse que existen elementos para postular entre ellos la presencia de deidades femeninas y masculinas como el sol y la luna. Sin embargo, la división tajante entre las ceremonias actuales de la forma en la que se presenta no corresponde exactamente con lo que puede ser observado. Los matachines, uno de los elementos que señala como característicos en el culto a las deidades femeninas, se encuentran presentes a lo largo de todo el año, incluso en los rituales de Cuaresma y de Semana Santa, que podrían ser exclusivos de las deidades masculinas. Así mismo, el Venado, cuyo simbolismo se asemeja a los rituales de cacería de la estación seca --y entre los huicholes al peyote y a la sangre de Cristo-- también aparece sin importar la estación. Igualmente, pueden destacarse otros elementos que hacen que, por lo menos en la actualidad, la división entre rituales masculinos (estación seca) y femeninos (estación lluviosa), sea inoperante.

El ciclo religioso anual de los yaquis y los mayos coincide más bien con el católico, y se realiza de acuerdo a su santoral. Esto no quiere decir, sin embargo, que tanto en la implantación de este sistema religioso como en sus manifestaciones en el presente, no hayan tenido un papel importante --como más adelante veremos-- las características estacionales de los ritos y de la cosmovisión prehispánica. Pero esto no significa que pueda postularse su supervivencia actual. Dada la adopción del calendario católico, lo que predomina formalmente, es, por un lado, los rituales dirigidos hacia los santos patronos, que son coordinados por una organización religiosa especial, y que tienen la característica de ser exclusivos de ciertos pueblos. Debe destacarse que entre los santos patronos se incluyen, no sólo a los santos, sino también algunas representaciones de la Virgen María, de Dios --Corpus Christi, Espíritu Santo-- y de símbolos religiosos --la Santa Cruz²¹. El otro tipo de rituales religiosos corresponde a los que se realizan si no en todos los centros ceremoniales yaquis o mayos, por lo menos no tienen la característica de ser exclusivos de alguno de ellos. Estos no son organizados, necesariamente, por los fiesteros, sino por organizaciones especiales o por los encargados de las iglesias. Destacan aquí, principalmente, los rituales de día de muertos, de la Virgen de Guadalupe, de Navidad, de los Reyes Magos o Epifanía y de Cuaresma y de Semana Santa. No existe, como se ve, una división estacional en la que esté presente, de manera significativa, ni el culto a la Virgen, a deidades femeninas y a la fertilidad, ni a Jesús, a las deidades masculinas y a la propiciación para la caza. Sin embargo, las fiestas de San Juan, celebradas en mayo, sí parecen asimilarse a rituales de propiciación agrícola que no tienen que ver necesaria o exclusivamente con la tradición cahita prehispánica, pues de alguna manera coinciden --en cuanto a la fecha, por un lado, y en cuanto a la imagen venerada, por otro- con ritos celebrados en todo el hemisferio norte relacionados con el inicio de la temporada de lluvia; los ritos a San Juan, por otro lado, pertenecen tanto a los que se dirigen a los santos patronos, como a los que son celebrados en

²¹. Nos encontramos aquí, entre otras, con las ceremonias del día de la Candelaria (2 de febrero), del día de la Santa Cruz (3 de mayo), de San Miguel (23 de mayo), de San Antonio (13 de junio), de San Juan (24 de junio), de Santa Isabel (4 de julio), de San Ignacio (31 de Julio) y de la Virgen del Rosario (7 de octubre).

todos los pueblos yaquis y mayos, aunque en este último caso, la actividad ceremonial es menos elaborada. El ceremonial de Cuaresma y de Semana Santa, igualmente, se encuentra ligado a rituales de fertilidad, en los que se simboliza la llegada de la primavera, como estación de vida, en oposición al invierno que se deja atrás. Sobre esto regresaremos más adelante.

Para los yaquis y para los mayos, el término "fiesta", se encuentra asociado a las ceremonias religiosas. "Fiestas" son todos aquéllos rituales que se celebran para honrar o rendir culto a los santos, a la Virgen, a Dios o a los símbolos religiosos, y entre ellas se encuentran prácticamente todas las que se han señalado. Las "fiestas grandes", son las fiestas dedicadas a los patrones; así mismo, son también consideradas como fiestas las velaciones a los santos que son celebradas dentro de una casa familiar. En este caso también se encuentran las bodas e incluso algunos rituales funerarios, como los "cabos de año". La condición para ello es que cuenten con la presencia de los músicos y los danzantes de pascola y de venado. Estos últimos pueden ser prescindibles y su presencia sólo confiere un estatus mayor a la fiesta. Por lo general, la importancia de la fiesta suele medirse de acuerdo con la cantidad de "paradas" de danzantes de pascola. Una parada es un equipo que consta por lo general de tres danzantes y sus músicos respectivos.

Existe, no obstante, un conjunto de ceremonias religiosas que no son consideradas como fiestas. Las ceremonias que, por ejemplo, realizan los fiesteros mayos cada domingo en la iglesia, sólo requieren de su presencia y la de los oficiales del templo; igualmente, la celebración de día de muertos requiere de la presencia de los oficiales de la iglesia --y en algunos casos de los fiesteros-- en los actos colectivos que se realizan en el cementerio. Tampoco tienen el estatus de fiestas las velaciones, matrimonios y ritos funerarios en los que no intervienen los danzantes.

Los rituales asociados con los santos patrones constituyen, tal vez, la influencia más directa del catolicismo, en cuanto a su organización y simbolismo. En los otros, aunque también

está presente la influencia del catolicismo, existe una elaboración en la que tienen un peso mayor las tradiciones nativas, como los rituales del día de muertos y de Cuaresma y de Semana Santa.

III. 6. Ritual y cultura

III. 6. 1. Símbolos rituales dominantes

Hemos visto, que la religión de los yaquis y de los mayos aparece como un producto altamente ritualizado. En las prácticas rituales, se expresan las ideas que ellos tienen acerca del orden y del mundo. Por este motivo trabajaremos con el análisis de sus principales expresiones rituales buscando lo que tienen en común, independientemente de que sean yaquis o mayos. Se trata de acercarnos a los elementos que las religiones yaqui y mayo comparten. No se trata, sin embargo, de mostrarlos como hechos aislados, sino como elementos de un mismo sistema religioso.

En este apartado, empero, no analizaremos la totalidad de las manifestaciones ni de los rituales religiosos que comparten los yaquis y los mayos. Ello, requeriría de una amplia descripción no solamente del conjunto de ceremonias, sino también de las creencias y de la mitología asociadas. Esto, como debe ser evidente, supondría que el conjunto de la presente investigación se centrara en la vida religiosa de los yaquis y de los mayos. En cambio, para ofrecer una primera caracterización del sistema religioso de ambas etnias el análisis de esta parte será realizado con base en los siguientes aspectos:

a) Aislar y analizar, del conjunto de la vida ritual los símbolos religiosos que por las características de condensación, unificación de significados dispares bajo una única forma simbólica y por la polarización de sentido, pueden considerarse como los símbolos rituales dominantes.

b) Aislar y analizar los rituales religiosos que, por características análogas a las expresadas en el inciso anterior para los símbolos, pueden ser considerados como rituales dominantes.

Para la caracterización de los símbolos rituales dominantes nos apoyamos en Victor Turner (1980:21-52), cuya propuesta para el análisis de los rituales y su simbolismo puede servirnos de guía teórica y metodológica para los fines que se persiguen en este apartado. Turner entiende por ritual "una conducta formal y prescrita en ocasiones no dominadas por la conducta tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas ". Se trata, como vemos, de una definición amplia que denota las características más generales de lo que en este trabajo estamos considerando como ritos religiosos²². Ahora bien, según Turner, los símbolos son las unidades mínimas del ritual, las que en cuanto tales, conservan "las propiedades específicas de la conducta ritual". De acuerdo con eso, los símbolos rituales pueden ser observados empíricamente como "objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual"²³.

Turner, en su preocupación por conocer los contextos en los cuales los símbolos adquieren significación, propone que, en principio, deben ser distinguidos, por una parte, los contextos de significación basados en las interpretaciones de los nativos --se trata de las exégesis que resultan de la significación que los especialistas religiosos o los fieles dan a sus símbolos. Por la otra, los que elabora el antropólogo que los analiza dentro de un marco conceptual que con frecuencia entra en contradicción con la visión de los nativos. Aunque Turner concede importancia al contexto nativo, opta por el contexto de significación elaborado por el antropólogo. Así, Turner considera que es "legítimo incluir el sentido total de un símbolo ritual dominante, aspectos de conducta asociados con él, que los propios actores son incapaces de interpretar, y de los que de hecho pueden no ser conscientes, si se les pide que interpreten el símbolo fuera de su contexto de actividad (Turner *Op. Cit.*:30). Turner argumenta al respecto lo siguiente:

²². Evidentemente, se trata de las características más generales de los rituales religiosos. Estos, sin embargo, pueden ser clasificados de varias maneras de acuerdo con características más particulares. Cfr. Cazaneuve, 1972.

²³. Todos los entrecomillados provienen de Turner, *Op. Cit.*: 21.

a) El Antropólogo, usando sus técnicas y sus conceptos especiales puede contemplar la celebración de un ritual determinado como "ocurrida en e interpretada por una totalidad de entidades sociales coexistentes, tales como varios tipos de grupos, subgrupos, categorías o personalidades y también las barreras entre ellos y sus modos de interconexión"²⁴.

Esto es, puede colocar ese ritual en el marco de su campo significativo y describir la estructura y las propiedades de ese campo.

b) Cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo de visión. Tiene, lo que se denomina como la propia perspectiva estructural. Su visión está limitada por el hecho de que ocupa una posición particular o un conjunto de ellas que pueden ser situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura persistente de su sociedad, como en la perspectiva de roles del ritual en cuestión.

Es probable que las acciones de los participantes estén regidas por intereses, propósitos, sentimientos dependientes de su situación específica y puedan obstaculizar la comprensión de la situación total.

Un obstáculo más serio es que al ser participante del ritual propenderá a considerar como axiomáticos y primarios los ideales, los valores, las normas abiertamente expresadas en el ritual.

c) En cambio, el Antropólogo, que previamente ha hecho un análisis estructural de la sociedad... que ha aislado sus principios de organización, que ha distinguido sus

²⁴. Para esto se apoya en Lewin 1949:200.

grupos y sus relaciones, no tiene prejuicios particulares²⁵ y puede observar sus interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupo, y la medida en que reciben representación ritual.

Se trata, pues, aunque con el apoyo virtual en la interpretación nativa, de ofrecer una explicación del simbolismo ritual desde una perspectiva construida por el investigador, en la que el significado sea rescatado de las relaciones por éste encontradas. Turner, al respecto, está interesado en encontrar cómo los símbolos rituales se convierten en factores de cohesión social, en cómo se vinculan con el aparato normativo --o llegan a formar parte de él-- y se convierten en elementos decisivos para la acción, lo cual, dada su naturaleza, es algo ausente en las interpretaciones nativas²⁶. Para abordar tales preocupaciones Turner propone una especie de jerarquía entre los símbolos rituales, en la que establece las características de los que considera como los símbolos rituales dominantes, a los que presta especial importancia.

Según Turner (*Op. Cit.*:30 y ss), las características más importantes de los símbolos rituales dominantes son, la referencia y la condeñsación; la unificación de significados (*significata*) dispares o interconexos debido a que, por su carácter general, pueden vincular fenómenos o ideas muy diversos; la polarización de sentido, esto es, los significados relativos a los componentes de los órdenes moral y social son polarizados en un extremo ideológico, que se refiere a la ordenación de las normas y de los valores que guían y controlan a las personas como

²⁵. Por lo menos, se trataría de prejuicios distintos a los de los nativos.

²⁶. Aunque tales relaciones son importantes, de acuerdo con los objetivos de esta investigación, las características expresadas por Turner para los símbolos dominantes nos interesan, por el momento, para cumplir con el objetivo planteado al inicio de este apartado: lograr una caracterización general de las religiones yaqui y mayo como integrantes de un mismo sistema. Este aspecto, por razones similares a las que Turner argumenta, tampoco se encuentra presente en las interpretaciones que los yaquis y los mayos hacen de sus símbolos rituales religiosos. Más adelante se discutirá la relación entre los símbolos y el sistema normativo.

miembros de categorías sociales; el otro extremo es el polo sensorial, se vincula con la forma externa del símbolo y provoca deseos y sentimientos.

Turner plantea que existen dos clases de símbolos rituales dominantes, los que se vinculan con los fines directos que cada ritual persigue, y los que son independientes a tales fines. Para caracterizarlos señala que, en principio, cada rito particular que integra el ciclo ritual se asocia con ciertos símbolos dominantes, los de tipo instrumental; sin embargo en esos rituales se presenta también otra clase de símbolos dominantes, estos, aunque pueden presidir el ceremonial, más bien aparecen sólo en alguna de sus fases particulares. Estos últimos, además, son constantes en muchos otros rituales, por lo que presentan una gran consistencia en cuanto al significado que se les otorga. Finalmente, estos símbolos poseen una gran autonomía con respecto a los fines específicos de los rituales en los que se presentan. El contexto de referencia de estos símbolos, no es, por lo tanto, los rituales concretos sino el marco cultural. Son además objetos externos al ritual porque:

Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura social como en la cultural, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura.

b) Sin que importe el orden de su aparición en un ritual determinado, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad...(Turner, *Op. Cit.*:35)

Por otra parte, en cuanto a los símbolos instrumentales, Turner señala que éstos deben ser contemplados en términos del sistema total de símbolos que constituyen un ritual específico, dado que se involucran más con la teleología de los ritos en los que aparecen que con las características más generales de la cultura y de la sociedad. se trata entonces, según Turner, de medios para el fin principal del ritual, que sin embargo no son sólo signos ni símbolos

referenciales porque "están asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes".

III. 6. 2. Los símbolos en los rituales religiosos

La distinción anterior, entre símbolos dominantes instrumentales y no instrumentales, será de gran utilidad para el análisis del sistema religioso que comparten los yaquis y los mayos. Nos ofrece, de alguna manera, la posibilidad de explorar, en el conjunto de su vida ceremonial, los elementos que aparecen constantes y que se vinculan con las características más generales de su cultura. Esto es, los símbolos dominantes no instrumentales, por el hecho de poseer, en primer lugar las características ya señaladas para los símbolos dominantes en general y por estar presentes en la mayor parte de sus prácticas rituales, son poseedores de un sentido general que nos puede decir mucho más de los elementos de la cultura religiosa que del ritual concreto en el que se insertan.

El tipo de ritos con los que vamos a trabajar en la caracterización del sistema religioso yaqui-mayo, corresponden a lo que Cazaneuve denomina secuencias rituales, por un lado, y el de ceremonias complejas, por otro (Cazaneuve *Op. Cit.*: 28-37.)²⁷. Las primeras se caracterizan porque incluyen en su realización un conjunto de ritos aislados o elementales entre los que pueden destacarse, por ejemplo, tabúes, plegarias, sacrificios, procesiones, actitudes corporales, etc. Estos, aunque son en sí mismo ritos religiosos y pueden ser analizados en cuanto tales, constituyen por lo general parte de las secuencias rituales. Por otra parte, las ceremonias complejas --o complejos ceremoniales-- pueden incluir a las secuencias rituales, aunque su característica principal es la de ser espectáculos rituales que representan episodios de mitos. Se trata de conjuntos rituales que incluyen ritos aislados o elementales de diversa clase.

²⁷. Aunque no sigo al pie de la letra la clasificación que propone este autor, he retomado algunas de sus indicaciones más generales.

Como hemos señalado antes, los yaquis y los mayos se refieren a ciertas prácticas rituales religiosas como "fiestas", sólo cuando en ellas están presentes, por lo menos, una cuadrilla de danzantes de pascola y sus músicos. Si la fiesta es más grande puede haber, además, un danzante de venado --también con sus músicos. Son este tipo de fiestas, que corresponden a las de los santos patronos y a las de Cuaresma y las de Semana Santa las que trabajaremos. Ambos tipos incluyen, no solamente rituales aislados, sino también un ceremonias más elaboradas, como las velaciones, que pueden contar con los dos clases de danzantes antes mencionados.

Cada una de estas fiestas comprende, además de los símbolos específicos de cada ritual elemental, símbolos instrumentales y no instrumentales. Estos últimos, por las características antes señaladas, se encuentran presentes en casi todas las fiestas.

Como se recordará, las fiestas de los santos patronos tienden a incluir dos fiestas previas, el *Jísuma* y el *Bajítua*, además de velaciones, también previas, realizadas en los hogares. En conjunto, todas ellas forman una unidad ritual compleja, pues cada una de estas celebraciones como los rituales específicos que incluyen --procesiones, danzas, plegarias comunes como rezar el rosario, alabanzas, etc.-- son parte del festejo al santo patrón, aun cuando se realizan en distintos espacios físicos y temporales.

Los símbolos dominantes de carácter instrumental que se presentan en las fiestas de los ciclos patronales, incluyen, además de la imagen del santo patrón --o de la deidad festejada--, al grupo de fiesteros que se encargan de realizar la fiesta. No pretendo señalar que el conjunto de símbolos asociados con cada uno de los rituales específicos --incluyendo la vestimenta, los espacios, etc.-- carezca de importancia. Lo que sucede es que, me parece, son estos dos elementos los que se presentan como invariables al constituirse en el medio para alcanzar el objetivo de estas ceremonias. Los otros símbolos que también pudieran tener un carácter instrumental, aparecen ligados a estos dos elementos principales. Así, los fiesteros, aunque forman parte del "personal" del ritual, constituyen en sí mismos, símbolos rituales que aparecen

como los intermediarios entre la comunidad y lo sagrado. Son ellos, por ejemplo, los encargados de elaborar o portar todos los símbolos asociados con los cultos patronales. Las banderas, que constituyen el emblema de los centros ceremoniales o de las congregaciones, son siempre la bandera del santo patrón, y son portadas por los fiesteros. Así mismo, los rituales de *Jisuma*, y de *Bajítua*, pueden verse como ritos de paso que tienen como finalidad preparar a los futuros fiesteros para que se integren a la veneración de los santos patronos. Por otra parte, la imagen del santo patrón --que puede ser verbal, como cuando se le invoca en oraciones y en alabanzas específicas, y no solamente física--, está presente en todos los rituales específicos asociados a este ciclo. Incluso en las velaciones ya mencionadas, siempre hay un altar ubicado en un sitio especial, con la imagen del santo al que se ofrece la celebración.

Como símbolos no instrumentales, en las fiestas de los ciclos patronales aparecen, como ya se ha destacado, los danzantes de pascola y venado --incluyendo su indumentaria y sus espacios concretos-- y ocasionalmente, los matachines. Las flores, son también un importante símbolo no instrumental presente en todos los rituales religiosos. Estos símbolos, en conjunto, son los que permiten que el ritual se convierta en fiesta, y son imprescindibles en este sentido. Sin embargo, no constituyen el medio fundamental para los fines que se persiguen. Pues, salvo unas pocas actividades específicas relacionadas con la imagen del santo patrón, su presencia y la forma en que se insertan en la estructura de estas ceremonias, es independiente a ellas y se manifiesta como constante en cada una de las fiestas en las que aparecen. Es decir, conservan una gran independencia respecto a las fiestas particulares en las que aparecen.

El objetivo religioso, explícito y fundamental de estos complejos ceremoniales es la veneración al santo patrón, con las características señaladas atrás en cuanto al sistema de reciprocidad que generan las mandas, votos y promesas. Sin embargo, como veremos más adelante, son mucho más que eso. Al respecto, se ha demostrado en innumerables estudios la función cohesionadora de la religión, y la importancia, en otro nivel de análisis como símbolos culturales e identitarios. En los cultos patronales, además, se encuentran presentes las concepciones acerca

de lo sagrado. Y con esto no sólo me refiero al sistema de reciprocidad con lo sagrado que se encuentra presente; tampoco, únicamente al hecho de que en ciertos casos, los santos patronos han sido "regionalizados" en el sentido de que su historia mítica --o ciertos episodios de ella-- se desarrolla en un marco regional. Se trata más bien de buscar en el culto patronal y en sus símbolos instrumentales, las concepciones más profundas y genéricas acerca de lo sagrado, de cómo se concibe el orden, etc. Para ello, tenemos que atender, en el culto a los santos patronos, no sólo a los símbolos instrumentales sino también a los no instrumentales. No obstante, para enfocarnos en estos últimos, se requiere del prestar atención a los otros complejos ceremoniales en los que se encuentran presentes. Esto supone, entonces, que debemos utilizar una estrategia para dar cuenta del ciclo ceremonial en su conjunto, o por lo menos, analizar algún ritual en el que se encuentren presentes, en conjunto, tanto los símbolos instrumentales de las fiestas patronales como los símbolos no instrumentales.

Lo indicado antes podría parecer contradictorio con la definición tomada de Turner acerca de los símbolos instrumentales y los no instrumentales. Sin embargo, en el ciclo ritual de los yaquis y de los mayos, existe un complejo ceremonial, el de Cuaresma y Semana Santa, mismo que, si se le observa como una unidad, no obstante que posee sus propios símbolos instrumentales, también involucra, aunque de manera subordinada, a los símbolos instrumentales de los ciclos patronales. Estos, símbolos que son exclusivos del ciclo patronal sólo salen de él cuando se insertan en el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa. Su carácter subordinado se manifiesta en que no forman parte de la representación de la historia de la pasión en ninguno de los aspectos, y en que no son tampoco, en consecuencia, los medios para lograr la finalidad específica de este complejo ceremonial. Además, coexisten con los símbolos no instrumentales ya señalados, pero a diferencia de ellos no constituyen el foco de atención.

Lo anterior no significa, que estos símbolos carezcan de significado al ser trasplantados a otro contexto ceremonial; más bien su significación puede verse de una manera más clara al encontrarse insertos dentro de un complejo ceremonial como el de Cuaresma y de Semana Santa,

en el que se integra si no la totalidad de los símbolos religiosos yaquis y mayos, sí por lo menos los más importantes. Es precisamente en este contexto, en consecuencia, donde podemos captar mejor su significado como parte del sistema de símbolos religiosos en el que se encuentran inmersos.

La hipótesis que me interesa desprender de lo anterior, es que el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa puede mostrarnos, de una manera más clara, no sólo el conjunto de símbolos rituales que integran el sistema religioso yaqui y mayo, sino también los elementos que pueden ayudarnos a captar con más nitidez las concepciones más generales y comunes los yaquis y a los mayos acerca de lo sagrado, y del orden. Sigue, pues, entrar a la caracterización del sistema religioso yaqui mayo a partir del análisis del complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa.

III. 7. Cuaresma y Semana Santa

El conjunto de ritos de Cuaresma y Semana Santa constituyen, como lo hemos sugerido, un complejo ceremonial altamente elaborado; se caracteriza por la utilización de una gran cantidad de símbolos religiosos de todo tipo y por la condensación en ellos de una gran multiplicidad de significados. Si se le toma en conjunto, además, este complejo ceremonial es por sí mismo un símbolo. Aunque sus significados serán analizados en este apartado en relación con la conformación del sistema religioso yaqui-mayo, por su contenido profundo, constituyen también, como lo veremos en otro capítulo, los referentes básicos y una de las expresiones más importantes de sus sistemas de identidad.

Formalmente, puede decirse que se trata de un conjunto de actividades estereotipadas que se repiten cada año y que tienen como finalidad la representación de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Pero sobre este argumento, en el que claramente se manifiesta el carácter sagrado y la orientación religiosa al catolicismo, se desarrolla una trama imbricada, pero a la vez ordenada, de actos y episodios altamente ritualizados en los que se ha integrado,

coherentemente, un conjunto de elementos simbólicos muy variados. Estos, en conjunto, pueden decirnos mucho del sentido y de las representaciones que los yaquis y los mayos, en tanto que cahitas, tienen y se hacen no sólo acerca de lo sagrado y lo sobrenatural, sino también del mundo en su acepción más amplia.

La "puesta en escena", por llamar de alguna manera a la representación del argumento antes señalado, sigue, de manera visible, los lineamientos de la liturgia católica anterior al Concilio Vaticano II. Sin embargo, está basada en una tradición religiosa y en una mitología que ha integrado, reelaborándolos, elementos de la antigua tradición cultural de los cahitas precolombinos.

La combinación de estas dos tradiciones ha posibilitado que el sistema religioso de los yaquis y de los mayos posea una gran cantidad de semejanzas, de manera que, como ya lo hemos planteado, pueda hablarse de la existencia de un sistema religioso propio, distinto tanto del catolicismo ortodoxo y de otras formas de catolicismo popular, como de la propia tradición cahita anterior a la evangelización²⁸.

Nuestra hipótesis es que tal sistema religioso se expresa con mayor nitidez en el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa, pues tanto entre los yaquis como entre los mayos, las celebraciones que comprende siguen un mismo patrón, contienen los mismos elementos simbólicos y presentan una misma concepción general de lo divino.

Este conjunto de prácticas religiosas se inserta en el fin de la estación invernal y en el inicio de la primavera; se trata de un período en el que los cahitas prehispánicos, al igual que

²⁸. Acerca de la religión de los yaquis puede consultarse el trabajo de Cámara Barbachano (1966). Además, Spicer (1964) ha proporcionado una interesante reflexión acerca del sistema religioso compartido por los yaquis y los mayos.

muchas otras culturas del hemisferio norte desarrollaban una intensa actividad ritual, dado que se trata de una época clave para la celebración de ceremonias de iniciación del nuevo ciclo estacional y de propiciación para la caza, la recolección, la pesca o la agricultura. Debe destacarse que una estrategia muy eficaz para la evangelización, en distintas épocas y culturas, ha sido la sobreposición de rituales católicos en las fechas y lugares donde se efectuaban las ceremonias "paganas" que de alguna forma podían ser compatibles con el catolicismo²⁹. Una evidencia clara de esto, son las formas que ha asumido el catolicismo popular en diversas partes del planeta.

En general, el simbolismo de los ritos celebrados al fin del invierno y al inicio de la primavera encierran alegorías a la vida, al renacimiento y a la renovación estacional. Este simbolismo, que al parecer estaba presente entre los cahitas prehispánicos, al ser altamente compatible con la pasión, muerte y resurrección de Cristo --el perdón de los pecados y la vida eterna--, dio lugar al significado de sus actuales celebraciones de Cuaresma y de Semana Santa. Además, la incorporación de elementos de la cultura cahita prehispánica a la liturgia católica se facilitó gracias a que los jesuitas, para agilizar la evangelización, teatralizaban los eventos más importantes de su historia religiosa. Así, además de que el tema de la pasión fue uno de los más importantes, incorporaron en las representaciones elementos nativos que no contradecían al catolicismo.

En términos generales, puede afirmarse que en el conjunto de la actual población cahita, incluyendo a los sectores de yaquis que desde la época porfirista se asentaron en Arizona y en los barrios de Hermosillo, comparten no sólo la forma teatralizada de representación de la Pasión de Cristo, sino también los personajes, indumentaria y demás parafernalia simbólica requeridos para la realización de los rituales que integran el complejo ceremonial de Cuaresma y

²⁹. En relación con la sobreposición de ritos católicos y cristianos sobre cultos anteriores en el continente europeo, y con la vinculación de estos a los ciclos estacionales en ese continente, véase el excelente trabajo de Gaignbert (1984).

Semana Santa; comparten también, en consecuencia, el significado profundo de un simbolismo que remite a la oposición y lucha entre el bien y el mal, entre el morir y el renacer, entre luz y tinieblas, primavera e invierno que se resuelven ritualmente en este complejo ceremonial.

La etapa preliminar de esta representación se lleva a cabo durante la Cuaresma. Se inicia el Miércoles de Ceniza con la elección o confirmación de los miembros del sistema de cargos que operará durante esta época; así mismo, se programan las diversas actividades y ceremonias que serán realizadas a lo largo del tiempo ritual que se está iniciando entonces. Desde este día, se despliega un conjunto de ceremonias. Estas aumentan poco a poco, tanto en cuanto a la cantidad de participantes como en relación con la intensidad de las expectativas que crean. Así, cada uno de los siguientes viernes se caracteriza por la aparición, no sólo en los centros ceremoniales, sino en toda la región --incluyendo las ciudades--, de los fariseos o chapayecas, quienes se dedican a pedir cooperación --a "limosnear" dicen ellos-- para solventar los fuertes gastos que se habrán de efectuar. Son los personajes clave de la pasión y con su presencia carnavalesca no sólo pregonan al conjunto de la población india y no india, urbana y rural, que se ha iniciado la Cuaresma y que pronto llegarán los días santos, sino, además, recuerdan y ponen de manifiesto que en la región existen culturas indias, la yaqui y la mayo. De forma paralela, desde el primer viernes de Cuaresma en los distintos centros ceremoniales cahitas se desarrollan procesiones o contis. Además, en las casas ubicadas tanto en los centros ceremoniales como en los diferentes tipos de asentamientos adscritos a ellos realizan peregrinaciones con imágenes de Cristo --"el santito"--, a quien se recibe para pagar una manda ya sea velándolo o permitiéndole el descanso.

Al llegar el Domingo de Ramos, los acontecimientos rituales se suceden con mayor rapidez e intensidad. Sin que desaparezca el tipo de actividades realizadas durante la Cuaresma, se empiezan a notar, cada vez con mayor claridad, imágenes, personajes y escenas de la pasión de Cristo. Se le captura, se le hace sufrir, se ostenta su calidad de prisionero y víctima, se celebran las tinieblas, se representa la última cena y se lleva a cabo la crucifixión. Para el sábado

de Gloria, el acento de estas ceremonias se pone en el anuncio de la resurrección. Aparecen cantos y danzas sagradas --pascola, venado y, en algunos pueblos, matachines-- que con su carácter festivo dejan atrás el tono fúnebre de los días anteriores. Se purifica a los participantes mediante un acto de confirmación o bautizo, se quema la indumentaria de los chapayecas y se inmola una imagen de Judas. Finalmente, el Domingo de Resurrección o de Pascua se representa el encuentro de la Virgen María con su hijo resucitado --por intermediación de San Juan-- y se concluye este complejo ritual. El tono es de fiesta y de alegría.

Tenemos así, un conjunto de secuencias rituales que, aunque cada una comprende varios ritos elementales, son también secuencias entrelazadas de un ceremonial más complejo en el que se representa la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Cada uno de los ritos elementales, cada secuencia ritual posee, sus propios símbolos dominantes instrumentales y no instrumentales. Sin embargo, si se les trabaja como un complejo ceremonial que integra una sola finalidad, las secuencias rituales que lo integran se convierten en escenas, en actos entrelazados y secuenciales para lograr el objetivo del ritual, la representación de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Y los símbolos dominantes instrumentales son los que se asocian directamente con esa finalidad. Así, Cristo, en las variadas formas en que se le representa --el "santito", *Ecce Hommo* y "el viejito"-- se convierte en el símbolo instrumental dominante. Junto a él, tanto la cruz como la organización de pilatos y fariseos (coh'tumbre, judíos, chapayecas), son también símbolos de la misma clase. Sin ellos es imposible representar el argumento que exige el complejo ritual de Cuaresma y se Semana Santa. Aquí, aparecen también, como en los ritos del ciclo patronal, los mismos símbolos dominantes no instrumentales las flores, las danzas de venado, pascola y matachín. Estos símbolos, en conjunto, se entrelazan, y "dialogan entre ellos" en el complejo ceremonial en cuestión, bajo una sintaxis que no se encuentra en ningún otro ritual cahita. Esta forma de entrelazarse, además, se presenta de manera polar para representar la oposición entre el bien y el mal. Así, en el extremo del bien, aparecen símbolos dominantes instrumentales y

no instrumentales: cristo, la cruz, el venado³⁰, los matachines y las flores. En el otro, los pilatos y los fariseos. A esta polarización de símbolos entre el bien y el mal se integra el conjunto de los símbolos restantes que se intervienen en el ritual de Cuaresma y Semana Santa, aunque algunos de ellos sean símbolos dominantes en otros rituales. Así, al bien se integran los fiesteros, las organizaciones de mujeres --marías, verónicas o mahalas--, las procesiones, el templo y las imágenes de los santos patronos, etc. El polo del mal no integra otros elementos simbólicos, excepto a los que ya aparecen directamente vinculados con los símbolos dominantes ya señalados, como la indumentaria y las actitudes de los fariseos y pilatos. Esto se debe, fundamentalmente, a que la representación del mal no se encuentra presente en el resto de los rituales del sistema religioso de los yaquis y de los mayos.

El análisis de la oposición entre el bien y el mal, exclusiva del complejo ritual de Cuaresma y de Semana Santa, permite adentrarse en las concepciones generales del mundo natural y sagrado presentes en el sistema religioso³¹. La importancia de las oposición entre el bien y el mal, por el mismo carácter de lo que se enfrenta, es que se vincula directamente con las ideas sobre el orden que subyacen a toda concepción del mundo. Así, la comprensión de lo que bien y mal significan para los yaquis y mayos es el primer paso para adentrarse en la manera

³⁰. Los pascolas, como veremos adelante, se encuentran en una situación intermedia.

³¹. Los yaquis, en las fiestas de los santos patronos, dividen a los fiesteros en dos bandos opuestos, los rojos y los azules. Ellos representan una lucha ritual semejante a las de moros y cristianos presentes en la América evangelizada por los españoles. En el combate, por lo general, los azules, que representan al cristianismo, triunfan sobre los rojos, que representan a los moros. Aunque también aquí se encuentra presente un enfrentamiento que de alguna manera remite al que se entabla entre el bien y el mal, el de Cuaresma y de Semana Santa es más rico debido a que en él se encuentra más nítida la reelaboración tanto de símbolos provenientes del sistema religioso cahita prehispánico, como de la tradición religiosa católica.

Debo destacar, por otra parte, que los conceptos de bien y de mal corresponden a mi propia interpretación y no aparecen formalmente conceptualizados como tales por los yaquis ni por los mayos. Sin embargo, lo que he destacado como el polo del bien remite a lo deseable, a lo que consideran como ideales a seguir, a los elementos de la vida cotidiana y festiva que se viven como buenos. Los elementos del mal, son los que ellos asocian con la transgresión de las costumbres.

en que, dentro del sistema religioso de los cahitas, se encuentra presente la concepción del orden del mundo natural y sobrenatural.

Para lograr esta comprensión, por principio es suficiente con trabajar sobre la forma en que los símbolos, ya polarizados, se muestran en el complejo ceremonial en el que forman parte. Las interpretaciones que de ellos hacen los yaquis y los mayos no resultan importantes en esta primera fase de análisis. Se trata, por el momento, sólo de adentrarnos en el sistema religioso yaqui mayo, y para ello basta con el análisis de la forma en que los símbolos del complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa se interrelacionan³².

En la tradición católica, la Cuaresma y la Semana Santa representan una lucha, un enfrentamiento y un sacrificio. El héroe del relato sagrado en el que se basa, es un personaje dotado de características divinas y tiene que enfrentarse al pecado y morir para así dotar de vida eterna a la humanidad. Su trasfondo está relacionado con el enfrentamiento universal del bien contra el mal; este simbolismo es compatible con otras oposiciones simbólicas del mismo tipo: vida y muerte, dioses y demonios, día y noche, luz y tinieblas, mundos celestes y divinos y universos subterráneos e infernales. El bien y el mal se insertan en el ciclo de la vida y de la muerte, donde la consecuencia es el renacimiento.

El complejo ritual de Cuaresma y de Semana Santa se ubica en ese conjunto de oposiciones. Los polos opuestos se enfrentan en una lucha ritual, cuyo significado último alude a la renovación de la cultura cahita. La Cuaresma y la Semana Santa abren un espacio temporal en el que el mal debe ser conjurado. Pero antes tiene que aflorar, debe hacerse presente con sus demonios, con sus transgresiones y con sus tinieblas. Es el espacio para una muerte cíclica, previa a un renacimiento también cíclico. Por esto, a lo largo de los diferentes acontecimientos

³². Para la comprensión de las características distintivas entre la religión yaqui y mayo y, por ende, de lo peculiar de sus respectivas culturas, se pondrá más atención en los significados nativos.

que se suceden durante el tiempo de este complejo ritual, las fuerzas del polo que representa a la muerte y al mal empiezan a controlar gradual y ostensiblemente el escenario hasta dominarlo por completo. Y este dominio no es sólo simbólico. Además de ser teatralizado en el rito, se corresponde con una toma de poder real. Así, el orden político normal es alterado y las instituciones de gobierno que están presentes a lo largo del resto del año ceden su mando a la organización encargada de capturar y crucificar al Salvador.

La conformación de esta organización es producto de la reelaboración cultural antes señalada. Posee una jerarquía militar en cuya cabeza se encuentra(n) el (los) Pilatos. Es quien manda y da las órdenes a sus subordinados no enmascarados y con rango militar inferior. Estos se encargan de hacerlas llegar a los fariseos, judfos o chapayecas: la tropa, que también está jerarquizada y presenta internamente división de funciones y actividades. La analogía de esta organización con el mal está presente en narraciones mitológicas (Ver Crumrine 1973 y Olavarría 1990). Son Caifás, son los malos, son los contra, son como el demonio.

El mal, con su simbolismo, con sus personajes y con sus nombres ha llegado desde la tradición judeocristiana como el demonio, como los pilatos y como un conjunto de personajes y símbolos que se oponen a Cristo. Pero ha llegado también desde la antigua cultura cahita, con los chapayecas o fariseos. En la indumentaria ritual de estos seres sobresalen unas vistosas máscaras que recuerdan a ciertas figuras ogrescas de la tradición prehispánica y que, además, muestran semejanzas muy estrechas con las máscaras de sociedades indias vecinas, como las de los indios hopi del suroeste de Estados Unidos³³. Aún cuando los fariseos o chapayecas yaquis

³³. La relación de los fariseos con otros personajes del mismo tipo entre los indios pueblo puede verse en el siguiente apunte de Cazeneuve (*Op. Cit.*:206):

...entre los indios zuñi, los personajes que, portadores de máscaras horrendas, encarnan durante las festividades a los seres sobrenaturales llamados *koyemshis* son juzgados peligrosos por sus poderes mágicos, y al mismo tiempo se comportan como guardianes del orden. Se burlan de las tradiciones, hacen escarnio de las reglas más venerables. Representan a seres míticos incestuosos y sin embargo están sometidos a tabúes muy severos. Desempeñan el papel de payasos pero también ejecutan ritos importantes, y lo

son más solemnes que los mayos y desarrollan comportamientos más militarizados, ambos asumen actitudes de irreverencia hacia sus respectivos valores culturales. No sólo son los encargados de hacer sufrir y de realizar la crucifixión de Jesús, sino también son los que hacen ostentación de un mundo que tiene, precisamente, las reglas contrarias a las que son culturalmente permitidas por los yaquis y los mayos. No puede decirse que vivan en mundo sin reglas, más bien, su código consiste en violar las prescripciones de su mundo normal. Así, con una gestualidad que regularmente es grosera y extravagante, se burlan de los símbolos sagrados y profanos, de las creencias y actitudes religiosas, de la sexualidad, de la familia y del matrimonio, de las formas de curación tradicionales, y en general, de todo lo que se considera como sagrado o que pertenece al código de lo que se concibe como buen comportamiento. Son los transgresores y los que hacen que el carácter fúnebre y doloroso de la Cuaresma se conjugue con un tono francamente carnavalesco.

Los personajes que representan al bien son, igualmente, resultado de la reelaboración de las dos tradiciones en cuestión. Del catolicismo provienen las diversas representaciones de Cristo --a quien, tal vez por el respeto que tradicionalmente se le ha dado a los ancianos, se le representa como "El viejito". Junto a él se sitúan también la Virgen María y sus acompañantes: Verónica, Magdalena, Angelitos, San Juan, apóstoles y otros santos ligados a la pasión de Jesucristo. También de este lado, aunque más cercanos a las costumbres regionales que al catolicismo ortodoxo, se encuentran los maestros rezadores, que se encargan de officiar, como sacerdotes laicos, las distintas ceremonias religiosas. También se encuentran las cantoras, los matachines y los fiesteros. Estos últimos tienen ahora sólo la obligación de ayudar en algunas de las principales tareas relacionadas con la limpieza del templo y la preparación de las imágenes y símbolos de la iglesia para su utilización en el ritual.

hacen con mucha dignidad. Se los teme como a los brujos y se los respeta como a sacerdotes.

De la tradición cahita prehispánica, entre los personajes que se asimilan al bien se destacan especialmente los danzantes de Venado. En algunos mitos, y sobre todo en la mayor parte de las canciones que acompañan a esta danza, el venado está asociado con lo celeste, con la pureza y, en general, con elementos muy sagrados. Esta danza, por lo común, se realiza en un lugar especial, las "ramadas", una construcción sostenida por horcones y con techo y paredes cubiertos por ramas verdes. Normalmente, en esta época la ramada se sitúa frente a la iglesia. Constituye la contraparte cahita, también sagrada, del templo católico. "Cuando se baila dentro de la ramada --revelaba momentos antes de morir un viejo cantador de la danza del venado a su hijo, que se iniciaba en el oficio de su padre--, una flor invisible, muy grande y hermosa la comunica con la iglesia. Es un lugar tan santo como el templo donde están la Virgen y la Santísima Trinidad". Esto, según el hijo --ahora un viejo y respetado cantador de venado o *masohuilero*--, era una visión que su padre había tenido en el lecho de muerte y se la reveló para solicitarle una promesa: no debía profanar ni el lugar, ni su persona ni a sus antepasados emborrachándose o comportándose indebidamente en su interior.

Las flores, siempre presentes en las distintas ceremonias religiosas de todo el ciclo anual, poseen un simbolismo que al parecer es también común en todos los pueblos de filiación utoazteca. Entre los yaquis y los mayos, se haya muy ligado con el simbolismo del venado. Así, en algunas canciones flor y venado no sólo son sinónimos y tienden a confundirse, sino también representan a los mismos yaquis y mayos. Esto puede apreciarse en los versos de las tres canciones siguientes:

¡ay! entre la flor de san miguelito,
mirando muy bonito hacia los lados,
y entre las flores andas,
eres la mejor flor del cerro,
flor que andas en el monte solitario.

.....

Cantas entre las flores,
 cantas hermoso, hermano.
 Cantas allá, donde las flores
 y miras a todos lados.
 Como verde colibrí
 andas entre las flores del cerro.

.....

Eres como una flor,
 y te veo, flor india.
 A una flor te pareces,
 y te veo, flor india,
 flor india, flor india³⁴.

El venado, que es como la flor, también se asimila a Cristo, pues es como el cordero bíblico, el animal sacrificado, la víctima propiciatoria que aseguraba buena parte del sustento alimenticio de los cahitas prehispánicos. Flor y venado son, además, parte de un sistema simbólico regional que rebasa a la cultura cahita. Por ejemplo, para los coras y huicholes el venado es asimilado al peyote y a la sangre de Cristo, elementos clave de su cultura y religión. Y para los cahitas, desde tiempos remotos, flores y venado han sido temas básicos de sus manifestaciones religiosas; han representado todo lo que la naturaleza tiene de bello y de útil. El cervato, pieza tradicional de caza, fue para los antiguos yaquis y mayos uno de los recursos más codiciados para la subsistencia y el animal más respetado y admirado por sus movimientos elegantes y nerviosos. La flor, símbolo de la renovación anual, con su presencia daba la bienvenida a la época de la recolección, del inicio del ciclo agrícola y del fin de la época de escasez. La flor y el ciervo se fundieron así en un único personaje, el danzante del venado. Este aparece durante la Semana Santa como uno de los elementos que conjuran al mal y a la muerte.

³⁴. Canciones de la danza del venado recopiladas y traducidas por Antolín Vázquez Valenzuela (1984); Ver también Carlton Wilder (1942).

Así su presencia se impone desde los primeros momentos del Sábado de Gloria, para anunciar la próxima resurrección de Cristo y, metafóricamente, el renacimiento cíclico de la cultura cahita. Es así uno de los personajes centrales durante los dos últimos días de este complejo ritual.

También hay figuras ambiguas, personajes originarios de uno de los dos polos pero que pasan a integrarse al contrario. Dentro de la tradición católica Judas es uno de ellos. Por su traición deja de pertenecer al lado del bien en el que se encontraba como uno de los apóstoles y debe ser quemado el Sábado de Gloria como signo del triunfo del bien sobre el mal. Debe destacarse que esta incineración tiene relación con la quema del Rey del Malhumor de los ritos carnalescos paganos, acto con el que también se significaba el paso de una estación a otra³⁵.

De la tradición cahita, otros elementos ambiguos de suma importancia en este complejo ritual son los Pascolas. Estos, además de ser diestros danzantes son también una especie de payasos rituales, muy frecuentes en distintas culturas prehispánicas del noroeste de México y suroeste de Estados Unidos. Aunque por lo común acompañan a los danzantes de venado, pueden también actuar solos (el danzante de venado únicamente aparece acompañado por ellos). En su indumentaria sobresale, principalmente, una máscara antropomorfa de chivato. Existen algunos mitos relacionados con el origen de los pascolas. En algunos, aparecen como seres provenientes de un mundo de cavernas, subterráneo, o bien, emparentados con el demonio. Por ejemplo, en un mito yaqui sobre el origen de las fiestas, los pascolas son los hijos del diablo, a quien traicionan desobedeciendo una prohibición, acto con el cual su padre es expulsado de las fiestas, pero que a ellos les permite ingresar al polo del bien. El mito es el siguiente:

Yomumuli era un cazador que vivía cerca del pueblo de Húirivis. Era un hombre viejo, y tenía dos hijos gemelos que se llamaban Yomumulim. Un día, el viejo,

³⁵. Ver Gaignbert, *Op. Cit.*

caminando por el monte, oyó el sonido de un tambor. A pesar de que se acercó donde se escuchaba el tambor, a pesar de que hizo un esfuerzo por encontrar al músico, no pudo ver nada. En esos días, nadie conocía los tambores ni las pascolas. Así que Yomumuli estaba escuchando el primer tambor que se oía en la tierra de los yaquis. Al día siguiente regresó al mismo sitio y el tamborilero tocó una canción muy bonita. Yomumuli, que estaba encantado con la música, buscó al músico pero no lo encontró. Regresó a su huerto y habló de esto a los gemelos. Estos dos niños eran muy obedientes. Su padre les dijo: "regresen al lugar donde estuvimos hace cuatro días, cerca de una pila de espinas. Ahí, no sé exactamente donde, puede escucharse una cosa hermosa que alegró mi corazón. Vayan entonces, para ver si pueden oírlo. Pero no se acerquen a las espinas. Los gemelos Yomumulim fueron al monte. Cuando llegaron al lugar, el tambor estaba tocando las piezas más bellas. Los Yomumulim escucharon. El tamborilero terminó y, detrás del montón de espinas, que eran de *choya*, *mezquite* y *pitaya*, apareció Toli. Toli es una especie de rata que a veces es llamada *bwiya toli* porque vive bajo una pila de espinas que le sirve como nido.

Toli salió, saludando a los gemelos, dijo: "Vengan a mi casa". "gracias, pero no podemos porque nuestro padre nos ordenó no acercarnos más a esas espinas".

"¿Y qué más les dijo su padre?", preguntó *bwiya toli*. "Bien, nuestro padre nos envió para que oyéramos ese sonido que sale de tu casa".

"Bien, eso se llama tambor", dijo *bwiya toli* mostrándoselo. "Y esto se llama flauta", dijo mostrándoles una flauta de carrizo.

"Ah, si gracias", dijeron los Yomumulim. Cuando llegaron a casa contaron esto a su padre, Yomumuli. Unos días después nuestra madre Eva llegó a casa de Yomumuli.

Le dijo al viejo: "Desde ahora habrá fiestas religiosas. Desde ahora tu eres el moro *yaut*³⁶. Tus hijos harán cohetes. Mañana debes ir a ver a *bwiya toli* y decirle que tendrán una fiesta y que debe venir a tocar. Después de eso ve con el Diablo y que venga a bailar pascola". Yomumuli hizo todo eso. *Bwiya toli* aceptó presentarse con su tambor y flauta, pero el viejo Satán dijo: "No iré a bailar, en cambio, enviaré a mi hijo". El Diablo dijo a su hijo: "Debes ir a la fiesta y hacer cosas divertidas para hacer reír a todos los yaquis. Pero hay una cosa: van a darte tres cohetes para quemar. No quiero que los enciendas". "Muy bien, dijo el diablito" y se fue a la fiesta. Tan pronto como llegó le dieron tres cohetes. "No puedo encenderlos", dijo. "¿Y por qué no?", dijo el fiestero. "Mi padre no quiere que lo haga". Bueno, ahora eres un pascola, y es obligación de los pascolas quemar cohetes".

Los cohetes son sagrados y se queman a la hora de la oración. Quemándolos, el diablo y los otros espíritus malos huyen de las cosas santas. "Por esta razón el diablo dijo a su hijo "no quemes cohetes". El diablo quería ver a su hijo bailar pascola, así es que estaba escondido detrás de unas ramas. Cuando le dieron los cohetes al diablito, los quemó y los lanzó directo hacia el viejo Satán. Satán corrió tan rápido como un pájaro. A las primeras horas del amanecer, regresó, pero otra vez quemaron cohetes y tuvo que huir. Desde entonces, el Diablo no puede asistir a las fiestas (Giddings, 1959:58-59, citado por Olavarría 1990:57).

Debo destacar, además, que un tema recurrente en las conversaciones de los yaquis y de los mayos acerca de los pascolas, es el de la existencia de encantamientos. Como ya se ha señalado, se dice que algunos de ellos han hecho un pacto con el demonio para alcanzar la excelencia como danzantes a cambio de no descansar y de sufrir grandes penalidades después de la muerte - pueden convertirse en hombres coyote (*yorengo'im*) o en judíos errantes.

³⁶. Se trata de uno de los miembros de la organización de fiesteros yaquis.

Los pascolas, por su carácter transgresor recuerdan algo de los fariseos o chapayecas; aunque estos últimos realizan sus irreverencias mediante la gesticulación y la pantomima burlesca, acompañados por instrumentos de percusión, los primeros hacen uso de la palabra. En efecto, además de danzar, se encargan de teatralizar cómicamente diálogos entre ellos y con el público en los que predomina el doble sentido. Pero los pascolas, aunque son transgresores, acompañan siempre a los elementos que representan la santidad y lo sagrado. Son además los encargados de realizar la conclusión de las fiestas encendiendo cohetes. Debo destacar, al respecto, que la prohibición por parte del demonio a sus hijos en el mito antes aludido era, precisamente, el no encender los cohetes pues esto lo expulsaría. Y esta fue la última actividad ritual de la Semana Santa observada en el pueblo mayo El Júpate, el Domingo de Resurrección por la tarde. Se efectúa así el conjuro definitivo del mal, con lo que se da pie a un nuevo ciclo, el de la primavera, el del renacimiento y el del triunfo del bien sobre el mal.

La importancia analítica que tiene el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa radica, como ya hemos visto, en que pone en escena la lucha del bien contra el mal. Bien y mal, pueden verse como los principios a partir de los cuales se ordena el mundo y con los que se construyen los elementos más importantes de la cosmovisión cahita, pues la oposición incluye las que se presentan entre vida y muerte (morir y renacer), entre cielo y tierra y, finalmente, entre los ciclos de la naturaleza que marcan el fin del invierno y de la temporada seca y el inicio de la época de caza, recolección y agricultura.

Lo que tenemos entonces, es una cosmovisión religiosa para la cual el polo de lo sagrado que se ubica en el bien, es algo a lo que no se le teme, sino se le rinde culto. No se cuenta con una simbología en la cual lo sagrado --ni siquiera el polo del mal, como veremos más adelante-- sea una entidad que castigue con el infierno, pues el castigo, según los relatos es más bien una suerte de muerte en vida, vagar eternamente por el mundo convertido en algún animal. Lo que podría considerarse como castigo, son cosas que se ubican en el mundo terrenal, las desgracias naturales, las enfermedades, etc. Sin embargo, estas no provienen del enojo de la divinidad a

causa de pecados cometidos. Más bien, puede decirse que el polo benéfico de la divinidad ayuda, a cambio de la reciprocidad ritual, a conjurar o a remediar tales desgracias.

Por otra parte, el panteón religioso de los yaquis y de los mayos no presenta la misma jerarquía que el panteón católico o cristiano. Aunque como hemos afirmado, el complejo ritual de Cuaresma y Semana Santa, es el más importante, no lo es precisamente porque sea Cristo el "héroe" principal del episodio que se representa. Lo es porque su realización pone en juego el conjunto de los símbolos más importantes de la cultura cahita³⁷, en una oposición en la que se sintetiza la cosmovisión. De esta manera, en el culto cotidiano que se expresa cuando se pide una manda, no es siempre ni Cristo ni alguna de las representaciones del Dios cristiano --la Santísima Trinidad, Corpus Christi, el Espíritu Santo, etc.-- el que se concibe como el más poderoso. En la jerarquía sobrenatural yaqui-mayo, el más poderoso es siempre el que concede más favores, y esto puede variar de persona en persona, de pueblo en pueblo y según el santo que en algún momento específico se "ponga de moda". La misma palabra con la que se refieren a los distintos personajes sagrados --santos patronos, Virgen María y Dios en sus diferentes representaciones-- ubica esta ausencia de jerarquía. Son, en términos genéricos, "los santos", o en el caso de que se trate de imágenes pequeñas, "santitos".

Los santos, como objeto de culto, son, en síntesis, los representantes del polo benéfico de lo sagrado y se les rinde culto y se cumple con ellos no para evitar castigos después de la muerte, sino para conjurar desgracias terrenales. Pero este polo no está conformado únicamente por "santos", sino también por los personajes y objetos que, como los danzantes y las flores, pertenecen al reino de la naturaleza terrenal de las que han dependido. El venado y Cristo son ritualmente sacrificados para que exista vida, y la vida son las flores. La oposición entre los dos templos --la iglesia y la ramada-- se resuelve con la flor que los une y que los convierte en espacios igualmente sagrados. Ambos son la morada de la divinidad, ambos se encuentran

³⁷. Estos símbolos, como se verá más adelante no son sólo los religiosos.

sujetos a reglas. No se trata, en consecuencia, de que espacios ni divinidades sobrepuestas. Los santos y la iglesia, por un lado, y la ramada y los danzantes de pascola por otro. Se trata de un sistema integrado en el que los primeros se conjugan con los segundos para así obtener una idea de lo bueno asociado, como aparece en el ritual, con la vida y con el renacimiento estacional de la naturaleza. Y aunque el culto aparece más ostensiblemente como un intercambio con los santos, tal intercambio requiere de poner en juego a las flores y al venado; y estos símbolos, sin ser necesariamente deidades son también elementos del mismo polo que pertenecen a los mundos natural y sobrenatural, y como tales, son emblemas del bienestar, de la vida y de la belleza, precisamente lo que se busca, por su utilidad, en el intercambio con la divinidad.

El perdón de los pecados y la vida eterna, son ideas prácticamente inexistentes, y más bien podrían ser equivalentes con la búsqueda del bienestar terrenal, tal y como lo conciben de acuerdo a sus propios parámetros. La idea de pecado --por lo menos en el sentido católico-- es inexistente. Lo que hay son transgresiones que son castigadas, pero no pecados que condenen y que puedan expiarse mediante la confesión y el arrepentimiento. Y son precisamente las transgresiones las que caracterizan al polo del mal. Lo que los fariseos, judíos o chapayecas hacen, es fundamentalmente actos transgresores. La transgresión se expresa como burla a lo que consideran sagrado, a las normas. En esto radica el mal.

Pero no sólo son los actos de los chapayecas los que transgreden, y no únicamente son el mundo sagrado y las normas el objeto de ese acto. Lo que se transgrede es el orden cotidiano, el orden normal de las cosas y el orden sobrenatural. La Cuaresma y la Semana santa, con su simbolismo, representan un corte en el que, paulatinamente, las actividades cotidianas dejan de ser realizadas y todas las normas de convivencia son objeto de burla y escarnio por los chapayecas; también el orden social es afectado al sustituir, en el caso de los yaquis, al conjunto de las autoridades civiles, militares y religiosas que operan a lo largo del año, por la organización que representa al mal, por los pilatos y los fariseos; en el caso de los mayos, esta organización también sustituye a las autoridades religiosas. Finalmente, también el culto a los

santos se altera, pues los fariseos se apoderan de ellos, al tomar el poder en la iglesia, al encarcelar, mortificar y crucificar a Jesús.

El mal, pues, no es el demonio en sí mismo ni con un infierno en el que serán castigados los pecadores. El mal es el desorden, y éste se vincula con la muerte, con las tinieblas y con la transgresión. Los mismos pascolas, en su carácter ambiguo, tienen el papel de transgredir con sus bromas y actitudes jocosas tanto a las costumbres y normas de convivencia, como al venado, a quien también molestan con sus bromas y al que sacrifican en algunas de sus danzas.

Cuando el bien triunfa sobre el mal, desde el Sábado de Gloria, el orden normal de las cosas vuelve a ser instaurado.

Como se puede apreciar con lo expuesto hasta aquí, en el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa, los símbolos dominantes instrumentales y no instrumentales se conjugan atendiendo a una oposición que es básica en toda concepción del mundo. La que tiene que ver entre orden y desorden. El simbolismo religioso cahita carece de esta significación si se analizan sólo las distintas fiestas religiosas aisladas y no se les incorpora en el sistema que los integra y que se expresa en el complejo Ceremonial de Cuaresma y Semana Santa.

Y así como Turner señala la existencia de símbolos dominantes en el ritual, podemos también señalar que existen rituales dominantes, que en sí mismos, poseen las características de referencia y condensación, de unificación de significados dispares bajo una sola forma y de polarizar el sentido. Estos atributos de los símbolos rituales dominantes se encuentran también presentes en complejos ceremoniales como el de Cuaresma y de Semana Santa. Puede hablarse así de la existencia de ciertos rituales anuales que por su complejidad no sólo incluyen los elementos de los otros, sino que condensan y sintetizan las ideas que se tienen acerca del mundo natural y sobrenatural. Se trata, entonces, de rituales dominantes porque conjugan al conjunto de símbolos religiosos en una única serie secuencial de ritos que ponen en juego una de las

características básicas de todo sistema: la concepción del orden. Pero, con los mismos elementos simbólicos, el orden de los yaquis y el orden de los mayos, posee significados particulares y distintos entre sí.

III. 8. Las religiones yaqui y mayo

En el apartado anterior, al analizar el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa, se expusieron algunos de los elementos más importantes y generales en cuanto a la forma en que se estructura la cosmovisión de los yaquis y de los mayos. Esos elementos se expresan en una idea del orden conformada a partir de la confrontación entre el bien y el mal, dos polos cuya significación depende de su interrelación con los otros conjuntos de oposiciones entonces señalados y con el sistema de símbolos dominantes. De ello resultó una forma de armonía -- basada en el enfrentamiento de lo que se concibe como el bien y el mal-- compartida en sus términos más generales por los yaquis y por los mayos.

Lo bueno, se asocia con el desarrollo normal y cotidiano de los ciclos de la vida, con el renacimiento, y por lo tanto, con un orden natural y sobrenatural que permite que este desarrollo continúe. Es lo opuesto al caos. Lo malo es todo lo que implique la transgresión al precepto de armonía y ello se representa ritualmente. Además, lo que se concibe como el orden del mundo se representa ritualmente recurriendo a su opuesto, esto es al caos que resulta de la transgresión, a lo que se altera, a lo que aparece como evidencia de discontinuidad con el orden normal y cotidiano. Así, en el complejo ceremonial de Cuaresma y de Semana Santa, se altera el orden político, social y religioso anual al entrar otra organización. Se altera también el orden sagrado cuando los elementos con los que se representa dan un giro radical en su jerarquía y el polo asociado con la santidad queda subordinado al de lo demoníaco.

Pero las transgresiones expresadas en el ritual no son únicamente las que acabo de destacar. También se transgreden las costumbres y las normas de convivencia, esto es, todo lo que constituye el deber ser en la vida cotidiana de los yaquis y de los mayos. Este tipo de

transgresión es precisamente la función ritual que tienen los fariseos, judíos o chapayecas, y lo hacen mediante la utilización de una pantomima burlesca con el afán de ridiculizar sus costumbres y sus normas. Y, aunque tanto los fariseos yaquis como los mayos tienden, en general a mofarse de las mismas cosas --los roles sociales y los sexuales, los santos, los curanderos, las danzas sagradas, etc, lo hacen con una actitud que en términos generales es distinta. Así, cuando por ejemplo los chapayecas yaquis "fingen" estar borrachos, los mayos realmente se han embriagado; cuando los yaquis fingen desacatar a la autoridad, los mayos realmente hacen desacatos. Esto, como veremos más adelante es importante para, relacionados con otros aspectos, lograr una caracterización tanto de la cosmovisión como del *ethos*, no yaqui y mayo a la vez, sino yaqui, por un lado, y mayo, por el otro.

Además, tanto el sentido específico de la cosmovisión como del *ethos* de los miembros de cada una de las etnias yaqui y mayo, pueden vincularse con ciertas afirmaciones basadas en la observación de las formas religiosas yaquis en comparación con las de los mayos como la siguiente:

Los blancos consideran a los cahitas como fanáticos religiosos. Este punto de vista exteriormente muestra la verdad pero en el interior es incorrecto. Los cahitas son fanáticos en su observación de las formas de religión; son muy sensibles a cualquier falta de respeto o ridiculez, pero no sienten su religión tan fanáticamente como dicen; su vida emocional raramente es tocada mas allá de sus reacciones. hacia el espectáculo y el ritual. Esto último es mas cierto para el mayo que para el yaqui.

Sin embargo, la observación de los rituales religiosos mayos produce la impresión de que la religión es una tapadera de ceremonialismo, sin ningún rasgo más elevado de sentido religioso. Quizá este sea un punto de vista erróneo basado en la falta de conocimiento suficiente. Sin embargo, parece ser ineludible. En ninguna ocasión me encontré con ningún mayo que pareciera estar motivado por emociones religiosas profundas. Se satisface sólo con la

observación de las formas de su religión. El mayo hace sus promesas y ejecuta sus penitencias o tareas porque éstas son dictadas para tales situaciones, no por alguna compulsión emocional.

A menudo sus actitudes parecen manifestar hastío, más que cualquier otra cosa. La religión mayo es una concha vacía de la cual el contenido de vitalidad se ha perdido y el cual inevitablemente está disminuyendo de manera significativa. Por otro lado, es evidente que el yaqui siente su religión con mucho mayor fuerza. En sus toscos rituales hay un fervor y una devoción que no se encuentran entre los mayos. Y en la conversación, Dios está siempre presente para los yaquis. Lo que el yaqui no puede entender, es lo que es bueno o lo que es malo, es el deseo de dios; dios entiende. (Beals, *Op. Cit.*:90-91)

Estas observaciones fueron realizadas en la década de los veinte, en este siglo, y en general puede decirse que están basadas en hechos todavía observables directamente. En efecto, cuando uno compara la forma en que se llevan a cabo los rituales yaquis y mayos, lo que sobresale es la solemnidad de los primeros y el desparpajo de los segundos. Así, una visión etnocéntrica de lo religioso --para la cual la religión --y las prácticas religiosas-- implica sumo respeto y una devoción que se expresa en una imponente formalidad-- puede sentirse conmovida con la ritualidad yaqui y puede ver a la mayo como una "concha vacía". Sin embargo, lo que es posible apreciar, desde otra perspectiva, es que se trata, fundamentalmente, de formas distintas de concebir la religión y las prácticas religiosas. No es que unos sean más religiosos o más devotos que los otros. Tampoco puede decirse que unos realmente sientan la religión y los otros no. Estamos más bien ante formas distintas de ser devoto y de sentir la religión. Nos encontramos, por lo tanto, ante un *ethos* y ante una visión del orden que no son tan semejantes como pudiera creerse dadas las características formales de sus símbolos y de sus sistemas religiosos.

Cuando señalamos que los yaquis y los mayos comparten una misma estructura religiosa, nos referimos entonces a las características más formales y a ciertos elementos presentes en los

significados generales de un simbolismo que ambos comparten. Pero diferencias del tipo de las que acaban de señalarse se relacionan, pues, con la presencia de significados particulares distintos. Para aclarar esto, podemos empezar utilizando la famosa metáfora de Leach acerca de la estructura como partitura musical y su interpretación como la forma en que se manifiesta de manera concreta. Así tendríamos que, por ejemplo, la *Sinfonía India* de Carlos Chávez --sólo por citar algo apropiado con el tema-- sería la estructura/partitura, pero ésta, en su manifestación concreta/interpretación, entre los yaquis se ejecuta a ritmo de marcha militar, mientras que los mayos lo hacen como si se tratara de un son guapachoso.

Este tipo de aspectos, aunque tienden a ser los más fácilmente observables para marcar las diferencias entre los sistemas religiosos yaqui y mayo, no remiten a cuestiones intrascendentes. Remiten a significados distintos, a "universos de sentido" particulares. Al respecto, me parece apropiado recordar la hipótesis semiótica de Greimas (1970:31)³⁸:

...todo universo de sentido, cualesquiera que sean sus modalidades o su ámbito de expresión, comporta una estructura que remite, en último análisis, a la forma en que el hombre organiza su experiencia (estructura que varía, obviamente de acuerdo a las condiciones socioculturales de producción o de lectura...).

Y para dar cuenta de la forma en que se organiza la experiencia no pueden --o no se deben-- dejar de lado o sólo consignar como datos curiosos o intrascendentes ese tipo de aspectos a riesgo de superficialidad analítica. No se trata de estados de ánimo ni de rasgos psicológicos banales, sino de manifestaciones de un modo distinto de ver y de sentir las cosas. Y son manifestaciones de gran consistencia en cuanto a su constancia temporal y espacial; definen al conjunto de los yaquis, por un lado, y al de los mayos, por el otro, independientemente de sus localidades de asentamiento y de, por lo menos, los períodos históricos en los que se dispone de información,

³⁸. Citado por Giménez, 1978.

esto es, los que se iniciaron con la conquista española. Además, como veremos más adelante, son importantes porque no son manifestaciones aisladas; se vinculan con otros elementos entre los que puede destacarse una amplia gama de aspectos, desde asuntos tales como la crianza de los hijos, hasta las características de sus relaciones interétnicas.

El problema consiste, entonces, en abordar los significados distintos que remiten no sólo a cosmovisión y *ethos* particulares, sino, fundamentalmente al contexto cultural, al que se caracteriza por la forma en que el hombre organiza o da sentido a su propia experiencia. Esto, implica, además, la tarea de relacionar *ethos* y cosmovisión con las condiciones socioculturales a las que Greimas hace referencia. En consecuencia, se trata de vincular la interpretación de la cultura con los contextos (económicos, sociales, históricos y políticos) en los cuales se presenta y se desarrolla la cultura; esto es algo de lo que, no obstante la enorme riqueza en cuanto a las posibilidades para el análisis interpretativo de la cultura, se carece en los planteamientos geertzianos y que por ello la interpretación corre el riesgo de convertirse más bien en una práctica de libre albedrío por parte del investigador.

III. 8. 1. Cultura y religión

La argumentación manejada en la primera parte de este capítulo respecto a la cultura, coincide, en lo general, con el planteamiento que Geertz (*Op. Cit.*:88) hace al respecto cuando propone que:

La cultura denota un sistema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.

El énfasis que nos interesa de la cita anterior, es el que Geertz pone en el papel de la significación. La diferenciación de los sistemas religiosos yaqui mayo, atiende formalmente a ese aspecto, pues la presencia de símbolos formalmente semejantes, como hemos sostenido, no implica la existencia de iguales significados. Pero ahora se trata de probar esta afirmación. Con ello, podemos iniciar una primera demostración no sólo de que los yaquis y los mayos poseen sistemas religiosos particulares sino que, se encuentran inmersos en formaciones culturales propias.

Ahora, con el objetivo antes expuesto, podemos recurrir de nuevo a la cita de Geertz hecha en el apartado anterior en la que señala que "los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión". Empero, ya no se trata de caracterizar el sistema religioso yaqui mayo, lo cual, como se sugirió entonces resultaba problemático, dado que el *ethos* atiende a elementos relacionados con la presencia de significados distintos. Esta vez el objetivo es la caracterización de los sistemas religiosos yaqui y mayo como unidades culturales diferenciadas. Como tales, en cada una se manifiesta un carácter, una concepción y calidad de vida, estilos morales y estéticos diversos. Así, la idea que prevalece para lograr esta caracterización es que:

En la creencia y en la práctica religiosa, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida (*Op. Cit.:* 89).

El análisis de la religión como parte del sistema cultural de una sociedad, implica entonces que se atienda a ella, como lo señala Giménez (1978:39), como un fenómeno perteneciente al campo de las representaciones sociales que poseen eficacia práctica, "en la medida en que genera un

sistema de significados que se refieren, simultáneamente al mundo de la vida cotidiana y a otro que supuestamente lo trasciende".

La importancia de adentrarse en los significados distintos que se encuentran en los símbolos religiosos de los yaquis y de los mayos --aún cuando algunos de ellos, los más visibles, se manifiesten en el tipo de comportamientos antes señalados-- es que se relacionan con todos los niveles de sus respectivas prácticas sociales. Esto significa que hablar del *ethos* yaqui y del *ethos* mayo, no es, simplemente una cuestión ubicada en el campo de las preferencias morales o estéticas, del tono o del carácter. Más bien, se trata de que tales aspectos son la manifestación --no su causa-- de culturas distintas; y esto al comprometer a los significados, a la perspectiva, al mundo de vida, resulta realmente importante en tanto que se vincula con el conjunto de prácticas sociales que definen a los yaquis y a los mayos.

Así, cuando se habla de que en los símbolos religiosos puede encontrarse una fuerte vinculación con las normas sociales, se quiere destacar la importancia que éstos tienen en el conjunto de las prácticas sociales. Y lo hacen en tanto que en ellos se encuentra presente la idea de un deber ser que se internaliza y refuerza no sólo debido a su constante repetición ritual; más bien este deber ser presente en los símbolos rituales religiosos está comprometido con emociones, y ellas juegan un papel también predominante en la internalización del aspecto normativo presente en ellos. Al respecto, cuando Turner habla de la característica de la polarización de sentido que se encuentra presente en los símbolos rituales dominantes, se refiere precisamente a esta forma de internalizar las normas. Los símbolos rituales dominantes poseen, así, lo que Turner denomina como "polo ideológico", en el que se encuentra un conjunto de significados referidos al orden moral y social, a principios de la organización social y, en consecuencia, a las normas y valores inherentes a las relaciones estructurales de la sociedad. Este polo ideológico se refiere, con otras palabras, a la ordenación de las normas y de los valores que sirven de guía y que controlan a los individuos como miembros de categorías sociales.

El otro polo es el "sensorial". Este se vincula con los símbolos en cuanto a sus formas externas y es el que provoca los deseos y los sentimientos. En cuanto a la relación de ambos polos, Turner (*Op. Cit.*:33) señala que:

Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con los estímulos emocionales. En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos -- música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso-- el símbolo ritual efectúa... un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en "amor a la virtud".

Los símbolos dominantes de los yaquis y de los mayos, atendiendo a esa polarización de sentido expresada por Turner, nos ligan así con la presencia de formaciones culturales --o por lo menos de matrices culturales distintas. Por ejemplo, en relación con el polo ideológico --el que se vincula con los significados referidos al orden moral y al social--, puede observarse a la organización de los pilatos y de los fariseos, como símbolo dominante en el complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa. Esta organización, como símbolo, posee significados distintos para los yaquis y para los mayos. En los primeros realiza está presente una orientación real y formalmente castrense. Entre los mayos, el carácter militar es más bien un aspecto formal.

Los fariseos yaquis --los elementos que conforman la tropa-- aún cuando tienen la obligación ritual de representar la transgresión, sólo lo hacen como representación. Más bien se encuentran sujetos a las disposiciones de obediencia hacia sus superiores, y cualquier transgresión real es fuertemente castigada. Además, en algunas de sus principales actividades rituales conjuntas, realizan una especie de danzas que más bien son formaciones militares, con

ritmos que hacen recordar marchas de guerra. Entre ellos, el relajamiento que se prescribe ritualmente sólo es fingido, en el sentido de que es representado.

Los fariseos mayos, en cambio, aunque también se conforman a partir de una estructura militar, y aunque para la ejecución de ciertas tareas obedecen las órdenes de sus superiores, representan a sus personajes en un tono más bien carnavalesco. Esto significa que en ocasiones no sólo fingen estar borrachos, sino que se emborrachan, y aunque la embriaguez es algo formalmente prohibido, es un secreto a voces que lo hacen. Esto mismo puede decirse en cuanto a la obediencia de ciertas reglas formalmente prescritas pero que son violadas de manera constante, por lo que de alguna manera constituyen una parte normal de su desempeño. Además, la pantomima sobre todo tipo de transgresiones también tiende a ser más realista entre los mayos, como las referidas a la actividad y a los roles sexuales, a las riñas, y a los robos en los hogares mayos. También es común que los espectadores mayos --los varones-- en las ceremonias religiosas entren a los templos no sólo briagos sino con alguna bebida alcohólica y la tomen dentro. Esto no significa, sin embargo, que sea se trate de cosas "bien vistas", pues son motivo de queja por parte de algunos sectores de mayos. Significa que son actos permitidos en la medida en que no se castigan, pues a lo sumo se hace una llamada de atención al transgresor después de que éste hubo realizado algún comportamiento "indebido". Entre los yaquis, en cambio, cualquier transgresión de esa clase provoca no sólo llamadas de atención sino fuertes castigos corporales.

Además, ejemplos ya señalados antes --y que, aunque se insertan en el campo de sus preferencias estéticas, son también parte de su perspectiva religiosa-- se pueden relacionar fácilmente con la idea en cuestión. La música y las danzas de los yaquis --pascola, venado, matachines-- son ejecutadas con una lentitud solemne, austera y entrecortada, mientras que en los mayos lo que se ve es rapidez, alegría y poca solemnidad. Así mismo, el público se involucra con la danza y con la música de un modo correspondiente: los espectadores mayos son, por decirlo de alguna manera, más entrometidos --o activos-- en el sentido de que gritan a los

danzantes, se ponen a bailar con ellos, etc, mientras que los yaquis, aunque también se entrometen ocasionalmente con los músicos y los danzantes, guardan en general, una distancia y una compostura en la que su participación es menos "activa".

Se trata entonces de un conjunto de actitudes diferenciales hacia los símbolos religiosos que comprometen otras esferas de la vida de los yaquis y de los mayos. Así, puede afirmarse que los símbolos religiosos cahitas, tomados en la forma concreta de su recepción por parte de los yaquis o de los mayos, se corresponden con distintos modelos de lo que el conjunto de miembros de cada una de estas etnias concibe --y comparte intersubjetivamente-- como realidad.

El significado de los símbolos no estriba únicamente, como lo señala Geertz, en ser vehículos de concepciones. Su significado es la concepción misma y ella no puede desvincularse de las actitudes hacia ellos. De otra manera, ¿cómo es posible señalar que los símbolos tengan significados semejantes para quienes se comportan ante ellos de manera diferenciada? Además, si tales diferencias de comportamiento se encuentran regidas por códigos que son compartidos de manera diferencial por los yaquis y los mayos, deberían manifestarse de manera correspondiente en otros aspectos de su vida social y de su cultura. Si esto es así, resulta entonces viable proponer que se trata de aspectos ligados a concepciones distintas acerca de cómo es la realidad del mundo natural y sobrenatural. No se trata de concepciones de la realidad distintas para cada individuo, sino de realidades compartidas de manera intersubjetiva, y una de las formas en que esto se manifiesta es la presencia de actitudes generalizadas no sólo hacia los elementos con los que se simboliza la realidad, sino también éstas deberían mostrar por lo menos ciertos paralelismos con otras esferas de la vida. Se trata, en consecuencia, de que los significados de los símbolos estén en relación con las normas y con los valores sociales.

El aspecto normativo presente en los símbolos religiosos no puede captarse, así, sin las actitudes hacia los símbolos. Estos, no tienen un significado intrínseco o inherente pues, su

significado está ligado a la perspectiva de quienes se interrelacionan con ellos. Y cuando esta perspectiva se comparte por una colectividad, nos encontramos ante hechos distintos de dar significado, ante hechos de orden cultural.

Los elementos normativos de los símbolos religiosos han sido destacados por Turner, como ya hemos visto al caracterizar el polo ideológico de los símbolos rituales dominantes. Una propuesta similar se encuentra en Geertz (*Op. Cit.*:91), cuando señala que los sistemas de símbolos son esquemas o modelos culturales que pueden caracterizarse como:

...series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico al "formar paralelos con ellos", al "imitarlos" o al "simularlos".

Los símbolos, constituyen así modelos culturales, y en el sentido que les da Geertz, se trata de modelos "de", y modelos "para". Como modelos "de", representan, en otros contextos, a lo que se concibe como la realidad estableciendo con ella representaciones simbólicas paralelas; como modelos "para" estas formas de representar a la realidad contienen, también, indicaciones para actuar sobre ella. Así, los modelos culturales

...dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales (*Op. Cit.*:92).

III. 8. 2. Lo apolíneo y lo dionisiaco

Con lo antes expuesto, podemos ver ya que los comportamientos diferenciales de los yaquis y de los mayos asociados con los símbolos rituales en particular, y con las diferentes prácticas religiosas, en general, no son sólo datos intrascendentes acerca de su conducta o de su carácter.

Puede afirmarse que a tal conducta o carácter subyace la presencia de modelos culturales distintos. Un modelo que es, siguiendo la terminología configuracionista de Ruth Benedict, marcadamente apolíneo, en el caso de los yaquis y dionisiaco en el de los mayos.

Así, para los yaquis, el orden de la realidad se ha interiorizado a partir de que la conciben como fuertemente cerrada y jerarquizada, con base en un modelo donde prevalece la autoridad de quienes tienen mayor jerarquía --y la relativa a la edad es la más importante. Así, la actitud austera, solemne y reverente ante su jerarquía y autoridad, la que se manifiesta como el *ethos* propio de los yaquis, no sólo se evidencia en las actitudes rituales. En el ámbito familiar los niños son reprendidos cuando cometen faltas; en el ritual los borrachos y quienes, en general cometen desacatos son reprimidos; así mismo, quienes no cumplen con sus deberes civiles y religiosos también son castigados, al negarles los beneficios a los que todos los yaquis tienen derecho --membrecía, tierra y posibilidades de agruparse para actividades económicas. Aunque estas últimas son formas de castigo extremas, se encuentran presentes en las ideas que los yaquis manejan cuando hablan de sanciones para quienes no cumplen.

Debe recordarse, en relación con lo anterior, que el sistema religioso yaqui forma parte de una estructura más general, la que se organiza sus relaciones sociales y su gobierno interno. Esto importa, entre otras cosas, por el hecho de que el conjunto de comportamientos individuales asociados con las actividades religiosas también está presente en la manera en que actúan en sus prácticas civiles y militares con las que se ejercen su vida política. Los yaquis cumplen con su religión de la misma manera en que cumplen con las otras esferas de su vida social. Sus comportamientos religiosos, en consecuencia, no son completamente distintos de la forma en que actúan en sus reuniones políticas.

Este *ethos* yaqui está, pues, presente en su cosmovisión, en su modelo de realidad, en sus actividades cotidianas, en sus preferencias estéticas, en la forma en que se relacionan entre sí y con los extraños. Pero además, no sólo se manifiesta en los aspectos señalados. Su misma

posición corporal, siempre erguida, su actitud altiva y seria, como en si cada acción fueran a realizar el acto más importante de su vida, es tan indicadora de ello como el uso de sus espacios internos. En relación con esto último, es interesante constatar, como tendencia, que la mayor parte de las casas yaquis se encuentran protegidas por un cerco más o menos infranqueable, desde el que no se puede ver desde afuera. Gracias a este cerco, es imposible para un extraño tener fácil acceso a los espacios propios de la familia, aspecto que como veremos más adelante, es completamente distinto entre los mayos.

En el significado de los símbolos religiosos de los mayos se da cuenta de una realidad que no sólo se concibe de manera distinta a la de los yaquis (modelos de), sino que se sancionan modos particulares para actuar sobre ella (modelos para). Ese carácter relajado y alegre, del que se ha hecho alusión, es también marcadamente no autoritario, comunicativo y generoso --sobre todo en relación con los yaquis--, y se manifiesta en su interacción con los símbolos rituales religiosos. Señalar, por ejemplo, la diferencia en su música y danzas que, con respecto a los yaquis se muestra con la presencia de ritmos más alborozados, es entrar en el orden de las preferencias estéticas, en tanto que son reveladoras de un *ethos* distinto. Este también se muestra cuando, en el campo de la moral, encontramos en las actitudes religiosas de los mayos una mayor libertad individual, en la poca importancia de la cohesión y de los castigos. El significado de los símbolos religiosos, en consecuencia, se encuentra en íntima relación no sólo con el comportamiento que los mayos tienen hacia ellos, sino también con las preferencias estéticas y morales que subyace, como perspectiva, a sus interacciones con esos símbolos.

Lo anterior puede revelar, en el caso de los mayos, la concepción de un orden de la realidad menos jerarquizado, coercitivo y autoritario que la que hemos destacado para los yaquis. Y en efecto, en el ritual se sanciona un deber ser que, sin estar exento de obligaciones --para cuyo cumplimiento frecuentemente se requiere de un gran esfuerzo y sacrificio-- no se violenta con la amenaza de castigos de ningún tipo para quienes no cumplen exactamente con lo prescrito. Aunque hay acato a la autoridad, se permite más libremente el afloramiento de

conductas individuales que podrían estar en contradicción con ella. Es notorio, al respecto, que para los mayos, cumplir con sus obligaciones religiosas, significa más el asistir a las ceremonias, el participar en el sistema de cargos, o el pagar con su manda, que hacerlo siguiendo al pie de la letra todas las reglas.

Así, este *ethos* mayo, que se manifiesta en sus actitudes hacia sus símbolos rituales, en su comportamiento religioso, también se encuentra presente en la forma en que tratan a sus hijos, pues, en general, prevalece la ausencia de castigos. En efecto, ante actos que los niños yaquis provocarían el regaño de sus padres o de las personas mayores, los mayos los tratan con una gran tolerancia y el castigo sólo se presenta en casos extremos. Los niños mayos, pues, pueden estar presentes en las conversaciones de los adultos y, paralelamente, gritar, moverse, hacer ruido, interrumpir, etc, sin que ello se considere una falta, como sí lo es en el caso de los yaquis.

Las actitudes corporales de los mayos, constituyen también un campo de sentido en el que puede observarse un mayor relajamiento; a diferencia de los yaquis, sus posturas e incluso su gestualidad no denotan la altivez y solemnidad que caracteriza a los yaquis y que con frecuencia se puede interpretar como hostilidad. Así, entre los mayos, puede observarse no sólo que sus posturas son menos erguidas, su modo de caminar más suelto, y que los acercamientos físicos son más frecuentes --tocar a la otra persona mientras se comunica con ella--, sino también una mayor expresividad gestual de sus emociones.

El uso de sus espacios es igualmente una manifestación de su *ethos*. A diferencia de las casas yaquis, que como se señaló, se encuentran protegidas por cercos, las mayos sólo tienen, en general, indicaciones de los límites y sólo se pone cerco para proteger algunas plantas de los animales, o para evitar que éstos invadan otras áreas. En la mayoría de las comunidades mayos, una persona puede transitar, fácilmente por entre los patios de las casas, sin necesidad de recurrir a las calles. Además, cuando un extraño llega a un hogar mayo, este es, por lo general

bien recibido y en muchas ocasiones se le atiende como si se tratara de un invitado de honor. Lo introducen a los mejores espacios de la casa y su generosidad se manifiesta no sólo con la plática y la comunicación abundantes, sino también con el ofrecimiento de agua, café, alimentos, y, si se requiere, hasta lugar para descansar. Tolerancia, generosidad, alegría, y confianza, son términos muy apropiados para calificar el carácter de los mayos, y forman parte de un *ethos* presente en todos los niveles de su vida social y religiosa.

III. 8. 3. Religión y concepción del mundo

Aún cuando los sistemas religiosos yaqui y mayo se expresan, fundamentalmente en la vida ritual, y no obstante que poseen un simbolismo que en términos generales es semejante, los significados más precisos de los símbolos religiosos son marcadamente distintos. Estos significados pueden captarse, como hemos visto, de acuerdo a la forma --las actitudes, para ser más precisos-- en que los yaquis o los mayos se relacionan con tales símbolos. Y no se trata sólo de sutilezas o de cuestiones intrascendentes, pues este conjunto de actitudes diferenciadas revela la existencia de códigos de comportamiento, de juicio y de preferencias distintas. Revela también que las concepciones que los yaquis y los mayos tienen acerca del mundo natural y del mundo natural son distintas. Encontramos, de esta manera, que tales códigos no son exclusivos de las actitudes hacia la religión, pues se hayan presentes en toda una gama de cuestiones tales como el carácter, la delimitación de los espacios, las posturas corporales y la gestualidad, el trato a los niños, etc.

Así, la importancia de la actividad ritual de los yaquis y de los mayos, en general, y más particularmente, del complejo ceremonial de Cuaresma y Semana Santa, es que allí se encuentran representadas las concepciones generales que los yaquis y los mayos tienen acerca del orden del mundo natural y sobrenatural. Y como hemos visto, en estos rituales, además, se fusionan simbólicamente, el *ethos* --el carácter, los valores morales y estéticos, etc.-- y las concepciones acerca del orden, esto es, la cosmovisión. Pero no se trata, sin embargo, de que el ritual y su simbolismo propongan una concepción del mundo y un *ethos*; más bien, se les representa y materializa al informar de ellos encarnándolos y poniéndolos en escena.

Las diferencias señaladas entre las prácticas religiosas de los yaquis y de los mayos, reflejan, en consecuencia, la existencia de códigos distintos para dar significado a las cosas terrenales --a sus relaciones sociales en general-- y a los elementos del mundo sobrenatural. Con otras palabras, puede decirse que se trata de formaciones culturales distintas, pues el conjunto de códigos a los que se ha hecho alusión remiten a la existencia de sistemas distintos con los cuales se no sólo se percibe y se significa a la realidad, en el sentido en que es un modelo "de", sino que también, constituye un modelo "para" y en consecuencia, se actúa sobre ella.

Sin embargo, señalar que el simbolismo religioso proporciona un modelo de la realidad no quiere decir que la calque o que en ella podamos encontrar que el orden sobrenatural tenga una contraparte fiel en relación con el orden social. Se trata, más bien, de una descripción incompleta y oblicua en la que se sanciona un deber ser. En ese orden, por ejemplo, las normas de convivencia que suponen la vida social, entre los yaquis son representadas a partir de los significados concretos que se manifiestan en el comportamiento de los yaquis con sus símbolos religiosos. La convivencia, la interacción social entre los yaquis se sujeta así a una serie de reglas muy estrictas en las que predomina la obediencia a la autoridad de los superiores, en donde no se permiten faltas de respeto, ni conductas individuales que impliquen una alteración al desarrollo normal de la vida social. Y no se trata, simplemente de señalar que el orden es el producto de la lucha entre el bien y el mal, entre la armonía y el caos, entre la vida y la muerte, lo cual sería una constante en muchos otros sistemas simbólicos. Se trata de señalar que el orden es autoritario, poco permisivo ante las iniciativas individuales, y que estas deben sujetarse a la normatividad colectiva. De allí la austeridad, la solemnidad y la actitud siempre vigilante, que se manifiestan tanto en forma de preferencias morales como de valores estéticos. En el caso de los mayos, está presente, como hemos visto, una concepción del orden más licenciosa ante las iniciativas individuales, en donde la convivencia social, aunque también sujeta a normas y a reglas, no requiere de que éstas sean cumplidas al pie de la letra, o que por lo menos, parte de esa normatividad --que se expresa también en sus valores morales y estéticos-- consiste en la tolerancia, en la familiaridad de trato, en la no represión y en la generosidad.

El orden que describe la religión, es también modelado por ella, no sólo por que se le sanciona sino porque el conjunto de actitudes que reproduce, influyen en las acciones de los individuos marcándoles las directrices de sus acciones.

III. 9. Cultura y modernización

Hasta aquí, he tratado de mostrar los elementos con los cuales puede postularse que los yaquis y los mayos poseen culturas diferenciadas entre sí, y por lo tanto de la población no india. Estos elementos se ubican, como hemos visto, en el campo de lo simbólico y no atienden necesariamente sólo a las características formales de las prácticas, objetos, costumbres, etc. Atienden, también a los significados diferenciales que los yaquis y los mayos les otorgan. Esto es precisamente lo que nos ha permitido plantear que la yaqui y la mayo son culturas distintas entre sí, pues tales diferencias en cuanto a significado se expresan no sólo en la vida ritual sino en muchos otros aspectos de la vida cotidiana, de las relaciones sociales y políticas que los yaquis y los mayos desarrollan.

En la descripción y en el análisis que se ha presentado en este capítulo, sin embargo, se ha hecho abstracción de las relaciones --de la interacción-- de los yaquis y de los mayos con el mundo externo, con el mundo no indio. He optado por trabajar el campo de la cultura de los yaquis y de los mayos como si ésta estuviese aislada del contexto de sus relaciones sociales externas --e internas-- y ello me ha permitido distinguir los principales lineamientos de sus culturas, su "núcleo" o "mariz"³⁹. Se trata de ciertos elementos básicos de las culturas yaqui y mayo, de significados --antes que de significantes-- con los que dan sentido a sus símbolos,

³⁹. Las nociones de núcleo o matriz culturales han sido utilizadas por Bonfil (1983). Con ellos sugiere la presencia de ciertos elementos más estables dentro de las culturas, a partir de los cuales se da no sólo sentido a sus prácticas, sino también en los que se fundan las diferencias interculturales.

y que por ello se encuentran en la base de sus diferentes códigos de comunicación. Su importancia es decisiva porque en esos elementos simbólicos descansa y se refuerza el sentido distintivo de sus prácticas sociales.

Sin embargo, los yaquis ni los mayos se encuentran aislados del desarrollo regional ni nacional. Sus diferentes prácticas se llevan a cabo en contextos en los cuales se encuentran presentes muchos otros elementos que no provienen de su propio desarrollo social ni cultural. Se encuentran inmersos en una formación económica, social y política regional con la cual se ligan a un mundo que hace mucho dejó de ser propio, en el sentido de que de él proviene un conjunto de determinaciones que escapan a su control⁴⁰.

Los yaquis y los mayos viven, pues, en un mundo en el que no sólo la mayor parte de los productos que consumen les son ajenos; se trata de un mundo que, además, los dota de productos y de relaciones sociales, cuyo control escapa a los miembros o a las instituciones de estas etnias. Así, situándonos sólo --y como ejemplo de esto-- en la dimensión cultural, entre los yaquis y entre los mayos se encuentran presentes códigos de comunicación basados en símbolos no generados por ellos, ajenos en cuanto a su producción. Al respecto, es relativamente fácil constatar que en casi todos los niveles de su vida cotidiana --familiar y comunitaria-- se encuentran presentes elementos culturales "ajenos", en el sentido de que su producción no depende de ellos, sino del mundo, o para ser más preciso, de los diferentes mundos externos a ellos. Un recuento basado en una observación rápida, podría señalar inmediatamente la presencia de muchos elementos de esa clase. Así, para empezar, puede destacarse que en los materiales con los que los yaquis y los mayos construyen sus viviendas, predominan --de acuerdo a la capacidad económica de la familia-- el ladrillo, el cemento y el concreto, y que estos tienden a

⁴⁰. Lo "propio", en este sentido, se entiende aquí de acuerdo con Bonfil, en relación con el control de ciertos elementos culturales. Este se define por la capacidad de utilizar, producir y reproducir tales elementos. (Bonfil, *Op. Cit.*, 249.)

sustituir a los materiales con los que tradicionalmente construían sus casas⁴¹. En el interior de sus hogares, además, uno puede encontrar radios, televisiones, estufas de gas o eléctricas, relojes de pared, licuadoras, refrigeradores, ventiladores, utensilios de cocina y, en general, un mobiliario adquirido en las mueblerías locales, que no se distingue del que utilizan los sectores no indios de la región que viven tanto en el campo como en los barrios pobres de las ciudades.

El vestido --salvo en el caso de las mujeres yaquis-- ha sufrido también importantes transformaciones. La ropa de los hombres yaquis y mayos, es, por lo común, comprada en los mercados regionales, en los que también se surte la población no india. Las mujeres mayo, aunque es común que ellas mismas hagan su ropa o que la manden hacer con costureras de sus comunidades, compran la tela en las tiendas regionales y la cosen según los modelos que aparecen en revistas sobre moda femenina. Las mujeres yaquis también compran las telas en los mercados regionales aunque por lo general la fabrican de acuerdo a patrones tradicionales. Es común también que algunas jóvenes yaquis y mayos --sobre todo éstas últimas, usen pantalones de mezclilla --*jeans*-- se hagan cortes de pelo y se maquillen según las modas regionales no indias.

Entre los yaquis es muy frecuente la posesión de autos --*pick-up*-- para ayudarse en sus trabajos agropecuarios y solventar sus necesidades de transporte. Hasta hace poco, los yaquis contaban con una central de maquinaria comunal en la que había algunas avionetas para fumigar, tractores y trilladoras que los protegían tanto del polvo como de las inclemencias del clima pues estaban dotadas de una cabina cerrada que les proporcionaba un agradable clima artificial. En sus siembras, igualmente, utilizan fumigantes, insecticidas y semillas mejoradas. Poseen igualmente una central de cómputo con la cual empiezan a administrar su producción agropecuaria, y son jóvenes yaquis no sólo operarios de este equipo, sino también entre ellos hay algunos con estudios universitarios que se desempeñan como administradores, agrónomos

⁴¹. Al respecto, debe destacarse que esta tendencia es menos fuerte entre los yaquis que entre los mayos, aunque también se encuentra presente.

y abogados que apoyan el funcionamiento de la central de cómputo y sus labores de organización agropecuaria.

También los mayos han dispuesto de una tecnología similar, aunque por las características de sus formas de tenencia de la tierra, ésta ha sido más bien aprovechada por los ejidatarios que se han organizado en las uniones de ejidos colectivos. Los jornaleros, sin embargo, han aprendido a utilizar también la tecnología de sus patrones y entre ellos existen muchos con oficios como operarios de tractores, mecánicos, etc, que no formaban parte de su vida tradicional. Existe también un sector de mayos que han aprendido profesiones escolarizadas y que se desempeñan como maestros, enfermeras, contadores, abogados, etc.

Muchas comunidades yaquis y mayos poseen, además de buenos caminos de acceso, agua potable, energía eléctrica, y algunas cuentan también con alumbrado público. Los miembros de ambas etnias, asisten a hospitales y a clínicas de salud donde son atendidos por médicos y por enfermeras que los tratan con técnicas y con medicamentos que distan mucho de ser los utilizados por los curanderos regionales.

En la vida ceremonial, también puede notarse la intrusión de elementos cuya producción es ajena a los mayos y a los yaquis. Y no sólo se destaca al respecto el uso de grabadoras y de cámaras fotográficas, sino también la presencia de Batman, el Chapulín Colorado o las Tortugas Ninja en sus máscaras rituales. Para la realización de los ritos religiosos, además, se utilizan medios de transporte modernos, energía eléctrica, y una gran cantidad de objetos vinculados con la indumentaria, la alimentación, y la ornamentación que no son producidos por ellos sino comprados en los mercados regionales.

El hecho ya destacado de poseer radios y televisores, implica además, el estar en contacto con códigos culturales distintos, en los que los noticieros, las telenovelas, las series norteamer-

ricanas, los programas musicales y los comerciales los bombardean con códigos morales y estéticos y con patrones de consumo distintos de los que son producidos por ellos.

Los anteriores, son sólo algunos ejemplos que pueden ser obtenidos a simple vista de cómo los yaquis y los mayos se han "modernizado", o por lo menos, de cómo se encuentran presentes en ellos elementos que provienen la llamada cultura de masas. A partir de los elementos destacados en el recuento de elementos modernizadores, queda implícita la presencia de relaciones sociales, económicas y políticas que han cambiado la vida tradicional de los yaquis y de los mayos. Son, en este sentido, las puntas del iceberg, lo que asoma de relaciones de trabajo, de producción y de consumo que esconden desigualdad, subordinación y explotación. Son elementos que ponen en evidencia que el sentido tradicional de la vida familiar y comunitaria de los yaquis y de los mayos se ha alterado, que ha borrado muchas de las diferencias, sus particularidades, y que los han hecho parte de la aldea global. Porque muchos de los aspectos que se han destacado, pueden ser igualmente encontrados en casi cualquier parte del planeta, con independencia de que se trate de comunidades urbanas o rurales. Aunque la precisión que tal vez deba hacerse al respecto, es que la forma concreta en que se encuentran distribuidos, el tipo de materiales, mobiliario y de mensajes provenientes de los medios masivos de comunicación, se corresponden con los que se encuentran en las llamadas capas populares. No es lo que consumen las élites educadas, sino se trata más bien, por lo común, de eso que se denomina como pastiche cultural, los productos chatarra. Es lo que uno puede encontrar en los barrios pobres de las ciudades y en las aldeas rurales ligadas a los centros urbanos, y que en la actualidad es muy posible que constituyan la gran mayoría.

Se trata así, de productos, de elementos o de códigos culturales que provienen de muchas regiones del planeta. Se trata, también, de productos, de elementos o de códigos culturales que muchas veces son distintos entre sí, en tanto que se superponen, que se mezclan y que sólo poseen la lógica de la masificación. Son los elementos que, en síntesis, conforman la base de la globalización, del consumo a escala mundial, de la aparición de la llamada aldea global.

Desde una visión pasiva del consumo cultural, las diferencias de los yaquis y de los mayos quedarían borradas ante la presencia cada vez más intensa de la globalización de la cultura. La estandarización de la que hoy se habla, quedaría cimentada con la presencia de los indicadores que se han señalado. Las culturas particulares sucumbirían ante la voracidad de la cultura de masas.

La discusión acerca del surgimiento de una cultura de masas, producto de una sociedad también de masas, se encuentra directamente ligada con parte importante de un debate --que no es actual-- acerca de la modernidad. De alguna manera, la concepción del mundo moderno como opuesto a lo tradicional ha sido el eje rector de una de una nutrida gama de concepciones teóricas y políticas que han tenido repercusiones prácticas. En México, para no ir muy lejos, el liberalismo del Siglo XIX se caracterizó por formular un proyecto de desarrollo nacional que suponía la polarización entre lo tradicional y lo moderno. Por una parte, estaban la iglesia y sobre todo las comunidades indias y campesinas como representantes de lo tradicional. Y la tradición era el atraso, el obstáculo que había que vencer para advenir al mundo moderno. Este último, quedaba representado en el modelo de los países capitalistas avanzados, de los cuales Inglaterra era el paradigma. Para lograr la modernización del país --recuérdese que entonces modernización y progreso eran sinónimos--, había que hacer desaparecer a las comunidades indias. La política que se instrumentó fue el despojo territorial, basado en la supresión de la propiedad comunal, en su conversión en propiedad particular. Esta política, sin embargo, no fue realmente efectiva, por lo menos no lo fue en todos los casos en los que pudo llevarse a cabo. El ejemplo de los mayos, es uno entre muchos otros, que demuestran que no desapareció la comunidad india, ni su cultura⁴². Pero lo que debe destacarse, por ahora, es que entonces la modernidad y el progreso eran metas que sólo podían lograrse haciendo que desaparecieran las

⁴². Esto no significa, sin embargo, que este proyecto modernizador no haya provocado la extinción de algunas sociedades y culturas indias. Los ópatas, en el norte central de Sonora, son sólo uno de los muchos ejemplos que podrían citarse para ver los efectos devastadores de este proyecto modernizador (Figueroa Valenzuela 1985 b).

culturas indias. Los indios, ligados a sus comunidades, no podían ser agentes modernizadores, por su "fanatismo religioso", por su estado de salvajismo, por sus actitudes opuestas a la civilización; pero sobre todo, porque con su propiedad comunal de la tierra impedían un modelo de desarrollo capitalista que requería de individuos "libres", esto es, sin los recursos necesarios para que pudieran subsistir sin emplearse como trabajadores asalariados.

El modelo de desarrollo económico que se impuso después de la Revolución Mexicana, siguió a grandes rasgos los lineamientos de la política anterior. Con excepción del paréntesis cardenista, el ejido y la tierra comunal sólo se reconocieron bajo relaciones de fuerza, esto es, cuando la resistencia india o campesina tuvo la suficiente energía para imponer sus demandas. Sin embargo, ya no se trataba sólo de que, como rezaba el dicho decimonónico de que "el mejor indio es el indio muerto". En adelante, había que mexicanizar al indio para que dejara de serlo. Así, en el indigenismo mexicano posrevolucionario, prevalecía la concepción del indio atrasado al que había que mexicanizar modernizándolo. Salud, carreteras, escuelas, electricidad, agua potable --y en ocasiones tierra y apoyo para la producción--, se convirtieron en las consignas de esta nueva modernización. Los indios debían integrarse económica y culturalmente a la nación mexicana; debían dejar atrás sus condiciones de atraso y de miseria. Debían, con todo el apoyo, dejar de ser indios y convertirse en mexicanos.

Lo anterior no resume, evidentemente, toda la concepción y toda la práctica indigenista de esa época, pero sí apunta hacia un eje importante de ella. Así, modernización y mexicanización eran los polos opuestos a la vida tradicional. La antropología, como disciplina científica, apoyaba desde la escuela de Chicago estas concepciones en los treinta y en los cuarenta con los modelos de Robert Redfield acerca del paso de lo tradicional y de lo moderno, de lo folk a lo urbano. También la antropología aplicada, representada por Foster, pregona por su parte que la vida moderna sustituiría a la tradicional, siempre y cuando los antropólogos aplicados, con base en el conocimiento de esas tradiciones que se pretendían erradicar, supieran

promover cambios de actitudes encaminados a la aceptación no sólo de letrinas y de lavaderos, sino también de escuelas, presas, carreteras, uso de tecnología moderna, etc.

Así mismo, para una parte de la antropología marxista de los setentas, además, los indios, su cultura y su etnicidad eran un obstáculo para el proyecto socialista. Estos, por medio de las leyes sociales, se convertirían en proletarios, y con ello se sentarían las bases para una consciencia de clase revolucionaria. Desindianización y proletarización constituirían así el binomio para la modernización y para el progreso socialistas. Esto mismo, ya lo advertía el mismo Aguirre Beltrán cuando señalaba que los indios deberían proletarizarse para así acceder más rápidamente al socialismo.

La revisión del caso de los yaquis y de los mayos demuestra que en ambos se han generado procesos de modernización, prácticamente en todos los sentidos antes señalados: pérdida de las tierras comunales y proletarización, entre los mayos, acceso a la educación, utilización de tecnologías modernas, urbanización, energía eléctrica, incorporación a los mercados masivos de consumo, etc, entre los yaquis y los mayos. Además, en ambos casos, como veremos en el capítulo siguiente, existe una mexicanización. Todo ello, empero, no ha sido suficiente para que desaparezcan como entidades culturalmente diferenciadas. No obstante la presencia de la modernización y de su integración a la cultura de masas, no solamente siguen siendo yaquis y mayos --lo cual corresponde más bien a un fenómeno identitario-- sino que han conservado elementos de tipo cultural yaqui y mayo al grado en que puede hablarse de culturas particulares y distintas.

Si nos atuviéramos a una concepción estadística de la cultura, según la cual son los elementos culturales de todo tipo los que la definen, podríamos pensar el fenómeno de la llamada cultura de masas como un hecho innegable --por evidente-- que apunta hacia la desaparición de las también llamadas culturas tradicionales. Esto, de alguna manera, se ejemplifica en las proposiciones de Bonfil acerca del control cultural. Así, una vez que Bonfil

señala que el control cultural consiste en la capacidad de decisión sobre los elementos culturales, define a estos últimos como los recursos de una cultura que necesita poner en juego para formular y realizar un propósito social. Se trata de los elementos que se encuentran en la base de todo proyecto social para formularlo, imaginarlo y para realizarlo, pues lo limitan, lo acotan y lo condicionan históricamente. Sin embargo, cuando Bonfil se propone destacar cuáles son esos elementos culturales, propone una enumeración que no se diferencia gran cosa de la concepción tyloriana de cultura. Los elementos culturales son así:

- materiales*: los naturales y los que han sido transformados por el trabajo humano.
- organizativos*: relaciones sociales sistematizadas, a través de las cuales se realiza la participación. Se incluyen la magnitud y las condiciones demográficas.
- de conocimiento*: experiencias asimiladas y sistematizadas, capacidades creativas.
- simbólicos*: códigos de comunicación y representación; signos y símbolos.
- emotivos*: valores y motivaciones compartidos; la subjetividad como recurso⁴³.

Con base en tales elementos, propone una clasificación de lo propio y lo ajeno de las culturas en la que toma en cuenta, por un lado, si los elementos culturales son propios o ajenos, y por otro, si las decisiones sobre tales elementos culturales son igualmente, propias o ajenas. El resultado de ello, es que la mayor parte de las culturas contienen elementos que remiten a sectores de cultura autónoma (los elementos culturales y las decisiones sobre ellos son propias), de cultura apropiada (elementos culturales ajenos y decisiones propias), de cultura enajenada (elementos culturales propios y decisiones ajenas), y finalmente, de cultura impuesta (los elementos culturales y las decisiones son ajenas).

De acuerdo con lo anterior, pues, las culturas actuales se conforman por sectores en los que predomina lo autónomo, lo apropiado, lo enajenado y lo impuesto. Y la investigación, de

⁴³. Bonfil, *Op. Cit.*:250.

alguna manera, debe consistir en una especie de diagnóstico en la que se describan no sólo las magnitudes de lo propio y de lo ajeno en los elementos culturales; también se requiere que tal descripción sea hecha en términos de los procesos de resistencia, imposición, apropiación y enajenación. Esto es, el análisis debe, según Bonfil, revelar las tendencias, los ritmos, los mecanismos y las fuerzas sociales que impulsan cada uno de esos procesos.

Señalaba antes que se trata de una concepción estadística de la cultura, porque de acuerdo con la proposición de Bonfil, la cultura consiste en todos y en cada uno de los elementos que pueden ser descritos en una etnografía. En la concepción de Bonfil sobre los elementos culturales, además, tienen el mismo peso los elementos materiales, los organizativos, los de conocimiento, los simbólicos y los emotivos. Ello hace, en consecuencia, que, dependiendo del énfasis o del interés del investigador, el diagnóstico etnográfico resulte en un registro del proceso según el cual los elementos propios ceden paulatinamente su lugar a los ajenos. De hecho, visto así, son muy pocos los ámbitos que en cualquier sociedad culturalmente diferenciada, quedan como resguardo de lo propio. La intromisión de lo ajeno es la tendencia predominante y ésta llega hacia los espacios más íntimos de las culturas. Y así, en términos etnográficos descriptivos la cultura, cualquier cultura diferente, se concibe, al decir de Bonfil, en una sola, aunque abigarrada, contradictoria e híbrida. Y esto no significa otra cosa que una presuposición analítica, fácil de demostrar bajo tal óptica, según la cual ya no existen culturas "puras", sino hibridación cultural, superposición de elementos materiales, emotivos, simbólicos y organizativos, de distinta procedencia espacial y temporal. En cierto modo, esto es lo que puede observarse en cualquier cultura que se quiera tomar como ejemplo. Todas, por lo común en mayor grado, están compuestas por una serie de elementos culturales cuya procedencia es "ajena", aunque en algunos casos resulten "apropiados". El no discriminar ni señalar cuál es el peso específico o relativo de los aspectos con los cuales pueda definirse la singularidad de una cultura, el presuponer que todos los elementos que se han definido como culturales son igualmente importantes, conduce, pues, a una concepción en la que todas las culturas resultan abigarradas, contradictorias e híbridas.

La definición tyloriana de cultura, según la cual ésta era no sólo sinónimo de civilización sino también de todos los productos del hombre, ha sido debatida casi desde su formulación. A lo largo de este siglo, se ha impuesto, en cambio, de manera gradual una concepción de la cultura que apunta hacia los fenómenos semióticos, hacia los códigos simbólicos de comunicación compartidos por una colectividad, hacia las reglas, hacia las formas en que prevalecen, cambian o se transforman significados y hacia los significantes que hacen posible que exista la comunicación.

Partir, en consecuencia de una definición de cultura en la que se la conciba como la dimensión simbólica de la sociedad, no es lo mismo que señalar que la cultura se compone de elementos materiales, organizativos, de conocimiento, simbólicos y emotivos. Esto último presupone que lo simbólico y lo material, por ejemplo, tienen el mismo peso, la misma importancia como hechos culturales. Para las concepciones semióticas, en cambio, los elementos materiales sólo son culturales en tanto que poseen una significación, sólo cuando se integran como símbolos, como significantes que significan algo. La dimensión simbólica de la cultura, en consecuencia, remite a que ésta sea considerada distinta de lo material, de lo organizativo, etc. A partir de ella, los recursos materiales y los organizativos, así como los de conocimiento y las mismas emociones, cobran significados particulares, distintos de los que pueden generarse cuando funcionan otros códigos simbólicos.

De acuerdo con lo anterior, me parece que es más correcto --o preciso por lo menos-- señalar que lo propio y lo autónomo en una cultura no remite a la presencia de elementos culturales indiscriminados --objetos, prácticas, instituciones, conocimiento, etc.-- sino a la presencia de códigos simbólicos cuya producción, reproducción y uso están bajo el control de una colectividad. Así, el control cultural --distinto, como veremos más adelante del económico o del político-- no remite a la imposición de elementos culturales de cualquier tipo sino al manejo, al control y a la imposición de códigos a partir de los cuales las cosas adquieren significados, que ponen en entredicho, alteran o transforman los códigos propios. Esto es, a los que introducen

una tanto una visión del mundo "ajena", como unos valores morales y estéticos cuya producción y reproducción no se encuentra bajo el control de la colectividad en cuestión.

Me parece que es precisamente a este tipo de cosas a las que se refiere el mismo Bonfil cuando señala, en el texto que he estado citando, la problemática respecto a la continuidad histórica de las sociedades, pueblos o comunidades. Al respecto, sugiere que tal continuidad sólo es posible cuando existe "un núcleo de cultura propia en torno a la cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena"⁴⁴. Así mismo, esto remite, también en Bonfil, al problema de la comprensión de las diferencias culturales cuando señala que

...la diferencia (ese derecho sistemáticamente negado) radica también en la cultura propia; en algunos de sus componentes específicos (rasgos culturales), pero fundamentales en su organización, *en la "matriz cultural" que les da sentido y que es exclusiva y única de cada cultura* y sobre la cual se funda la identidad social propia, contrastante⁴⁵.

El problema, y esto también lo señala Bonfil, es que cuando esa matriz cultural desaparece, la diferencia cultural es imposible. En una sociedad masificada, bombardeada por elementos ajenos, la posibilidad de diferenciación cultural no estriba, necesariamente, en la presencia de rasgos culturales distintivos, entendiendo por ello cualquier tipo de elementos culturales. Radica, más bien, en la presencia de esa matriz, núcleo o código cultural a partir del cual es posible asimilar los elementos ajenos, resemantizándolos, esto es, dándoles un sentido acorde con los lineamientos de la propia cultura. Los yaquis y los mayos, como hemos visto, poseen ese núcleo cultural, esa matriz que se produce y se reproduce en la vida ritual y que otorga significados concretos a las diferentes prácticas que ellos realizan. De ella surge la posibilidad de la permanencia de su cultura, no obstante que se encuentren bombardeados por los medios masivos

⁴⁴. Ibid: 252.

⁴⁵. Ibid. Subrayado mío.

de comunicación, que consuman productos manufacturados en diferentes regiones del planeta. El problema, más bien, estriba en que esos códigos que se producen y se reproducen en la vida ritual transmitan mensajes distintos, o desaparezcan. La importancia de la vida ritual de los yaquis y de los mayos no es debido a la pureza de los elementos con los cuales se desarrolla. Su trascendencia es porque la repetición constante de los códigos posibilita su permanencia. Y esos códigos, presentes en la vida ritual se refieren a la visión del mundo, y a conjuntos de valores morales y estéticos que además --y esto es fundamental-- no son, como vimos, exclusivos de ella. Se vinculan con casi todas las prácticas sociales que los yaquis con su orientación apolínea y castrense y los mayos con su *ethos* dionisíaco presentan cotidianamente, en sus relaciones familiares, comunitarias y extracomunitarias.

Una manera de explicar los efectos de la globalización y de la masificación, es postular la existencia de la hibridación cultural, caracterizada por la superposición de elementos provenientes de distintas culturas. Las culturas híbridas, están conformadas de una manera semejante a las ventas de garage, en donde sus elementos componentes provienen de diferentes regiones territoriales y temporales, y su disposición carece de un orden rector. Se propone así la idea de una interculturalidad en la que prevalece tanto la inexistencia de fronteras culturales bien definidas, como un conjunto de códigos culturales de circulación transnacional⁴⁶ Se trata, según García Canclini, de "... escenarios multideterminados, donde diversos sistemas culturales se intersectan e interpenetran". Así, lo que sobresale es "la heterogeneidad y la coexistencia de varios códigos simbólicos en un mismo grupo y hasta en un sólo sujeto"⁴⁷.

La noción de hibridación cultural, en tanto que remite a una sobreposición de elementos culturales sin un orden rector, nos ofrece una imagen esquizofrénica de las culturas y de los individuos modernos. Puede postularse, como veremos en el capítulo siguiente, que los

⁴⁶. Ver al respecto las propuestas de García Canclini 1990 y 1992, y de Rosaldo 1991.

⁴⁷. García Canclini, 1992:35.

individuos pueden *manejar* varios códigos culturales en sus interacciones; puede también señalarse la presencia de varios niveles y dimensiones de la identidad --se puede ser europeo, inglés, londinense, ser hombre, padre de familia, miembro de un equipo deportivo, etc.-- y señalar que el manejo de una identidad específica depende del contexto en el que el individuo interactúa. Pero aunque se asuma el hecho extremo de que un individuo pueda poseer varias identidades --factor al que se alude para postular dentro de él la coexistencia de distintos códigos culturales-- significa más bien la capacidad de manipular sus distintas pertenencias, adscripciones o roles sociales, en ciertos contextos específicos de interacción. Hay pues una imagen que subyace a la noción de hibridación cultural: la coexistencia --y al parecer también la simultaneidad-- de varios códigos culturales y de distintas identidades, "en un mismo grupo y hasta en un mismo sujeto". El hecho, al parecer incuestionable dado el fenómeno de la globalización, de que existan códigos culturales de circulación transnacional, no creo que se pueda interpretar como si tales códigos llegaran a cada grupo y a cada individuo como elementos superpuestos. Lo que supongo más lógico, es que tales códigos se resemantizan de acuerdo con el código cultural que predomina en el grupo o en el sujeto.

En la actualidad, ha corrido ya demasiada tinta para señalar que, no obstante la globalización, la masificación y todos los intentos por crear un hombre universal y una aldea global, hay una permanencia y una fuerte presencia de lo particular. El indicador de esto es que las identidades culturales específicas, lejos de desaparecer o de ser subsumidas por la dinámica de la transnacionalización, aparecen con fuerza, a veces incluso donde se creía finiquitado el proceso de consolidación de identidades más amplias.

Para el caso de los yaquis y de los mayos hemos señalado ya la presencia de elementos culturales propios que, son reproducidos constantemente en las prácticas rituales y que se manifiestan en muchos otros ámbitos de su vida cotidiana, familiar y comunitaria, así como en sus prácticas sociales y políticas internas y externas. El problema entonces es saber si tales elementos pueden ser concebidos como núcleos o como matrices culturales, en el sentido antes

definido. Esto es, si por ejemplo, la información que se transmite vía los diferentes medios de información, es o no resemantizada en concordancia con sus propios códigos; ¿qué tanto han alterado los propios códigos culturales --la visión del mundo, los valores morales y estéticos y el comportamiento correspondiente-- las telenovelas, los noticieros, los comerciales? Además, e igualmente, qué tanto tales elementos han contribuido a cambiar no sólo su identidad como yaquis o como mayos, sino a trastocar los juicios de valor sobre la propia identidad?

Hemos constatado, en el trabajo de campo que el consumo de bienes de distinto tipo se adapta a los patrones propios. Y no se trata sólo del ya muy utilizado ejemplo de las grabadoras que tienen una función muy importante en los rituales. Se trata, por ejemplo, de que las ocasiones en las que se estrena ropa, se hace principalmente en las fechas rituales; de que el mobiliario adquirido en los comercios regionales se dispone, en el interior de las casas familiares, de acuerdo con un orden distinto del que se presenta en los folletos de decoración o en los mismos comerciales que los anuncian: los muebles de la recámara con frecuencia se colocan en el mismo espacio de la cocina, la licuadora es usada para preparar los alimentos tradicionales, y los personajes televisivos son introducidos en las máscaras rituales.

Sin embargo, hace falta más trabajo concreto de investigación y de análisis para demostrar --o para invalidar-- el fenómeno de la resignificación de los códigos externos a una cultura en función de los principales lineamientos de esa misma cultura. Al respecto, aunque la problemática acerca de la identidad, y de la persistencia étnica y cultural que se abordará en los capítulos siguientes, no constituye una demostración cabal de esa problemática, si tocará algunos de sus aspectos más relevantes: la presencia y la reproducción y la persistencia de una identidad étnica yaqui o mayo, son indicadores de la fuerza de esta dimensión identitaria ante otras formas de identidad, mas extensas o más específicas.

Capítulo IV

Identidad y persistencia cultural

IV. 1. Introducción

Cultura e identidad, aún cuando son fenómenos íntimamente vinculados, no se ubican en el mismo campo de problemas. El señalamiento de que identidad y cultura remiten a dinámicas y a aspectos distintos, es importante debido a que con frecuencia, ambos aspectos suelen ser trabajados como si se tratara de lo mismo. Esto es, que se presuponga, sin ninguna mediación, que lo mismos elementos con los cuales se define --o se analiza, describe o interpreta-- una cultura sean también utilizados como aspectos decisivos en lo que se caracteriza como identidad. Desde una perspectiva así, por ejemplo, la cultura mexicana y la identidad de los mexicanos sería prácticamente lo mismo; igualmente, la cultura de los yaquis o de los mayos, sería también concebida como su identidad. Sin embargo, en este capítulo, consideraremos a la identidad como el elemento que está presente en la forma en que los miembros de un grupo, cualquiera que sea, se definen y son definidos por los "otros" con los que existe interacción. La cultura, como la dimensión simbólica de lo social, remite, a los códigos con los cuales tanto las prácticas y las relaciones sociales, como el entorno y los objetos, el mundo natural y el sobrenatural, adquieren un significado.

Lo cultural se encuentra íntimamente ligado con el fenómeno identitario, aunque ambos aspectos poseen sus propias características y sus propias dinámicas. La identidad étnica es una forma de identidad colectiva que se encuentra vinculada con la definición de lo propio y de lo ajeno, de quiénes son y quienes no son miembros de la etnia, de cómo son los miembros y los no miembros. El fenómeno identitario se caracteriza así por la presencia de un juego de autodefiniciones y de heterodefiniciones en los que frecuentemente subyacen juicios de valor. Y en todo ello, la cultura es la base de la que surgen tanto las marcas con las que se percibe y juzga valorativamente lo propio y se distingue de lo ajeno, como los elementos que, de acuerdo con el ethos, el sistema de valores y la visión del mundo intervienen en tales percepciones y juicios. Así, la cultura se encuentra en los cimientos de todo sistema de identidad, pero no constituye en sí misma el fenómeno identitario.

La cultura y la identidad son, en este trabajo, los elementos decisivos para el estudio de la persistencia étnica. La persistencia es concebida aquí, como el resultado de las acciones que los yaquis y los mayos, en tanto que miembros de entidades diferenciadas étnicamente, tienden a la reproducción de lo que ellos conciben como su singularidad cultural. Esto requiere, entonces, de que lo propio, lo particular, lo que se concibe como la base de esa singularidad, sea juzgado, percibido o simplemente vivido --esto último en una dimensión menos consciente--, como valioso. La persistencia étnica, en consecuencia, se relaciona directamente con la permanencia no sólo de las características culturales de una colectividad, sino también con el sentido o la percepción de su diferenciación.

La problemática de la identidad, por lo tanto, remite más bien a cuestiones en las que se involucra la subjetividad; y lo subjetivo resulta importante para comprender los motivos y el sentido que los sujetos, individuales o colectivos, dan a sus acciones. En la problemática de la persistencia cultural, las acciones que en particular interesan son aquéllas que inciden en la permanencia o no permanencia de la etnia y en su viabilidad; esto involucra tanto la diferenciación cultural como la percepción de que se trata de una colectividad distinta. Así, la cultura

y en particular su vertiente identitaria son indisociables, como veremos, de los motivos que subyacen a las acciones que los yaquis y los mayos realizan --de manera consciente o no-- para asegurar la continuidad de sus diferencias étnicas.

La identidad, además, sólo puede aprehendida como un fenómeno relacional, en el que se descarta el aislamiento. La identidad, en consecuencia, se establece en una relación intersubjetiva, en la que debe estar presente un "otro". Esto es, un estudio acerca de la identidad en el que no se presuponga la interacción es, desde esta perspectiva, irrelevante. Así, la autodefinición siempre es en relación con algún otro, respecto al cual se establece o se pretende establecer una diferencia. Al respecto, debo destacar que para los yaquis y para los mayos, el otro más significativo --en relación con la persistencia de sus diferencias étnicas es el conjunto social no indio, nacional y regional. Si bien los yaquis tienen interés en diferenciarse de los mayos y éstos, a su vez de los yaquis, no son los yaquis quienes pretenden asimilar, integrar, o hacer desaparecer a los mayos, ni son los mayos quienes tienen pretensiones semejantes para los yaquis. El "peligro", como fuente de inestabilidad de la etnia proviene --y así es percibido por los yaquis y por los mayos-- de los no indios, de las políticas regionales y nacionales que han impulsado para despojarlos de su tierra, integrarlos al mercado de trabajo como no indios y asimilarlos; proviene igualmente de la ideología de discriminación étnica que --no obstante que los yaquis y los mayos la personifican en individuos, en los *yoris*-- tiene su base de apoyo en las características de los procesos de colonización promovidas a lo largo de la historia posterior a la conquista por las políticas e instituciones del estado. Así, tanto las características de la estratificación étnica como su inserción actual en la estructura de clases son producto de sus relaciones con ese otro genérico que son los *yoris*. Son, en el caso de los yaquis quienes han tratado de despojarlos y de subordinarlos políticamente, quienes históricamente se han mostrado intolerantes señalándolos como carentes de razón, como salvajes a quienes había que hacer desaparecer, expulsándolos del territorio o extérminándolos; en el caso de los mayos, los *yoris* son los ricos o los que hacen burla de ellos por ser "indios ignorantes", los que cuando les dan trabajo, escatiman salario y prestaciones, los que se apoderan --por que ellos sí saben hablar,

leer y escribir-- de los puestos directivos de los ejidos y de las comisarías de sus comunidades y hacen negocios a costa de los indios; son quienes les rentan la tierra y quienes controlan las instituciones estatales y que dan preferencia a quienes no son indios. Para los sectores de mayos que han internalizado la ideología de la discriminación étnica, los yoris se han convertido en un modelo a seguir, y tratan de cambiar su identidad transformándose en no indios. Y aunque los yaquis son ejemplo de lo que los mayos desean, en particular en lo concerniente a la "recuperación"--de su autonomía política y territorial, no se da el caso de que se busque ser yaqui como sí se busca ser yori.

La conformación de la identidad y de las estrategias de persistencia étnica de los yaquis y de los mayos, se ha desarrollado en contra de las presiones por parte de la sociedad hegemónica no india --regional y nacional-- que han buscado la desaparición de las diferencias étnicas. Estas presiones se han manifestado como una lucha abierta unas veces y velada otras, pero siempre acompañada de distintas formas y grados de violencia física y simbólica. Y aunque la tendencia principal ha sido, al respecto, hacer desaparecer las diferencias étnicas esto no se ha presentado de manera homogénea o similar en los distintos momentos de la historia de los yaquis y de los mayos. Ha respondido más bien a las diferentes fases de las políticas del estado --la Corona española y el estado mexicano-- y se ha promovido desde la guerra de exterminio hasta la integración por asimilación. Ante esto, los yaquis y los mayos han persistido y las manifestaciones de su etnicidad se han desarrollado en relación con sus formas particulares de inserción en los distintos contextos de discriminación étnica y de explotación clasista.

El objetivo principal de este capítulo es el de mostrar la relación entre identidad y persistencia cultural. Para ello, en la primera parte, presentaré algunos de los lineamientos teóricos que considero más importantes para el estudio de la identidad. Posteriormente trataré de analizar la identidad de los yaquis y de los mayos, lo que tienen en común y lo que aparece como sus diferenciaciones más importantes. En la parte final abordaré la problemática de la persistencia cultural.

IV. 2. La identidad como constante antropológica

El concepto de identidad alude a un fenómeno general. Da cuenta del proceso mediante el cual, los individuos o los grupos sociales se definen a sí mismos al mismo tiempo que se diferencian de otros individuos o grupos sociales con quienes se ha establecido algún tipo de interacción. En este sentido, una de las primeras características que deben destacarse es que *toda identidad, individual o colectiva, es una identidad social*, pues se genera, se desarrolla, se manifiesta y cobra relevancia sólo en un marco de relaciones sociales. En consecuencia, si el fenómeno identitario implica la presencia de relaciones sociales, de interacciones entre grupos o individuos, el uso de la noción de identidad se torna irrelevante cuando se trata de dar cuenta de entidades aisladas. Se destaca, en consecuencia, que *la identidad es un fenómeno relacional*, pues no sólo se constituye dentro de un sistema de relaciones sociales, sino que además, requiere del reconocimiento recíproco de los otros. Al respecto, señala Melucci (1982), que debido a que la identidad no puede darse fuera de la interacción y del reconocimiento recíproco entre los actores, comporta intrínsecamente una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que da el actor de sí mismo y el reconocimiento que le brindan los demás. Esta tensión implica que la identidad se constituya como un sistema inestable, en el que intervienen dos tipos de relaciones polares y encontradas: la auto-identificación y la hetero-identificación, la autoafirmación de la diferencia y su heteroafirmación¹.

¹. En relación con la presencia y la intensidad relativa de los polos que la componen, Melucci deriva la siguiente tipología (embrionaria) de las identidades:

- a) **Identidad segregada:** el actor se identifica y reafirma su diferencia independientemente del reconocimiento de los demás.
- b) **Identidad heteroguiada:** El actor tiene débil capacidad de auto-identificación pero es reconocido prevalentemente por los demás.
- c) **Identidad etiquetada:** el actor se identifica por sí mismo, pero su alteridad y diferencia es fijada por los demás.
- d) **Identidad desviante:** el actor ha perdido la capacidad autónoma de identificación y se define sólo por su diferencia, como ocurre en el caso límite de la locura.

Así, el fenómeno identitario permite que los individuos o los grupos sociales se definan a sí mismos al mismo tiempo que se diferencian de otros individuos o grupos sociales con quienes han establecido alguna forma de interacción. En el caso de una identidad colectiva, se alude a la forma en que se perciben a sí mismos los miembros de una colectividad en relación con quienes no lo son.

De acuerdo con lo anterior, en el análisis de la identidad de los yaquis y de los mayos resulta fundamental partir de la descripción, por un lado, tanto del marco de relaciones sociales, como de los diferentes grupos identitarios con los que los miembros de estas etnias desarrollan sus interacciones. Esto es, dado que se está analizando la identidad de colectividades sociales, se persigue identificar no sólo el << nosotros >> de los sujetos étnicos, sino el << ellos >> y el << ustedes >>. Por otro lado, además, es igualmente importante cotejar la forma en que se corresponden o no, las autodefiniciones con las definiciones que establecen los otros.

Lo anterior conduce a concebir a la identidad como un espacio simbólico en permanente disputa; concepción que se torna relevante para la presente investigación, pues gran parte del enfrentamiento que se desarrolla entre *yoris* y *yoremes* tiene como trasfondo una no concordancia entre la manera en que cada lado se define y se autodefine. En este contexto, los procesos de persistencia deben entenderse como la lucha por el reconocimiento de la propia identidad, tal y como se autodefine colectivamente.

La identidad social, en tanto que es un sistema de representaciones, necesita ser nombrada (toponimias, patronimias, onomástica) y designada mediante un sistema de símbolos (emblemas, signos, blasones, etc.); esta dimensión simbólica es constitutiva de los procesos de identificación social y permite el reconocimiento recíproco. No obstante, los criterios, marcas o rasgos distintivos con los que se afirman las diferencias, se acentúan los contrastes y se sustentan las representaciones de la identidad, se caracterizan por no ser inmutables: tienen la capacidad de variar y transformarse en relación con el tiempo y con el contexto social. Se

concluye entonces que los procesos de persistencia o de conservación de las identidades sociales son resultado de una continua recomposición.

Finalmente, la identidad social no se hereda por vía genética: por una parte, necesita ser aprendida (por simple familiarización, por socialización familiar o escolar o mediante rituales conmemorativos); por otra parte, necesita darse a conocer y hacerse reconocer. Como tal, una de sus principales características es que remite siempre a un fenómeno general, a lo que Sciolla (1983), ha denominado una "constante antropológica". Así señala la existencia de una convergencia básica en las discusiones acerca de la identidad dentro de las principales orientaciones teóricas que la han abordado como campo de estudio. Tal convergencia, que proviene de una serie de proposiciones derivadas principalmente de G.H. Mead y de A. Schutz, es resumida por Sciolla de la siguiente manera:

1) La identidad presupone cierta *reflexividad*, esto es, la capacidad del individuo humano de desprenderse de la experiencia inmediata y de convertirse en *objeto para sí mismo*. Sólo así puede plantearse las preguntas: ¿quién soy? ¿quién quiero ser?.

2) La identidad no puede ser abordada de modo "solipsista", porque no es una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un *carácter intersubjetivo y relacional*. "Ello significa que es resultado de un proceso social en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los demás" (p.21).

3) Puede ser *individual o colectiva*, pero no se debe hipostasiar esta última, en el sentido durkheimiano.

4) Dimensiones de la identidad:

- a) **Locativa**, sitúa al sujeto al interior de un campo o de un mundo simbólico (que también puede tener un substrato territorial), con límites o fronteras definidas. El sujeto se identifica a sí mismo dentro de un tiempo y lugar determinados.
- b) **Selectiva**, permite al sujeto ordenar sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas o cursos de acción.
- c) **Integradora**, proporciona al sujeto un marco interpretativo que permite ligar entre sí experiencias pasadas, presentes y futuras, en la unidad de una biografía.

Estas tres dimensiones de la identidad constituyen su parte más activa. Se hacen presentes en el sujeto individual o colectivo no como una realidad física tangible, sino como elaboraciones que son producto del simbolizar, como creaciones subjetivas en las que se representan no sólo las condiciones materiales de existencia sino, además, la experiencia histórica, los sistemas de normas y valores y las expectativas de acción presentes y futuras. Así el sujeto adquiere un sentido de unicidad en el tiempo y en el espacio, puede integrar en su presente el sentido de sus acciones pretéritas y futuras, y ordenar sus preferencias y valores.

La identidad es, con base en lo antes expuesto, la autopercepción de un "nosotros" relativamente homogéneo y persistente en el tiempo, en contraposición con los "otros", sobre la base de atributos, marcas o rasgos distintivos que funcionan como símbolos valorativamente connotados. Esta autopercepción aparece en todo proceso de interacción social y se confronta siempre con la forma en que se manifiesta la percepción de los otros.

IV. 3. Identidad individual e identidad colectiva

Identidad individual e identidad colectiva son nociones que aluden a realidades que no son excluyentes sino complementarias. El presupuesto fundamental al respecto es que la identidad

del individuo está directamente vinculada con la identidad del grupo². Así, de acuerdo con Melucci (*Op. Cit.*), la identidad, en el plano individual se presenta como un proceso de aprendizaje que, a través de fases irreversibles de complejidad creciente, conduce a la autonomización de un sujeto. En este proceso, madura la capacidad del individuo tanto para resolver los problemas planteados por el entorno, como para incrementar su independencia para con la naturaleza o para con su entorno social. En el plano colectivo, la identidad es aquello que permite garantizar a un grupo o a la sociedad su continuidad y su permanencia. Esta forma de identidad establece en el tiempo los límites de un grupo respecto a su entorno natural y social, y también regula la pertenencia de los individuos, definiendo los requisitos necesarios para reconocerse y ser reconocidos como miembros. Para Melucci, finalmente, el contenido y la durabilidad de las identidades colectivas pueden variar en alto rango dependiendo del tipo de grupo o de sociedad de que se trate.

Lo anterior, sin embargo, se contrapone a opiniones como las de MacKenzie y las de Berger y Luckman, quienes se niegan a reconocer la posibilidad de que en las ciencias sociales pueda trabajarse satisfactoriamente con el concepto de identidad colectiva. Su uso en el mejor de los casos remite a una simple metáfora pues se observa que:

Identidad es todavía...la identidad que un individuo puede encontrar en una colectividad, no la metáfora de que una colectividad pueda, como persona, tener identidad y crisis de identidad (MacKenzie, citado por Schlesinger 1989:60).

². Habermas, quien sostiene esta tesis señala que "La unidad del colectivo constituye el punto de referencia de todos los miembros, la cual se expresa en que éstos puedan hablar de sí mismos en primera persona del plural" (1987, II: 142). Con lo anterior puede postular, diferenciándose los enfoques individualistas, que la identidad colectiva es condición de emergencia de las identidades personales.

Igualmente, para Berger y Luckman (1966), la categoría de identidad sólo es viable en individuos y no en colectividades, por lo que su utilización en estas últimas conllevaría a inadmisibles hipostatizaciones o reificaciones.

Tales objeciones, empero, no resultan del todo satisfactorias para descartar de antemano la posibilidad de trabajar teórica y empíricamente con las identidades colectivas. Así, me parece más acertada una fundamentación de esta posibilidad como la formulada por Sciolla, quien destaca que las características del sujeto individual que no pueden ser atribuidas a un colectivo son precisamente las que interesan en el campo de los estudios psicológicos o de personalidad. Sin embargo, aspectos

...como la capacidad de establecer una diferencia con respecto a los demás, de definir los límites propios, de situarse dentro de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una <<duración>> temporal, pueden aplicarse muy bien al sujeto-grupo, o si se prefiere, al sujeto-actor colectivo (Sciolla 1983:14, citada por Giménez 1990).

Otro argumento igualmente valioso al respecto, pero desde un ángulo distinto es el de Pérez-Agote; para él, la identidad colectiva debe trabajarse desde la perspectiva de la interacción, pues allí se muestran con mayor claridad los contenidos y los elementos de referencia de lo que se conceptualiza como identidad colectiva:

Algunas interacciones sociales se realizan bajo un supuesto fuerte de identidad colectiva, en el sentido de que el actor es tratado y percibido principalmente en términos de identidad colectiva, como miembro de un determinado colectivo. Este presupuesto orientador de la acción es eminentemente práctico y automático, no requiere de reflexividad ni supone un conocimiento verdadero o que pretenda serlo. De aquí mismo se deriva el

carácter mutable de las identidades colectivas y, en un sentido de mayor alcance temporal, su carácter histórico (1983:86).

La identidad colectiva, trabajada desde la perspectiva de la interacción, supone entonces la existencia de los individuos encargados de realizar las acciones³. La interacción entre grupos aparece así como fundamento y consecuencia de la identidad colectiva. Fundamento porque un grupo define su propia identidad en relación con aquéllos otros grupos con los que se encuentra en contacto; consecuencia porque una vez creada la identidad grupal la interacción sólo es posible mediante la definición que cada uno de los grupos en relación tiene de su propia identidad y de la identidad de los otros.

En consecuencia, la disyuntiva entre identidades individuales y colectivas puede resolverse, tomando al individuo como punto de partida. En este caso, los individuos, dependiendo del contexto de interacción en el que se encuentren, pueden apelar a referentes identitarios individuales o colectivos. Si el contexto de interacción es entre individuos pertenecientes a un mismo grupo, entonces la diferenciación que el individuo hace remite a marcar su singularidad frente a los otros individuos. En este caso, nos encontramos, ante identidades individuales. En el segundo caso, si la interacción se establece entre individuos pertenecientes a grupos diferentes, las diferencias no sólo remiten a particularidades tales como el nombre propio de los individuos, a sus rasgos físicos, etc. aluden, más bien, a elementos que hacen referencia al colectivo al cual pertenecen los individuos. En este sentido es como puede plantearse que muchas interacciones se realizan a partir de las identidades colectivas. En todos los casos, se trata de relaciones entre individuos en las que el fenómeno identitario se manifiesta entre individuos. Pero es muy distinto si en la definición de lo propio y de lo ajeno se apela a

³. El riesgo de la hipostatización "...sólo existiría si se concibiera a la identidad colectiva de un grupo como algo totalmente diferente y externo a las identidades personales de cada uno de sus miembros. La identidad colectiva no planea sobre los individuos, sino que resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social" (Giménez 1990:5).

referentes que son únicamente individuales o a referentes que se postulan como colectivos. Así, en un contexto específico de interacción en el que predominen las identidades colectivas, el individuo trata y se relaciona con los otros individuos como pertenecientes a categorías sociales, a colectividades distintas de la suya propia. Recíprocamente, el individuo en cuestión es tratado como miembro de un grupo, con base a los atributos que los individuos de otros grupos suponen que tiene o que le asignan por los símbolos que delatan su pertenencia a otra categoría o colectividad.

Con base en lo anterior podemos concebir una forma de identidad colectiva no hipostasiada, pues la identidad siempre se manifiesta en los individuos; y es colectiva porque los referentes que se utilizan en la autodefinición y en la definición de los otros, aluden las características atribuidas a una colectividad y no a un individuo. Pero esto, aunque es una condición necesaria para postular la presencia de identidades colectivas, no es todavía suficiente. Para ello hace falta otra cuestión fundamental: el que los atributos que se definen como característicos de una colectividad sean compartidos. En consecuencia, no basta que un individuo se defina o sea definido como miembro de una categoría social con base en atributos que solamente son válidos para él. Es preciso, mas bien, que tales atributos sean definidos y evaluados --aunque no necesariamente de manera consciente-- como tales por una colectividad, ya sea la del propio individuo o bien por la(s) otra(s) colectividad(es) con las que existe una vinculación. El hecho de que no siempre coincida la autodefinición --la que, en este caso los miembros de un colectivo hacen de sí mismos-- con la heterodefinición, es, como ya lo señalamos, fuente de tensiones y de conflictos, pero no invalida que la identidad se establezca, por un lado, con base en referentes que remiten a un colectivo ni que, por otro, tales referentes sean concebidos y valorados de manera semejante por los miembros de una colectividad.

Podemos así hablar de formas de identidad colectiva cuando, por ejemplo, un individuo mayo define su pertenencia a la colectividad de los mayos con base en referentes que no sólo él, sino también los otros mayos --por lo menos los de su comunidad de adscripción-- suponen

comunes al conjunto de los mayos o a la comunidad de mayos que les funciona como grupo de referencia. Igualmente, podemos hablar también de identidad colectiva cuando los no indios de la región tratan con un mayo con base en atributos que los miembros la colectividad no india supone que son compartidos por los mayos.

En síntesis, la identidad colectiva, alude a los fenómenos en los que la definición de la identidad no sólo se hace con base en referentes que se atribuyen a un colectivo, sino también cuando tales referentes son compartidos colectivamente.

IV. 4. El sistema de identidad

Lo anterior, nos conduce a concebir a la identidad como un sistema en el que pueden coexistir niveles o dimensiones identitarias de distinto orden jerárquico en cuanto a su inclusividad y en cuanto a su importancia en los contextos específicos de interacción.

Hemos planteado que el fenómeno identitario, en tanto que sólo puede ser comprendido en contextos de interacción, se manifiesta como la elaboración por parte del sujeto individual o colectivo de su diferenciación respecto a los otros sujetos con los que interactúa. Esto, en el plano colectivo significa que la identidad es una de las condiciones de existencia de cualquier grupo social, a menos que pueda ser concebido un grupo enteramente aislado --en el que, además, no exista heterogeneidad interna--, lo cual resulta imposible. La constitución de cualquier colectividad presupone, por tanto, la elaboración de su(s) diferencia(s) con respecto a otras colectividades que le resultan significativas. Y lo significativo o no, resulta de que exista interacción, contacto, o, por lo menos, el conocimiento de que existen "otros". Diferenciarse, en consecuencia, quiere decir, entre otras cosas, definir las características del propio grupo en relación con las que se adjudican a los otros grupos con los que se interactúa.

Un aspecto importante en los elementos que se encuentran en juego cuando se habla de la definición de lo que es propio y de lo que es ajeno --esto es, de las características de los otros

grupos-- , es que tales definiciones no remiten, necesariamente, a elementos objetivos. Esto es, lo propio y lo ajeno son producto de concepciones en las que interviene fuertemente la subjetividad.

En situaciones de interacción entre varias colectividades, cada una, escoge --elabora o subraya-- los elementos portadores de las diferencias. Pero tales elementos son más bien construcciones que si bien pueden tener un referente objetivo, implican siempre juicios de valor en los que intervienen factores de carácter etnocéntrico. Decir, por ejemplo, que nosotros somos hombres y aquéllos son animales porque comen la carne cruda, remite, sin duda a aspectos objetivos: unos comen la carne cocida y los otros no. Pero con ello el definir a unos como hombres y a los otros como animales, implica una elaboración de la diferencia en la que aparecen elementos etnocéntricos y valorativos. Y, como veremos, son precisamente definiciones de esta clase las que entran en juego en las definiciones que los yaquis y los mayos hacen de sí mismos, de los otros y, paralelamente, en las definiciones que los otros hacen de los yaquis y de los mayos.

El carácter relacional de la identidad significa, como lo hemos planteado, el que ésta no pueda definirse sino en relación con un otro con el que resulta preciso marcar la diferencia. Sin embargo, ese otro, no puede ser cualquier otro. El otro --o los otros-- que se encuentran presentes en una relación identitaria es, siempre, un otro que se encuentre dentro de un mismo nivel o dimensión, o que pertenezca al mismo orden. Un ejemplo puede ayudar a clarificar esto: es absurdo --por ilógico-- que un equipo de fútbol deba diferenciarse de una colectividad nacional, de modo que se diga: nosotros somos "pumas" y ustedes son coreanos. El equipo de fútbol se diferencia --o marca su identidad-- sólo con respecto a otros equipos del mismo deporte. Así, una nación lo hace con respecto a otra nación. No obstante, un equipo de fútbol, pertenece a un barrio, éste a una ciudad y ésta a una comunidad. En este último ejemplo, podemos ver que la identidad presenta niveles que se encuentran en relaciones de inclusión. Así, se

es mexicano con respecto a los españoles, canadienses o suecos; se es chiapaneco respecto a los veracruzanos o a los hidalguenses, etc.

Con los ejemplos anteriores, me interesa destacar que el fenómeno identitario puede ser abordado sólo a partir de que sea delimitado como parte de un sistema en el cual se presentan distintos niveles de pertenencia. Así, por ejemplo, un sistema de identidad puede conformarse por un entramado jerárquico --e inclusivo-- de identidades en las que podríamos señalar, entre otras, la identidad nacional, la étnica, la cultural, la de grupos territoriales o residenciales, la de oficios, etc. A cada uno de esos niveles identitarios --o formas de identidad-- corresponden distintos tipos de agrupamiento (grupo nacional, grupo étnico, grupo cultural, grupo territorial o residencial, sindicato).

De acuerdo con lo anterior, trabajar con los sistemas de identidad yaqui y mayo requiere de ubicar sus niveles o dimensiones. La posibilidad de construcción de grupos que actúen como referentes de la identidad colectiva entre los yaquis y los mayos, si bien no es infinita, si puede resultar muy extensa. En principio, porque no sólo son yaquis o mayos. Son yaquis o mayos de las comunidades a las que se encuentran adscritos por residencia o por nacimiento; son también yaquis o mayos miembros de ciertos grupos familiares o son yaquis o mayos que pertenecen a ciertos oficios o especializaciones productivas. Respecto a esto último, por ejemplo, en el caso de los mayos hemos visto que existen algunos que son ejidatarios o miembros de cooperativas pesqueras, y ni los grupos de ejidatarios ni los de cooperativistas pesqueros son étnicamente homogéneos. Así, puede observarse que, en ciertos contextos, los mayos comparten una fuerte identidad con los ejidatarios o pescadores no mayos, pues los ejidos y las cooperativas a las que pertenecen, funcionan como grupos de referencia para esa identidad.

Así, toda pertenencia a un grupo, implica una forma de identidad que le corresponde. Y uno puede observar, empíricamente, que existe una gran cantidad de agrupaciones de distinto tipo en las que los yaquis y los mayos se encuentran efectivamente adscritos. Así, se es miembro

de una familia, de una comunidad, de una etnia, de un oficio, de una clase social, de una comunidad nacional, etc, en relación con otras familias, comunidades, etnias, oficios, clases sociales o comunidades nacionales.

Lo que tenemos con los ejemplos que se han señalado, es un sistema de identidad jerarquizado, cuya definición se establece con base en un orden de inclusividades. Sin embargo, un sujeto, que puede ser mexicano, sonorese, yaqui, vicameño --yaqui de vícam-- y hombre, no puede ser a la vez estadounidense⁴, hidalguense, yori, mayo, potameño --yaqui de pótam-- o mujer, pues actúa un principio de exclusividad en cada uno de estos niveles identitarios. Sin embargo, no todas las pertenencias --en este caso dimensiones de identidad colectiva-- operan al mismo tiempo ni poseen la misma importancia. Si bien, la noción de sistema de identidad permite dar cuenta de las diferentes pertenencias que los yaquis y los mayos asumen como propias, no todas ellas emergen o se manifiestan en un mismo tiempo. La identidad siempre se encuentra situada, en el sentido de que se contextualiza en un espacio de interacción y en una dimensión histórica y temporal particulares.

Así, en el caso de los yaquis y de los mayos, es imposible postular la presencia de una identidad colectiva única, presente en todo momento o en todo lugar. Partiremos, para los fines de este trabajo, de un sistema identitario en el que se analizarán varios niveles o dimensiones de la identidad, sin que éstos sean agotados. Así, en primer lugar se privilegiará la identidad cultural; se trata de un nivel identitario en el que los yaquis y los mayos se perciben como integrantes de una misma colectividad distinta de la adscripción yori. Las marcas con las que se definen como semejantes, remiten tanto a factores en los que postulan un origen común como a aspectos de índole cultural, dado que existe en ambos conciencia de sus similitudes. Por otra parte, la percepción de sus diferencias respecto a los yoris remite a la problemática de la identidad nacional. Para los yaquis y los mayos, los mexicanos son los yoris; el hecho de que

⁴. En el caso de los México-estadounidenses, operaría la categoría de chicano, quienes no son ni mexicanos ni estadounidenses.

posean la ciudadanía mexicana no significa, como veremos, que yaquis o mayos se perciban a sí mismos, más allá de ciertas prácticas instrumentales, como mexicanos. Posteriormente, se analizarán con más detenimiento, las características de la identidad étnica, en las que los mayos y los yaquis se identifican como miembros de sus respectivas categorías sociales de adscripción, esto es, como mayos o como yaquis. Este nivel identitario, como veremos, es el más importante en el contexto de sus interacciones sociales regionales, pues indica la pertenencia a una categoría social distinta a partir de la cual se organizan las interacciones tanto al interior de sus etnias como hacia su exterior. El último nivel identitario de los yaquis y de los mayos que será analizado, remite, a algunas de sus principales diferenciaciones intraétnicas, las que ubican a los yaquis y a los mayos como miembros de los pueblos o a los centros ceremoniales que delimitan su adscripción. En este nivel, podemos hablar, hasta en cierta medida, de una identificación de clase, en la que -sobre todo en el caso de los mayos, existe una identificación con la población no india vecindada en sus comunidades y con la que, en términos generales, comparten similares condiciones materiales de existencia.

IV. 5. El sistema de identidad cahita

Los yaquis y los mayos se autodenominan *yoremes*. Con este nombre no solamente expresan la percepción de sus diferencias con respecto a la población no india --los *yoris*--, sino la consciencia de que ambos poseen fuertes similitudes. El yoreme es el hombre, en sentido genérico, y el yori es el extranjero, cualquier persona que no sea yaqui o mayo. Esto es, quienes no tienen al cahita como lengua materna y que no comparten la cosmovisión, el universo de símbolos, rasgos materiales y costumbres con los cuales los yaquis y los mayos han construido su identidad.

Así, aún cuando los yaquis y los mayos se autoperciben como distintos entre ellos, y aún cuando, en consecuencia, poseen sus propias identidades, los miembros de ambas etnias señalan que comparten un conjunto de elementos culturales que hacen que, en un nivel más amplio, se autoperciban como portadores de una cultura que suponen común. Por principio, el autonom-

brarse como yoremes, da cuenta de esa percepción que implica, paralelamente, su separación respecto a quienes no son ni mayos ni yaquis. Ser yoreme remite no sólo --y esto es lo menos importante-- a características físicas o raciales semejantes, sino a la inmensa gama de elementos culturales que son sentidos como comunes. Sin embargo, la existencia de las similitudes entre los cahitas no significa que no existan diferencias significativas, advertidas tanto por los mayos y los yaquis como por personas ubicadas en una posición externa.

En cuanto a la percepción de sus semejanzas, los yaquis y los mayos reconocen un fuerte grado de hermandad cultural. Al utilizar la categoría de yoremes para definirse, están postulando un origen común y la posesión de una gran cantidad de similitudes compartidas sólo por ellos. Esta percepción ha posibilitado que se genere un fuerte sentimiento de solidaridad, sobre todo ante la presencia de quienes no son yoremes. Así, en ciertos momentos de su historia, se han aliado para combatir a los yoris, sean estos colonos españoles o mexicanos. La solidaridad que ha resultado de esa identidad compartida, se manifiesta también en que algunas migraciones de los mayos se han dirigido hacia territorio yaqui, en donde son mucho mejor recibidos que los yoris o que otros indios.

"Los mayos son igual que nosotros pero son muy mansos", me señalaba un yaqui y manifestaba cierto disgusto hacia ellos al señalar que aunque comparten las mismas tradiciones, "no les gusta respetar, se emborrachan y no respetan sus iglesias ni a los santos". Estos reclamos de los yaquis, son, de algún modo, evidencia de que se perciben como muy cercanos, pues no reclaman lo mismo a los yoris. Los yaquis, además, señalan que ambos han tenido que enfrentarse a los yoris, aunque dicen también que los mayos no lo han sabido hacer bien, por eso no conservan su territorio. Los mayos, por su parte, también se perciben muy cercanos a los yaquis. Cuando hablan de su sistema de organización política, en particular, cuando aluden a la existencia de los ocho pueblos con sus respectivos gobernadores, lo ven como algo que ellos una vez tuvieron pero que han perdido. Por esta razón, algunos mayos con los que me entrevisté, ven en el sistema de organización política no sólo un modelo a seguir, sino algo que los mayos

deben recuperar. Sin embargo, los mayos perciben que los yaquis son distintos a ellos, y les reclaman su poca amabilidad y su actitud poco comunicativa. "los yaquis se creen la gran cosa", me dijo un mayo, "piensan que porque tienen tierra y porque están organizados son mejores que nosotros". Este reclamo, que pone de manifiesto una actitud poco tolerante de los mayos hacia los yaquis, me parece que se debe a que opera la percepción de una igualdad en la que los yaquis no cumplen con ciertas expectativas de los mayos. Una fuerte ambivalencia se presenta así entre los mayos con respecto a los yaquis. Por una parte, constituyen el ejemplo a seguir, pues son percibidos como mejor organizados y con menos problemas económicos, pero también hay una especie de resentimiento porque su comportamiento no es el que los mayos esperan que se dé entre iguales. Me da la impresión, en este sentido, que el tipo de relación que existe entre yaquis y mayos es parecido al de los melodramas que retratan las relaciones entre los parientes ricos y los parientes pobres. Entre ambos, es común que exista solidaridad, aunque más allá de ello, los parientes ricos reclaman a los el no haber podido solventar su pobreza y los parientes pobres actúan con mayor sensibilidad ante lo que pudiera parecerse un desprecio por parte de los parientes ricos.

En consecuencia, el hecho de que yaquis y mayos se perciban como poseedores de un origen y de una cultura común, no significa que no perciban diferencias significativas entre ellos. Tal percepción les ha permitido la construcción de los límites o fronteras de sus respectivos sistemas de identidad. Sus diferencias son así las mojoneras a partir de las cuales emergen cuestiones de carácter subjetivo como la autodefinición y los juicios de valor que acompañan a tal autodefinición. Si bien, en un sentido genérico ambos se autodefinen como yoremes, también lo hacen como yaquis o como mayos. Se es yoreme frente a los yoris, pero se es mayo frente a los yaquis y, en consecuencia, se es yaqui frente a los mayos. En este nivel, ya no son yoremes, en general, sino yaquis o mayos en particular. Como tales, los miembros de cada una de estas dos sociedades se juzgan a sí mismos y juzgan a los otros con base en la presencia o carencia de los símbolos que los identifican como yaquis o como mayos. Aparece así una forma de etnocentrismo: lo que para unos son virtudes, para los otros son defectos. Con base en esto

se establecen juicios de valor mediante los cuales se manifiesta poca tolerancia con respecto a la manera de ser y comportarse, sobre todo cuando hay contigüidad geográfica. En efecto, como señalé antes, la relación de los mayos --principalmente los de Sonora-- con los yaquis es contradictoria, pues por un lado son respetados y de alguna manera resultan un modelo a imitar en cuanto a la autonomía de su organización política y por que han sabido conservar una buena parte de su territorio; por otro lado, los yaquis, debido a diferencias de comportamiento, son vistos como orgullosos, poco amigables, egoístas, etc. Los yaquis, por su parte, estiman que los mayos son *yorileros* por ser demasiado amigables con los blancos, de quienes se dejan engañar con facilidad. Así mismo, los consideran poco respetuosos de las prácticas religiosas, de las costumbres y de la tradición que comparten.

Los elementos anteriores remiten, como se ha visto, a la presencia de un nivel identitario según el cual los yaquis y los mayos se perciben como tales en oposición a los yoris. Sin embargo, la percepción que los yaquis, por un lado, y los mayos, por otro, tienen de los yoris, es distinta. Fuera de algunos elementos muy generales, para los cuales el yori es quien los ha despojado, el contexto concreto en el que los miembros de cada etnia se encuentran produce una percepción distinta del yori.

En el caso de la percepción que los no indios tienen de los yaquis y de los mayos, debe plantearse la presencia de una situación diferenciada. No puede establecerse que el conjunto de los yoris posea una percepción semejante acerca de los yaquis y de los mayos, pues esta depende, en primer lugar del tipo del grado de conocimiento o de interacciones que los yoris tienen con los yaquis y con los mayos. A esto haremos alusión cuando se caracterice, más adelante, los sistemas de identidad yaqui y mayo en particular. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, los yaquis han sido la base para que, al menos para el caso de los sonorenses no indios, se hayan creado ciertos símbolos identitarios. La tenacidad, fuerza y resistencia que los sonorenses han adjudicado a los yaquis, han sido elementos con los que también ellos se definen. El caso de los mayos, cuya historia es menos conocida y se encuentra

menos documentada, además no ha seguido el mismo camino. Estos, más bien, son ignorados fuera de sus regiones o simplemente vistos como indios pobres -o "pobres indios"- que no representan un modelo a seguir ni representan el ideal que los sinaloenses o los sonorenses quisieran para recordar sus orígenes.

En síntesis, puede plantearse la existencia de un nivel identitario que es compartido por los yaquis y por los mayos. Este se basa en la autopercepción de un origen y de una cultura común, y se manifiesta no sólo en relaciones de solidaridad, sino también en los mismos reclamos que los yaquis y los mayos se hacen entre ellos, pues la igualdad que suponen no se manifiesta como se esperaría.

En cuanto a la percepción de los no indios de este nivel de identidad, aunque se encuentra diferenciado, tanto los yaquis como los mayos se definen con las características negativas que se atribuyen a los indios, así, se suele señalar que son flojos, irracionales, salvajes, etc. Sin embargo, tal percepción presenta puntos contradictorios, pues como veremos en el apartado siguiente, algunos de los aspectos que les atribuyen son utilizados como símbolos para la elaboración de las identidades regionales no indias.

IV. 6. La apropiación de la identidad india por los yoris.

El caso de Cajeme y los yaquis

José María Leyva, Cajeme, es un personaje que se ha incorporado, no sin contradicciones, al panteón de los héroes sonorenses gracias a que su imagen ha sido apropiada como un símbolo decisivo en la formación de la identidad regional. Cajeme representa muchas de las virtudes que los sonorenses actuales se han adjudicado a sí mismos; sin embargo, el objeto apropiado, más que un personaje particular, es el *carácter* que se ha atribuido a los yaquis. En este sentido, Cajeme es visto como el representante de una fuerza y de un temple que se han forjado a través del discurso existente sobre la historia conocida de la sociedad yaqui.

El discurso histórico acerca de los yaquis y de Cajeme ha encerrado siempre fuertes contradicciones. En el caso de los yaquis, baste recordar que en las distintas fuentes escritas sobre ellos, desde la época colonial, han sido juzgados como un pueblo valiente, tenaz e indomable, cuyos miembros son trabajadores responsables y aptos para desempeñar cualquier tarea ruda o laboriosa. Al mismo tiempo, por su lucha constante en contra de la dominación política y del despojo territorial, han sido combatidos ideológicamente con adjetivos tales como salvajes y sanguinarios, como una "raza" obscurantista y opuesta a la civilización. En la actualidad, aunque todavía se señala su estado primitivo por parte de algunos sectores de la población sonorensis no india, los yaquis son también objeto de admiración por su altivez, por su constancia en la lucha y por su esfuerzo por haber logrado dominar la hostilidad de su inclemente habitat.

En estas circunstancias, Cajeme ha tenido la "suerte" de ser el representante más conocido de ese carácter que se ha adjudicado a los yaquis. Y digo suerte, porque Cajeme, si bien ocupa un lugar prominente entre los líderes yaquis, es solamente uno entre otros como Juan Banderas, Sibalaume, Tetabiate, etc. Empero, la imagen y la trayectoria de Cajeme ha sido la más difundida entre la población no india. Esto no es del todo gratuito, porque en un momento en el que Sonora y México se encontraban en los albores de la modernización capitalista basada en el despojo a las comunidades indígenas, Cajeme asumió las demandas tradicionales de los yaquis, a quienes organizó y enfrentó en contra de una potente y unificada política nacional.

Debe destacarse, además, que la imagen de nuestro personaje es más conocida que la de otros jefes yaquis por que fue tal vez el único de ellos que ha sido biografiado, gracias a una entrevista que le Concedió a Ramón Corral, miembro sobresaliente del triunvirato sonorensis y del gabinete de Porfirio Díaz. Por tanto, los datos de la vida personal y de la trayectoria política de Cajeme son conocidos por conducto de tal entrevista y de los partes de guerra de la época, y no porque los yaquis tengan memoria sobre él. Esto es relevante debido a que los yaquis no tienen una historia de sus procesos de lucha ni de sus principales jefes políticos y militares

escrita o contada por ellos. La historia que los yaquis han hecho de sí mismos además de que es oral, básicamente, no se asemeja a la de nuestras doctas tradiciones occidentales. Es la memoria de sus costumbres y del sentido de sus luchas, no un recuento historiográfico ni interpretativo de fechas, personajes, sucesos y coyunturas. Es, insisto, una memoria oral en la que ante todo está presente el sentido de sus tradiciones y de sus demandas. Por esto, cuando se les pide que recuerden, las fechas y los personajes son con mucha frecuencia confundidos o presentados fuera del contexto histórico.

En el caso de Cajeme, no es el héroe ni sus acciones lo que cuenta para los yaquis. Lo importante es, sobre todo, la memoria de su sentido de autonomía y de su lucha por un territorio que, puede decirse, han defendido desde siempre. Cajeme no es un héroe para los yaquis como parece serlo para los sonorenses. Ha sido idealizado desde fuera y tal vez por eso es que su imagen carga con la indiferencia de los yaquis --cuando no con su desprecio. Al respecto, es conveniente señalar que cuando realicé trabajo de campo para indagar sobre la historia oral de Cajeme entre los yaquis, esperaba encontrar una intensa memoria, rebotante en juicios y anécdotas sobre su vida personal y política. Aunque suponía que no iba a encontrar una memoria homogénea respecto a él, esperaba obtener datos acerca de la polémica en la que unas veces aparecía como un héroe y otras como un *torocoyori* o traidor. Pues bien, la trayectoria de Cajeme sólo era conocida aunque de forma vaga por los más ancianos y por algunos adultos. Entre los jóvenes, sólo sabían de él quienes habían leído algo de la historia yaqui, pero éstos eran apenas unos cuantos. Para la gran mayoría de los entrevistados que lo recordaban, aunque lo veían como un traidor, Cajeme era, en realidad, un personaje indiferente.

Sin embargo, para una buena parte de la población sonorenses no india, Cajeme se ha convertido en un héroe legendario y mítico. Es a él a quien generalmente se recuerda cuando se habla de las rebeliones yaquis, pues dentro de la perspectiva de nuestra educación nacionalista, la historia la hacen los héroes. Así, Cajeme ha quedado registrado con una presencia similar a la de muchos bandoleros famosos. Como uno de esos seres benefactores que

abanderan las luchas de grupos sociales --generalmente campesinos-- oprimidos, marginados y explotados por un sector poderoso de la sociedad. Su misma historia personal, como lo veremos más adelante, ha posibilitado la creación de un mito, con todas las grandes proezas y contradicciones que en éstos se encierran.

Antes de analizar la historia de Cajeme como discurso mítico, presentaré una síntesis de su biografía. Nació en Hermosillo Sonora en 1837, hijo de Francisco Leyva y de Juana Pérez, ambos originarios, respectivamente, de Hufribis y Pótam. Todavía niño, en 1849, sus padres emigran con él a California con la intención de hacer fortuna. Era la época de la fiebre del oro. Tiempo después regresa a Guaymas, donde aprende a leer y a escribir. A la edad de 17 años participa con los Urbanos en la defensa del puerto, ante el ataque del filibustero Rousset-Boulbon. Tres años después, en 1857, se encuentra en Tepic Nayarit, desempeñándose como aprendiz de herrero. A fines de ese año es tomado de leva e incorporado al batallón fijo de San Blas, del que deserta a los tres meses. Luego se une como soldado raso a las filas del general Ramón Corona, un liberal que se había pronunciado en favor de la constitución de 1857 y que también combatió contra las fuerzas populares de Manuel Losada, el famoso "Tigre de Alica".

Después de haber participado en algunos enfrentamientos contra los conservadores regresa a Sonora. De nuevo se une al ejército, ahora en las tropas del general Ignacio Pesqueira, quien se encontraba combatiendo al proimperialista y conservador Manuel María Gándara. Esta vez consigue ascender a cabo de artillería, aunque al poco tiempo causa baja. Los años posteriores, según su biógrafo Ramón Corral, Cajeme vive la "vida obscura y pacífica de los indios medio civilizados". No es sino hasta 1867 cuando regresa al ejército del Estado de Sonora para luchar contra la intervención francesa y contra los yaquis rebeldes. Los franceses, aunque contaban principalmente con el apoyo de los gandarista, también recibieron ayuda de los yaquis y de los mayos. Para ellos últimos la política de los liberales, fundamentada en las leyes de desamortización de la Constitución de 1857, afectaba profundamente la posesión comunal de sus territorios tradicionales. En esta época, Cajeme es nombrado jefe de una guerrilla para combatir

a los yaquis, quienes fueron parcialmente derrotados en 1886, después de una impresionante masacre en la Iglesia del pueblo de Bácum. Allí se dio muerte a un grupo de yaquis conformado por alrededor de 450 personas, incluyendo mujeres y niños, aunque al parecer Cajeme no participó directamente en ese sanguinario acto.

Así comienza la ascensión de Cajeme en el ejército del gobierno estatal. Después de haberse destacado peleando contra los yaquis, es nombrado capitán de una compañía de cien hombres. En 1873 se adscribe nuevamente a las fuerzas militares del gobernador Pesqueira para perseguir a Carlos Conant, quien se había pronunciado en contra de la reforma a la Constitución del Estado de Sonora de 1872. Finalmente, en 1874, José María Leyva, Cajeme, es nombrado Alcalde Mayor del Yaqui. Según Ramón Corral, este nombramiento tenía como objeto:

...mantener pacífica aquella tribu por medio de la influencia de un jefe de la misma raza que por sus dotes pudiera dominarla a la vez que seguir adicto al Gobierno que le proporcionaba el mando del río.

Para el general Pesqueira, Gobernador de Sonora, designar a Cajeme como alcalde mayor resultó contraproducente. Así, del antiguo subordinado al gobierno, surgió un nuevo líder yaqui que luego se compenetró de la problemática india y se alió con los jefes rebeldes. Pronto, bajo la dirección de Cajeme, los yaquis pudieron emprender un nuevo y vigoroso período de lucha en pos de la consolidación de sus demandas tradicionales: territorio libre de blancos y autonomía política.

Con una gran capacidad política y militar, el nuevo líder indio logró aglutinar a la mayor parte de los sectores yaquis, enfrentarlos al gobierno estatal y federal y construir, por casi una decena de años, una nación yaqui independiente. Los yaquis, en este momento, cerraron fronteras, cobraron derechos de peaje y sostuvieron una producción interna con productos que eran intercambiados fuera de su territorio.

Después de 1877, cuando Pesqueira es derrotado y expulsado de Sonora, los yaquis, en plena consolidación de su proyecto nacional, se enfrentaron a un nuevo y más poderoso enemigo: el porfirismo.

La política nacional se definía ahora por la búsqueda de alianzas con el capital internacional. El objetivo era la modernización de México. En el sur de Sonora, el proyecto de modernización era patrocinado por inversionistas estadounidenses. Allí se encontraban los terrenos cuya fertilidad podía ser potenciada con la tecnología entonces disponible. Pero la tierra se encontraba en manos de los yaquis y de los mayos y era preciso asumir su control, despojándolos. Al mismo tiempo se requería de una fuerza de trabajo que sólo podría ser obtenida de los yaquis y de los mayos, quienes constituían entonces la única fuente disponible. Era, por tanto, intolerable la situación de rebeldía indígena regional. No podía haber una nación india dentro de la nación mexicana. Así, el porfirismo emprendió, al mismo tiempo, una embestida armada más consistente que las anteriores, una lucha ideológica encaminada a desvirtuar las demandas de los indios --a quienes se calificaba de bárbaros y salvajes, incapaces racial y culturalmente de aceptar las bondades de la civilización. Por último, el porfirismo empezó a realizar una serie de medidas tendientes a hacer efectivas, en el territorio yaqui, las leyes de desamortización. Ante esto, los enfrentamientos entre los yaquis y las fuerzas militares y federales del estado se hicieron cada vez más constantes y álgidas, pero sobre todo, más desgastantes para los primeros.

Hacia 1885, los yaquis se habían debilitado política y militarmente y Cajeme, aunque aún no había sido derrotado, tenía cada vez menos seguidores. La situación, que se tornaba cada vez más desfavorable para los yaquis rebeldes, dio por resultado que a principios de 1887 Cajeme fuese capturado por el gobierno. Así, este líder yaqui muere asesinado al aplicársele la Ley Fuga el 23 de abril de ese año en un punto cercano a Cócorit denominado Tres Cruces.

La historia de Cajeme es la de un personaje sobresaliente porque no representa con exactitud las características típicas de su sociedad. Pertenece a ella en forma contradictoria y queda ubicado en un lugar anormal, atípico y liminal. Es el que es y el que no es, el que está y el que no está. Su mismo nombre le confiere características sobrehumanas. Cajeme quiere decir "el que no bebe agua", y esto es decisivo en un medio semidesértico como lo es el territorio yaqui.

Cajeme era yaqui, pero la odisea que inició desde su niñez lo separó tajantemente de su pueblo. Cuando finalmente regresa con su gente, después de un largo deambular por tierras extranjeras, estadounidenses y mexicanas, se convierte en la punta de lanza que habrá de retomar las reivindicaciones seculares de los yaquis. Sus actividades militares anteriores, y su formación entre los blancos, en el mundo *yori*, lo dotan de una gran experiencia política y militar, además de conferirle una personalidad peculiar y carismática. Como todo héroe mitológico, tendrá que realizar un conjunto de hazañas sobresalientes. Así conduce a su pueblo a la realización de las siempre presentes aspiraciones de los yaquis por su autonomía política y su soberanía territorial. Consolida finalmente la nación yaqui, la ahora llamada Nación de Cajeme. Pero también, como todo héroe mítico, tiene que sufrir grandes penalidades; tiene que vivir una pasión para así, luego de muchos avatares, llegar a la muerte y alcanzar la gloria.

El anterior es, a grandes rasgos, el recorrido necesario de muchos bandoleros populares. Es una historia común a los hombres que, finalmente, se incorporan al universo de la tradición legendaria y al panteón de héroes mitológicos. Los elementos de su historia son el resumen y la síntesis de una estructura contenida en la forma en que se ha narrado la vida de muchos otros personajes míticos. Origen común del héroe respecto a los otros miembros de su pueblo: la igualdad inicial. Después viene la separación involuntaria, largos viajes y experiencias distintas: el establecimiento necesario de la diferencia. Luego tiene lugar la reincorporación al seno natal mediante el regreso, pero ahora, el personaje realiza acciones distintivas que sólo el héroe por

sus características diferentes, puede realizar. Al fin, una pasión dolorosa y una muerte apresurada o temprana se convierten en la prueba última de su heroísmo y de su gloria.

Pero si Cajeme, por su identificación con el pueblo oprimido, y por su lucha en contra del sometimiento recuerda a los bandoleros legendarios, presenta hacia ellos diferencias fundamentales. Estas, sin embargo, están fuera del dominio anecdótico popular y se sitúan en el marco histórico de sus acciones. El bandolerismo, en general, es una forma de lucha desesperada que, asumida bajo la dirección de un héroe popular, se enfrenta --violenta e impotente-- a una sociedad opresora. Sus alternativas son las del robo y el arrebato como único camino de rebelión y resistencia a la dominación. No está presente un proyecto alternativo y distinto, consciente y elaborado, para oponerse de forma radical a las relaciones de opresión. En esto radica la diferencia. Cajeme y los yaquis se asumieron como miembros de una sociedad diferente a la mexicana y a la sonorensis de la segunda mitad del siglo XIX. Tenían un proyecto de lucha construido lentamente pero con gran tenacidad. Este se gestó a lo largo de las rebeliones que durante varios siglos habían presentado en contra de la colonización y del despojo territorial impulsados por los españoles, primero, y por los mexicanos después de la Independencia.

Los yaquis poseían un proyecto que bien puede interpretarse como nacional. La idea de nación, como consigna de lucha, fue retomada en el transcurso del desarrollo del capitalismo mundial, dentro del marco de consolidación de los estados nacionales, apenas un centenar de años antes de la aparición de la nación de Cajeme.

Desde las primeras décadas del siglo XIX, con la mediación de las guerras de independencia, el proyecto político sobre el cual los yaquis cimentaron sus luchas fue el de consolidarse como una nación. Al principio, estaría confederada con otras etnias de la región como los ópatas, los pimas y los mayos, pero concebida e instrumentada en oposición al reciente estado nacional mexicano. Los yaquis absorbieron las ideas nacionalistas que, desde antes de la independencia, permeaban el ambiente social novohispano. No pretendían asumirse como

mexicanos pues no compartían ni las demandas políticas y económicas del movimiento independentista, ni los lazos culturales e identitarios indispensables para aliarse con quienes reivindicaban la creación de un estado nacional mexicano. Su intención era, en realidad, mantenerse ajenos de cualquier forma de control externo. Desde sus primeros enfrentamientos con los españoles habían aprendido que integración significaba pérdida de autonomía y tierras. Así, en la rebelión de 1825, encabezada por Juan Banderas, los yaquis ya habían aprendido a utilizar el simbolismo de la independencia de México. Demandaron la creación de una nación yaqui confederada asumiéndose como herederos del trono de Moctezuma y utilizando como bandera de lucha una imagen de la Virgen de Guadalupe.

Los yaquis, desde sus primeros enfrentamientos contra los españoles, estuvieron conscientes de sus límites territoriales, y lucharon siempre por que fuesen respetados; por eso, ante el menor asomo de alguna invasión, su respuesta combativa no se hacía esperar. Además de la defensa de su integridad territorial, los yaquis pelearon a sangre y fuego por su autodeterminación política. Sólo ellos, con sus propias leyes y autoridades podían ejercer el gobierno sobre su pueblo y sus tierras. En esto se resume el proyecto nacional de los yaquis, mismo que Cajeme logró cumplir con cierta efectividad.

La nación yaqui surgió y se deshizo en un período de lucha en el que Cajeme fue el líder más destacado. Por esta razón, fue combatido hasta su aniquilamiento. Empero, más tarde fue retomado y glorificado como un símbolo de la resistencia india. Pero la recuperación de la imagen de Cajeme no fue hecha por los yaquis sino por los descendientes de sus propios enemigos. Dejaré de lado la polémica maniquea que discute su personalidad como traidor a su pueblo o como el líder y héroe yaqui más importante del siglo pasado. En cambio, me centraré en el símbolo que representa.

Cajeme --al igual que los yaquis en su conjunto-- fue retomado por la sociedad dominante no india como si representara la raíz de la fuerza sonoreense, como un baluarte de la lucha, de

la tenacidad y de la resistencia que han fructificado en un desarrollo agrícola regional muy poderoso. Haciendo abstracción de las causas reales, el surgimiento y desarrollo del "emporio" que son en la actualidad los valles del Yaqui y Mayo, se ha explicado ideológicamente mediante un manejo en el que los símbolos se tornan en causas. La alta productividad tiene así su origen en el mito del carácter franco, recio y vigoroso que los sonorenses no indios han heredado de los yaquis.

Hay en todo esto una forma de absorción y de apropiación de la historia real y de los símbolos originarios a la que la ideología del nacionalismo mexicano ha recurrido frecuente y exitosamente. Bajo este supuesto, olvidando los procesos de colonización, sometimiento, despojo territorial, etc., los mexicanos somos los descendientes de los indios. En el sur y en el centro de México se cuenta la historia de un pasado indígena glorioso en el que se encuentra la raíz de la mexicanidad. Se propaga también una imagen fantástica e idealizada de esas fabulosas civilizaciones mesoamericanas. De ellas, se dice, ha surgido parte de la grandeza del presente. De ellas mismas, también ha surgido gracias a una teoría del mestizaje mal elaborada --y al mito recopilado y divulgado por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*--, todo lo que no resulta grato. El ser hijos de la Malinche y de Cortés representa el pecado original, la maldición abominable. Se configura así el origen de un carácter que se ha adjudicado al común de los mexicanos: sumisos y amables, pero finalmente ladinos. En este carácter, heredado por los malabares de la ideología nacionalista, se encuentra el chivo expiatorio para todas las crisis.

En el noroeste, aunque esta ideología también existe, se presenta muy matizada. Así, muchos de los actuales sonorenses se consideran descendientes de aquéllos indios valientes, esforzados y tenaces; de los pueblos aborígenes que tuvieron que vencer al desierto y a sus inclemencias para sobrevivir y que pelearon hasta la muerte en contra de cualquier forma de sometimiento. El que la mayoría de las sociedades indias hayan sido finalmente sometidas no cuenta en el discurso mítico y nacionalista de esa historia. Milagrosamente se olvida que los procesos de conquista y colonización culminaron con la desaparición de un gran número de

etnias indias gracias a la violencia, al despojo territorial, al exterminio, a la asimilación y al mestizaje. Se considera, en cambio, que a pesar de todo, los yaquis subsistieron gracias a su heroísmo e indomabilidad. Esto ha permitido que, por mecanismos contradictorios, los actuales sonorenses *se perciban como descendientes* de los yaquis. Así se han apropiado de su historia y han construido una simbología en la que, al igual que los yaquis, los sonorenses son esforzados y tenaces; temerarios ante las agresión de la propia geografía y de los mexicanos del sur, los "guachos", como son llamados despectivamente.

Pero decía que los mecanismos de identificación con el indio rebelde son contradictorios. Entre otras cosas, nos encontramos con que en Sonora se pretende negar el pasado indio y se olvida el mestizaje. Si bien es probable que la mezcla racial entre europeos e indios haya sido menor que en otras regiones del país, ésta se encuentra significativamente presente en todo el estado. Pero cuando se pregunta a muchos sonorenses por su ascendencia india, ésta es, por lo general, rápida y vergonzosamente negada, aunque en ocasiones se aduzca un "tal vez pero hace muchas generaciones". La diferencia para con los indios actuales, además, se marca profundamente mediante una fuerte ideología de discriminación y segregación étnica. Con todo, la raíz del esfuerzo y de la temeridad de los indios está siempre presente para subrayar la fuente del carácter indómito de los sonorenses. En este sentido, resulta importante destacar que, cuando alguien llega a señalar su origen indio, lo refiere principalmente hacia algún yaqui que se destacó como caudillo o como jefe militar.

En ciudad Obregón y en el Valle del Yaqui, por ejemplo, existen muchas familias, algunas de ellas "acomodadas", que dicen ser descendientes de Tetabiate, Pluma Blanca o Cajeme, aunque tales familias ya no se consideran indias. El mismo estado de Sonora tiene en su escudo la imagen de un indio, no de cualquier grupo, sino del más destacado por su valentía. Igualmente, el municipio donde están enclavados Ciudad Obregón y el Valle del Yaqui recibe el nombre de Cajeme; esta ciudad, asentada sobre tierras arrebatadas a los yaquis está

custodiada, en sus entradas principales, por dos de los caudillos yaquis más combativos: Tetabiate al Sur y Cajeme al norte.

En el heroísmo de los yaquis, representado en el símbolo de Cajeme, los sonorenses han encontrado una poderosa arma ideológica para marcar sus diferencias con los mexicanos del centro y del sur. No se han dejado someter --y esto no es más que un supuesto y una consecuencia de la misma ideología-- por las políticas nacionales que provienen de ese federalismo del centro. Se aduce, por esto, que Sonora ha tenido un desarrollo económico superior a muchos estados del sur. Los sonorenses, y en general los nortños, han reforzado su identidad creando y dando contenido a símbolos como el de Cajeme y los yaquis; con ellos como baluarte, se pretenden distintos del resto de los mexicanos y quieren, como en la época colonial, seguir siendo punto y aparte.

Los yaquis, además, han proporcionado algunos símbolos importantes en la construcción de la identidad nacional mexicana. Son conocidos tanto en el país como en el extranjero a partir de la imagen que de ellos se hace en los ballets folclóricos, tanto los profesionales como los amateurs y los escolares. Sobre este punto, Spicer ha hecho algunas anotaciones muy interesantes sobre cómo la danza del venado se ha convertido en un producto reforzador tanto de la identidad nacional de los mexicanos, como de la imagen que éstos se han empeñado en ofrecer a los extranjeros. La danza de los mayos, también recreada en los ballets folclóricos La danza del venado, aparece así, como un símbolo apropiado a los yaquis para construir la imagen de un pasado mexicano previo a las sociedades estatales; es visto en consecuencia, como una supervivencia de los estados "salvajes" en los que los antiguos mexicanos --no los nahuas o los mexicas-- sino el conjunto de los mexicanos vivían en un estado evolutivo en el que se dependía de la caza y de la recolección.

En la dimensión de la identidad postulada oficialmente, como lo señalé antes, el caso de los mayos, es distinto del de los yaquis, en lo que respecta a la apropiación de sus símbolos para

la formación de una identidad regional. Salvo cuando los no indios de los municipios del sur de Sonora, en los que existe población mayo quieren diferenciarse de otras partes del estado, especialmente de quienes se encuentran territorialmente más cercanos a los yaquis, promueven la danza del venado mayo, en oposición directa a la yaqui. De la misma manera, es también frecuente que la población no india de los municipios habitados por los mayos, promueva la creación de algunos museos donde se recuerda los mayos mas bien con la idea de que forman parte del pasado regional y no precisamente como los representantes de una cultura viva. En estos municipios, sin embargo, es más importante recordar a personajes locales con proyección nacional, como es el caso del museo dedicado al Gral. Alvaro Obregón, en Huatabampo.

En Sinaloa, existe una situación semejante, en tanto que la danza del venado es utilizada a nivel estatal como un símbolo sinaloense. No obstante, el juego de pelota del ubicado más bien en el centro y sur del estado, es un elemento más promovido que los símbolos mayos. En general, es común que, a diferencia de sonora, los mayos sean nombrados como "mayitos", con lo cual se expresa una fuerte conmiseración y una actitud de lástima hacia ellos.

IV. 7. La identidad yaqui

Los yaquis se definen como tales a partir del nacimiento⁵. Esto, aunque es condición necesaria, no es suficiente. Para ser yaqui, también es necesario que los individuos se autodefinan como yaquis, pero tampoco esto es condición suficiente. Ser yaqui significa, entre otras cosas, comportarse como lo hacen los yaquis, esto es, creer, sentir y actuar como yaquis y sobre todo, ser definido como yaqui. Esta definición por otros, aunque puede ser hecha por no yaquis, es preciso que también sea hecha por yaquis. Los yaquis conforman un grupo étnico que, de

⁵. La adscripción por nacimiento está fuertemente reglamentada. Aunque se espera que el individuo nazca de padre y madre yaquis, es suficiente que el padre lo sea. Los yaquis no consideran como miembro de su grupo a quien sólo es hijo de madre yaqui ni a sus descendientes, salvo en el caso de que provengan de la unión con alguien que sea aceptado como yaqui.

acuerdo con la terminología de Banton⁶, es del tipo "excluyente", debido a que tiene privilegios altos y fronteras fuertes. Esto significa que el ser yaqui implica que la adscripción a esta categoría no se realiza sólo por la voluntad o los deseos individuales, pues se debe contar con la aceptación del resto de los miembros.

Aun cuando la herencia biológica no establece un criterio suficiente para marcar la identidad, el nacer dentro de una familia yaqui es el primer requisito para que se genere el autoreconocimiento, el heteroreconocimiento y la participación en el sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales se alcanza una identidad yaqui. La familia es así lo que Isaacs (1967) denomina "grupo básico de identidad". Dentro de ella los niños aprenden las costumbres, las prácticas, el idioma, e internalizan el sistema de valores yaquis, establecido principalmente en relación con el significado que se otorga al territorio, a la historia, a la lengua, a la

⁶. Según Banton, *Op. Cit.*, los grupos étnicos pueden diferenciarse según la naturaleza de sus fronteras y los privilegios relativos a su membrecía. Por un lado, la fortaleza de las fronteras implica la dificultad de atravesarlas; por otro, cuanto mayor sea el privilegio de la membrecía en un grupo dado, mas incentivos tendrá una persona para desear pertenecer a ese grupo.

El cruce de las dos variables da por resultado cuatro tipos de grupos:

- 1) el "encapsulado", es aquél que ofrece privilegios bajos pero que tiene fronteras fuertes.
- 2) el "excluyente", implica privilegios altos y fronteras fuertes. Este tipo de grupo suele ser muy atractivo por los privilegios que ofrece, pero debido a la fortaleza de sus fronteras resulta muy difícil ingresar en él.
- 3) el "numérico", comporta privilegios bajos y fronteras débiles. Quienes pertenecen a este tipo, por lo común carecen de conciencia de grupo y no desarrolla una actividad grupal.
- 4) el "integrador" es el que tiene privilegios altos y fronteras débiles.

El grado de fortaleza de las fronteras de una sociedad o de un grupo depende probablemente de la relación que el grupo o la sociedad en cuestión mantiene con su entorno. Dicha fortaleza dependerá entonces del interés que tenga el grupo por facilitar o, por el contrario, dificultar el ingreso de nuevos miembros. Si el grupo elige fronteras fuertes es para presentar un frente excluyente con respecto a otros. Si nadie tiene interés por ingresar a un grupo, sus fronteras tendrán pocas consecuencias para quienes están fuera. Pero si el grupo tiene una posición privilegiada, la naturaleza de sus fronteras puede tener importantes consecuencias para los no miembros.

cosmovisión y a las prácticas religiosas. Estos son, entre otros, los principales elementos elaborados simbólicamente en la constitución del sistema de identidad yaqui. Su aceptación repercute directamente en la participación en un conjunto de prácticas semejantes para todos los yaquis y son los elementos que generan entre ellos un alto grado de cohesión social y de solidaridad.

Los anteriores, son algunos de los principales elementos para que se pueda ser yaqui, esto es, para que tanto el individuo se defina como tal, y sea así mismo definido por el conjunto de la colectividad yaqui, y dadas las características antes señaladas, este es el elemento fundamental: no hay una identidad yaqui cabal sin la aceptación de ella por los otros yaquis. Sin embargo, existen sectores de individuos que son descendientes de yaquis, aunque alguno de sus ascendientes no lo haya sido. Para quienes poseen tales características y habitan en comunidades yaquis, o cerca de ellas, suelen definir ellos mismos su identidad yaqui para obtener algunos de los beneficios que suponen que tal identidad les puede conferir, aunque esto sucede básicamente en contextos de interacción con los yaquis. Ente las principales ventajas que se manifiestan, se encuentra, en primer lugar, el permiso de residencia. Esto es, en tanto que el territorio yaqui es propiedad comunal, no existe posibilidad de que alguien pueda construir su casa o habitarla si se encuentra dentro del territorio yaqui, sin el permiso correspondiente por parte de las autoridades tradicionales. Normalmente no se reclaman otros beneficios, como la posibilidad de acceder a la tierra o ingresar a las cooperativas pues ello, como se señaló antes, esté fuertemente reglamentado y es prácticamente imposible lograrlo. Estos sectores, por lo general, sólo participan de los rituales yaquis como espectadores, aunque ocasionalmente se integran a ellos para pagar alguna manda. Además, los individuos que entrevisté, que se encuentran en tal situación, sólo reclamaban de manera instrumental su identidad yaqui, pues no se sentían comprometidos con el tipo de acciones, demandas ni con el comportamiento de los yaquis. Antes

bien, por lo general juzgan a los yaquis con el mismo tipo de opiniones despreciativas presentes entre la población regional no india⁷.

Los yaquis, en cambio, tienen en una estima muy alta su identidad como tales. El hecho de que la membrecía les otorgue ciertos beneficios --en comparación con otras etnias indias y en comparación, también, con los sectores no indios más empobrecidos--, aunque es importante, no es del todo suficiente para tal valoración. Lo antes señalado respecto a los grupos básicos de identidad, da otra dimensión a este aspecto. Esto es, los yaquis se identifican fuertemente con lo que aprendieron desde su primera infancia, con los olores, colores, sabores, actitudes, idioma, símbolos rituales, y sobre todo con el territorio.

Es ahora común escuchar entre los yaquis la queja de que desde hace unos pocos años, las conversaciones nocturnas, en las que los adultos contaban historias a los niños, están desapareciendo debido a la presencia de la televisión. Sin embargo, según me comentaron algunas personas a las que entrevisté, esto todavía sigue estando presente como una práctica importante. Además, aunque se ve la televisión, este tipo de pláticas, me dicen, continúan pero se realizan en otros espacios. La hora en que la familia se reúne para comer, cuando los hijos pequeños acompañan a sus padres en sus actividades agropecuarias, etc, son los momentos en los que se reproducen esas conversaciones y que significan una especie de "adoctrinamiento", de endoculturación, en el cual los niños aprenden a querer los símbolos de la identidad yaqui.

En las conversaciones antes señaladas, uno de los principales elementos que se destacan, es la visión que los yaquis tienen de su historia. En ella, por lo que pude investigar, no se cuenta mucho acerca de héroes, o de fechas. Lo que se platica, de manera fundamental, es que los

⁷. Aunque se dan casos de adscripción a la etnia yaqui por parte de no indios --he registrado el caso de angloamericanos en Pótam, estos son aceptados en la comunidad y se les permite integrarse a las actividades religiosas, siempre y cuando cumplan con respeto sus obligaciones rituales. Sin embargo, estos individuos no gozan de los derechos que tienen los yaquis que lo son por nacimiento.

yaquis se han defendido por siempre de la intromisión de los yoris. Estos son, en términos generales, retratados gente muy codiciosa que, con el afán de apoderarse de su tierra no sólo ha matado a muchos yaquis, sino también ha tratado de exterminarlos. Para esto se recuerda principalmente, el episodio porfirista. Este, aunque en entrevistas que realicé con ancianos que vivieron en ese período no se narra con exactitud en cuanto a fechas ni a personajes, se cuenta como un hecho de gran heroísmo en el que, a pesar de la gran destrucción de los yoris, pudieron conservar su territorio.

En consecuencia, el territorio, es un símbolo identitario de gran importancia para los yaquis. "por el murieron nuestros antepasados, defendiéndolo, y es en el donde están enterrados los huesos de nuestros mayores", me decía una mujer yaqui. Es, al respecto un dato importante, que todos los yaquis con los que he platicado, incluyendo algunos niños, tienen un conocimiento casi milimétrico de los límites actuales de su territorio; conocen además --por haber estado allí o por referencia de otros yaquis-- muchos de los puntos importantes de él, tanto de la parte serrana --El Bacatete-- como del valle. También, la mayoría señala cuáles eran los límites de ese territorio en la época en que llegaron los españoles y la cantidad de tierra que han perdido. Por esta razón, uno de los elementos que generan una rápida movilidad entre los yaquis, como pude observar en repetidas ocasiones, es el aviso de que ejidatarios, jornaleros que aspiran a que el gobierno les de tierra se encuentran invadiendo alguna parte ubicada en los límites del territorio. Recurren en masa, con gran rapidez y con una organización eficiente, hacia el punto señalado, para cerciorarse si los invasores se encuentran dentro o fuera de su territorio.

Respecto al territorio, es igualmente importante señalar que, en todas las ocasiones en las que he platicado con yaquis por más de cinco minutos, aún cuando no haya existido inducción de mi parte, se hace alguna referencia al territorio, a sus límites, a lo que conservan y a lo que perdieron.

En síntesis, el territorio no es sólo un símbolo más de la identidad yaqui. Es uno de los referentes fundamentales en su forma actual y en su proceso de constitución. Es, además, uno de los más altamente valuados. A partir de él, por lo que se recuerda de su defensa, los yaquis se conciben como un pueblo heroico que por defenderlo ha luchado hasta lo imposible, que ha atravesado por condiciones infrahumanas y que ha sorteado incluso los intentos de los yoris por exterminarlos. Así, teniendo como referente a su territorio, los yaquis no solamente se perciben a sí mismos como sumamente valientes, sino también perciben a los yoris como codiciosos, como gentes que a lo largo de la historia ha demostrado un gran interés por despojarlos, que lo han intentado en repetidas ocasiones y que estarían dispuestos a volver a hacerlo si los yaquis se descuidaran. El territorio es, en consecuencia, uno de los referentes fundamentales que sirven de base para su percepción de los mayos: "no supieron luchar y lo perdieron, son muy yorileros".

Otro de los elementos fuertes que se destaca en la percepción que los yaquis tienen de sí mismos, es su sentido de independencia con respecto a los no yaquis. Señalan que ellos no se han dejado mandar por nadie, y que sólo actúan con base en sus propias leyes y tradiciones. Sin embargo, a la vez que se conciben como independientes, también señalan que son respetuosos y obedientes hacia sus propias autoridades. De allí, una de las faltas más graves es la desobediencia. En relación con esto pueden servir de ejemplo los comentarios de un anciano yaqui: me comentó que de no ser por su religión y por sus costumbres, ya no hubiera ni yaquis ni territorio yaqui, pues con ellas se mantienen unidos. En esta percepción de la función de su cultura, los yaquis señalan que aunque han perdido parte de su territorio, sus costumbres se mantienen inamovibles, que no han cambiado. Esto, que puede verse como una afirmación más de carácter valorativa que verdadera, en cuanto a la inamovilidad y permanencia de su cultura, tiene rasgos importantes de verdad, si vemos que a pesar de ciertos cambios en algunos motivos secundarios, lo que permanece es el sentido de sus prácticas culturales, a partir del cual se resemantizan las influencias de cambio externas. Así, aun cuando en sus rituales se introducen constantemente elementos provenientes de diversos medios, como los personajes televisivos que

aparecen en sus máscaras rituales, los yaquis consideran que su propia tradición cultural es impermeable ante la intrusión de elementos ajenos. Estas consideraciones resultan muy significativas en relación con la percepción de su identidad, pues denotan una estima tal de sus propias costumbres que se niegan a ver los cambios, aunque éstos sean menores o de poca importancia en cuanto a que no afectan radicalmente el sentido de su tradición cultural. Por esta razón, además, es en las prácticas religiosas donde, junto con lo relativo a su territorio, los yaquis prohíben cualquier intromisión, y cualquier acto hecho por yaquis o por no yaquis que sea percibido como alteración, aunque sea mínimamente, de sus reglas, de sus costumbres o de sus prácticas. En relación con las costumbres religiosas, por ejemplo, un individuo no yaqui tiene que solicitar permiso --o ser invitado-- para permanecer como observador del ritual. Además, se advierte de antemano el tipo de comportamiento que se espera de ellos, y se recalca el hecho de que no se puede grabar ni tomar fotografías, a riesgo de ser expulsado y de perder los instrumentos.

La lengua, al igual que el conjunto de costumbres que los yaquis definen como propias, es también un elemento altamente valorado. Es para los yaquis, la lengua materna, y cabe destacar que no todos aprenden el español o "la castilla", como ellos le llaman. Es inconcebible, para los yaquis, que alguno de ellos no hable su lengua correctamente, pues sería un signo de desapego.

La autopercepción de su singularidad como yaquis gira, pues, en torno a la tierra, a las costumbres, a la lengua, y a su carácter autónomo, elementos que son fuertemente valorados por ellos y que conciben como los aspectos más importantes de su identidad. Ser yaqui, pues, no significa sólo, aunque es importante, haber nacido de padres yaquis. Significa más bien que se debe cumplir e involucrarse con los símbolos que aparecen como los referentes principales de su identidad, esto es, saber, conocer y defender los límites del territorio; es participar en el sistema de costumbres --en el que como vimos en capítulos anteriores, la religión, la

organización política y la vida cotidiana se encuentran fuertemente entrelazados-- y hablar la lengua.

Un elemento que me parece importante a destacar en cuanto a la autopercepción de los yaquis, es el relativo a sus niveles de bienestar o de pobreza. Para la mayor parte de los yaquis entrevistados, "la tribu" sólo carecía de algunos servicios, pero no se percibían como pobres. Señalaban que tenían lo suficiente para sobrevivir y el que algunos no tuvieran agua potable en sus pueblos, no significaba sino algún sacrificio, pero que ello podría solucionarse pronto. Más bien, la opinión más generalizada es que ellos, aunque no eran ricos, tenían tierra y tenían amigos, parientes y compadres. Esta opinión, sin embargo, no era la misma entre algunos yaquis que accedieron a escuelas educación superior y que habían vivido prolongadamente en ciudades yorís. Para ellos, los yaquis poseían altos niveles de pobreza y muchas carencias en cuanto a los servicios médicos. Esta diferencia de opiniones, muy probablemente, indica concepciones distintas acerca del bienestar y pobreza. Al respecto, sin embargo, los no yaquis que viven o trabajan en lugares cercanos a los pueblos yaquis, aún los profesionistas y personas con ingresos relativamente altos, señalan que los yaquis son ricos. La comparación, en este caso, es con base en la escala regional, misma que es afectada porque muy próximas a las comunidades yaquis, e incluso, dentro del territorio yaqui, se encuentra una gran cantidad de familias que viven con carencias decisivamente más fuertes que las de los yaquis.

En relación con la falta de servicios existente en la mayor parte de las comunidades yaquis --electricidad, agua potable, pavimentación, drenaje, etc.-- algunos yaquis que entrevisté no viven esto realmente como una carencia importante o significativa para ellos. Al preguntar sobre esto, me señalaban que si aún en esas condiciones muchos yorís quieren vivir en las comunidades yaquis, si se dispusiera de los servicios señalados, una cantidad mayor de ellos querría primero, residir allí y después tratarían apoderarse de la tierra.

Con independencia de una medición exacta de los niveles de riqueza o de pobreza --lo cual por otra parte es difícil de precisar dada la relatividad de los criterios--, lo que importa destacar es que existe una fuerte coincidencia entre los yaquis y los no yaquis acerca de la "riqueza" de los yaquis. Para los yaquis, esto ha sido producto de su gran resistencia y de sus luchas; para muchos no yaquis, sin embargo, esto se debe a que "el gobierno les ha dado la tierra, y como ésta es buena, viven bien, pero si realmente la trabajaran como dios manda, estuvieran mejor. El gobierno es injusto con nosotros y demasiado bueno con los yaquis".

En el caso de los yaquis, por otra parte, el nivel identitario con el cual se definen como miembros de sus pueblos de adscripción, es de gran importancia en relación con la problemática de su persistencia, dado que es la base de la unidad que se genera en el conjunto de los pueblos. Sin embargo, es frecuente escuchar juicios del tipo de "sólo los de Vícam, sabemos llevar bien las costumbres" para referirse, por ejemplo, a algún cambio en el orden de las secuencias rituales o a la presencia en ellos de algún objeto distinto. También existen juicios acerca de que los de alguno de los pueblos son más mansos, gobiernistas o que tratan más con los yoris. Esto, sin embargo, aunque no afecta la unidad entre el conjunto de los yaquis, si dice mucho acerca de la escala de valores. Es, inaceptable, ser yaqui manso, gobiernista o yorilero, pues eso atenta no sólo en contra de la independencia yaqui --que es uno de sus valores más fuertes--, sino también, en consecuencia, contra de la forma en que los yaquis se autoperceben.

IV. 8. La identidad mayo

A diferencia de los yaquis, el ser mayo remite a una forma de pertenencia que tiene rasgos menos precisos. Esto es, los límites de la etnia mayo, en tanto categoría de adscripción, son a veces difíciles de ser manejados o definidos de una manera consensual en el sentido de que los mismos mayos presenten acuerdos claros acerca de la membrecía. Esto se debe a que los mayos, carecen de un sustento territorial y de una organización política semejantes a las que se encuentran entre los yaquis. En este caso, aunque los mayos también se definen como tales a partir del nacimiento, la definición de la identidad por parte de los otros mayos tiene una relevancia

menor que lo observado para los yaquis. Con frecuencia, la autodefinición de la identidad mayo es más bien una confirmación por parte del individuo de su origen, de su nacimiento, de la ascendencia cultural de sus padres. La linealidad paterna o materna de la ascendencia son igualmente válidos en relación con la adscripción, y no existen criterios relacionados con el "porcentaje de sangre". Sin embargo, dada la carencia de privilegios comparativos a nivel regional, y en vista de la ausencia de organización grupal entre los mayos, no son previstas formas de rechazo o de confirmación externas de la identidad mayo, pues el reconocimiento de ella no involucra la presencia de beneficios ni de privilegios grupales. Así, no existen como entre los yaquis, sanciones negativas en contra de la pertenencia a la etnia mayo, ni para resolverla en casos de filiación dudosa ni para que algún individuo sea despojado de su membrecía cuando comete alguna falta.

Lo anterior significa entonces que para ser mayo, es suficiente haber nacido en un hogar mayo y, en ciertos casos, cuando existen opciones para el individuo, que este confirme, de alguna manera, su identidad, participando de la cultura mayo, y asumiéndose como un igual ante los otros mayos. En todo caso, lo que ocurre con frecuencia es que ciertos mayos tratan de ocultar su identidad, no sólo ante los yoris, sino también ante otros mayos. Esto último se manifiesta cuando el individuo deja de participar en la vida religiosa de los mayos, cuando manifiesta desconocer su significado o cuando los rechaza abiertamente. También se evidencia cuando un individuo cambia su apellido, ya sea castellanizándolo -por ejemplo, alguien que se apellida *Choki*, lo traduce y aparece como Estrella--, o bien cuando deja su apellido mayo y adopta uno español --se abandona *Bacasewa* (flor de carrizo) y se escoge el de Valenzuela. Esto no repercute siempre en que los yoris acepten a quienes pretenden cambiar su identidad, a menos que cambie de residencia y establezca un marco de relaciones sociales entre yoris que desconozcan su origen. Para el resto de los mayos, los individuos que pretenden cambiar de identidad son vistos despectivamente como "*ayorados*". Sobre ellos es común escuchar opiniones como las siguientes: "Dice que es yori, pero es más indio que nosotros", "quiere pasar por yori, pero es un indio pata rajada", "cree que nos va a engañar pero yo conozco a su madre que sí

es india (o a su padre, o a alguno de sus abuelos, e incluso a alguno de sus hermanos), "nomás porque tiene un poco de dinero (o de escuela) ya cree que es yori rico y dice que no sabe qué es el *guacabaki* (la comida tradicional). También se escuchan, igualmente, comentarios como el siguiente: "La hija de fulanito de tal, que si es india, dice que no había visto nunca a un fariseo (o cualquier otro personaje ritual, objeto, o costumbre mayos) y quiere hacernos creer que es yori".

Sin embargo, cuando un individuo que siendo de origen mayo ha mostrado su rechazo a él, pero trata de incorporarse de nuevo, existe una gran aceptación y, con frecuencia, manifestaciones de alegría por parte de los otros mayos. Las personas quienes se encuentran dentro de este tipo, son más bien recibidas como "hijos pródigos", antes que como gente que los desconoció y que por ello deberían ser sancionados de algún modo.

Hemos visto que, de acuerdo con Banton los yaquis conforman un grupo étnico de tipo excluyente, en tanto que posee privilegios altos y fronteras fuertes. En contraste, los mayos corresponderían más bien al tipo "numérico"⁸. Este tipo se caracteriza por la presencia de privilegios escasos y de fronteras endebles, y porque, además, sus miembros carecen de una conciencia de grupo y no desarrollan una actividad grupal⁹. Esto se manifiesta también en el

⁸. Banton, *Loc. Cit.*

⁹. La caracterización de los mayos en el tipo "numérico" requiere, sin embargo, de ciertas precisiones porque este tipo ideal no se ajusta exactamente a sus características, sobre todo en lo concerniente a la conciencia grupal. Así, como hemos destacado en el capítulo anterior, los mayos no son un grupo étnico en sentido estricto, precisamente por la inexistencia de una organización centralizada que los cohesione como grupo y se trata más bien de comunidades étnicas dispersas. Ahora bien la conciencia de pertenencia, no se corresponde exactamente con los límites de la comunidad, pues los mayos de una comunidad dada, se reconocen como semejantes de los miembros de las otras comunidades mayos. Así, se perciben más bien como miembros de una categoría étnica, aún cuando ésta no sea necesariamente una organización grupal. Por otra parte, existe una fuerte conciencia comunitaria, y en algunos casos, como hemos visto, actúan como grupo cuando se trata de atender asuntos religiosos, tanto en lo concerniente a la organización de sus ceremonias, como cuando se trata de defender la iglesia

caso de los matrimonios de mayos, hombres o mujeres, con yoris, pues aunque hay casos en los que se tiende a la separación, lo que resulta con mayor frecuencia es la incorporación, sino del marido o de la esposa yori, si de los hijos de esa unión. Esto obedece, principalmente, a que muchos de las uniones matrimoniales de este tipo se efectúan ente parejas con un mismo nivel socioeconómico, el cual, por lo común, se ubica en las posiciones más empobrecidas. Cuando se trata de incorporarse a los yoris, lo que he detectado --y no en todos los casos-- es que el individuo de origen yori en la pareja --generalmente se trata del varón--, tiene una posición económica y educativa superior a la media de los mayos. Así, cuando se trata de reconocer la identidad mayo por parte de los otros mayos, no existe entre estos últimos una percepción de peligro ante el incremento de miembros, pues se carece de privilegios o de derechos que repartir.

El elemento decisivo para la identidad mayo, se vincula, en consecuencia, con que el individuo nazca en el seno de una familia mayo. Esto, sin embargo, es sólo el primer paso, pues cuando existen opciones debidas generalmenta al nivel educativo de los individuos, tiene que existir una especie de confirmación de la identidad, aún cuando este no sea necesariamente un proceso consciente. Por esta razón, el nacer dentro de la familia mayo no es pues, condición suficiente para el autoreconocimiento, aunque sí lo es para el heteroreconocimiento, pues por este solo hecho, los otros mayos reconocerán al individuo como miembro de la misma etnia. Por otra parte, es el desarrollo del niño dentro de la familia mayo lo que interviene después, también de manera decisiva aunque no suficiente, en los procesos de socialización y de endoculturación. Se internaliza, a partir de ello, la cultura, lo que significa también que se establecen los vínculos afectivos con los padres, con la visión del mundo y el origen, con las narraciones históricas acerca de éste, con las prácticas religiosas, con los olores y con los sabores. Sin embargo, dado que la discriminación étnica es, como hemos visto un factor importante en la conformación de la identidad, estos elementos que se adquieren en la niñez al interior de la familia, pueden ser

de la intromisión de los yoris.

subvalorados. Así, a diferencia de los yaquis, en el caso de los mayos es más importante el autoreconocimiento como mayo por parte del mismo individuo, que el heteroreconocimiento proveniente de los otros mayos.

En consecuencia, al no existir beneficios por la membrecía mayo, la conservación de esta identidad queda más desprotegida y, en algunos sectores, resulta afectada por procesos de cambios de identidad. La conservación de la identidad mayo, en este caso, depende más bien de las circunstancias y de las historias personales de los mayos. Con lo anterior me refiero a que, por lo general, son precisamente los sectores de mayos que por una situación familiar determinada, han podido salir de sus comunidades y acceder a la educación superior o aprender algunos oficios que se desarrollan más bien en las ciudades. Con esto, tienen una opción distinta, y pueden realmente escoger entre seguir o no con la tradición religiosa --a nivel no sólo de creencias sino también de participación; pueden también escoger entre mostrar o no, en sus interacciones con los no indios, especialmente con aquellos de quienes dependen para el trabajo, o para conseguir algún bien, los símbolos que recordarían su origen mayo. Para este sector de mayos, la percepción de su identidad étnica y de los símbolos de pertenencia a tal identidad es altamente negativa, debido a que en ellos se ha acendrado más el discurso etnocéntrico y discriminatorio de los no indios.

En términos generales, los mayos que no se encuentran en el sector anterior, y que conforman la mayoría, comparten --aunque en menos grado-- esa ideología discriminatoria hacia ellos. En sus juicios acerca de sí mismos, se destaca, con bastante frecuencia, que son pobres por que son mayos, y que sólo los no indios pueden aspirar a vivir mejor.

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que el contexto tan fuerte de discriminación en el que se encuentran inmersos, que repercute en sus posibilidades de empleo y por lo tanto en la obtención de los ingresos necesarios para su supervivencia, interviene fuertemente en lo que se ha señalado.

Para los no indios de la región inmediata a los mayos, estos son percibidos como flojos, como gente que atiende más a sus rituales que a su trabajo "si no tuvieran tantos santos progresarían". "A mí no me gusta contratar a los mayos porque abandonan en trabajo, cuando tienen alguna de sus fiestas, prefieren bailar pascola que ponerse a trabajar, los empleo porque no hay más de donde escoger", me señalaba un agricultor de Huatabampo. "Son pobres porque quieren. Aquí hay mucho negocio, pero a ellos no les gusta aprender a hacerlo".

Y aunque las opiniones anteriores no son, necesariamente ciertas, pues los mayos son la principal fuerza de trabajo para las labores agropecuarias en el norte de Sinaloa y en el Sur de Sonora, sí repercuten fuertemente en las oportunidades de los mayos para conseguir tanto beneficios en trabajo, como en el trato que les dan los yoris en sus relaciones laborales.

Por otra parte, es preciso destacar que los mayos viven su membrecía como una carencia frente a los yoris: "Como nosotros no sabemos hablar bien --se refieren al español--, no podemos defendernos de sus abusos". "Ellos se aprovechan de que somos ignorantes para engañarnos con las cuentas del ejido", comentaba un mayo ejidatario. En consecuencia, optan por que sus hijos no aprendan a hablar la lengua. "Yo prefiero enseñar a mis hijos la castilla, aunque (yo mismo) no la sepa hablar bien. Quiero que vayan a la escuela y que no sufran como nosotros, que no se dejen engañar".

Las opiniones anteriores, generalizadas entre los mayos de Sonora y de Sinaloa, son indicadoras tanto de la forma en que los mayos se perciben como de la forma en que ven a los yoris. Los yoris son tramposos, engañan, los estafan cuando pueden, "se creen mucho nomás porque no son indios, y nomás se acercan cuando quieren algo".

El sentido de carencia también se expresa en la percepción que los mayos tienen de sí mismos cuando se comparan con los yaquis. Así, el hecho de señalar que los yaquis son muy hoscos y poco gentiles y que es difícil tratar con ellos por que se sienten superiores, indica, sólo

parte de la percepción que tienen de los yaquis. Indica también que ellos mismos, al tratar con los yaquis se colocan en una posición de inferioridad. Además, ya se ha señalado que los yaquis de alguna manera representan lo que los mayos pudieron ser y que no han logrado. Así, los mayos hablan de que una vez ellos también estuvieron organizados en ocho pueblos, lo cual es difícil de probar por los motivos que se han dado en capítulos anteriores. También señalan que en algún tiempo, los mayos poseían una organización semejante a la yaqui, y algunos plantean la necesidad de recuperarla. Lo mismo sucede cuando los mayos tratan de explicar la presencia de borrachos dentro de sus rituales religiosos. Aducen que antes no eran así, que lo hacían igual que los yaquis, pero que la presencia de los yoris y la comercialización que estos hacen de sus ceremonias, les ha afectado de esa manera. Todo esto implica, pues, que los mayos se perciben como carentes de la riqueza de los yoris y de la organización, territorio y formalidad religiosa de los yaquis.

En una situación como ésta, la identidad de los mayos, el reconocimiento y el autoreconocimiento, se ubican antes que en otra cosa, en la participación en el sistema religioso. La lengua y muchos otros símbolos visibles de la identidad, se encuentran en un proceso sino de desaparición franca, si en desuso, sobre todo ante la presencia de los yoris. Al tratar de evitar la discriminación se han refugiado en las actividades religiosas, las que desempeñan en una relativa intimidad respecto a la intromisión de los yoris. Así, es precisamente en el campo religioso, donde los mayos recrean el conjunto de los símbolos de su identidad, pues en ellos está presente no sólo una visión del mundo que se recrea constantemente a partir de la práctica de sus ceremoniales, sino que se encuentra presente todo lo que se define en la actualidad como mayo. Así, aunque la lengua sea un elemento en desuso al nivel de las relaciones sociales cotidianas, permanece en el ritual como un elemento decisivo. Lo mismo se puede decir de el conjunto de costumbres mayos que en otros sectores de la vida social se encuentran en desuso o en desaparición, como la indumentaria. Además, y esto es fundamental es en la práctica de la religión donde se desenvuelve verdaderamente la vida comunitaria de los mayos, pues es el único espacio donde los mayos interactúan con los mayos sin la intromisión de los yoris. Es por

lo tanto, el espacio en el que se concentran los usos, los valores, y las tradiciones mayos. Es por ello no sólo el espacio de su cultura sino también el de su identidad.

La importancia de la religión, como referente identitario, se manifiesta no sólo en la muy abundante participación en los diferentes rituales religiosos. Se manifiesta también en que su relación con los santos es concebida como un mecanismo para solventar sus penurias. "Es la Trinidad quien nos ayuda", señalaba una mujer del Júpare, para explicar cómo su familia habían subsistido ante una situación en la que el esposo, enfermo, no había conseguido trabajo en los últimos meses. Y en efecto, aunque visto desde un ángulo distinto al de esa mujer, son las relaciones, la familia, los compadres, quienes cooperaban en gran medida para ayudar en su subsistencia.

La religión así el elemento fundamental a partir del cual los mayos actuales definen su identidad. Ante cuestionamientos de mi parte a varios sectores de mayos de Sonora y de Sinaloa acerca de que la evidente pérdida del idioma y de otros elementos que, como la indumentaria, podrían indicar que las costumbres de los mayos se encuentran en estado de extinción, señalaban que esto no sucedería a menos que se perdiera la religión. Algunos argumentaban, además, que por eso, porque querían seguir siendo mayos, no permitían la interferencia de los yoris en sus prácticas religiosas.

También encontré, respecto a lo anterior, sectores de mayos adultos, preocupados por que algunos jóvenes --adolescentes-- mostraban poco interés por la religión. Señalaban que veían con más interés la asistencia a los bailes no religiosos, y que en general mostraban rechazo a las creencias de sus padres. Incluso, al entrevistar a uno de estos jóvenes, me señaló que para él era mas importante asistir a esos bailes y hablar "la castilla", porque lo que hacían los mayos era cosa de gente inferior y a él no le gustaba ser así. Esta misma tendencia, aunque en menor grado, fue observada por mí desde mis primeros acercamientos con los yaquis. Sin embargo, a lo largo de poco más de diez años, y siguiendo de cerca el desarrollo de algunos adolescentes

que originalmente mostraban actitudes que contradecían el sentido de las tradiciones yaquis o mayos, he visto que éstos, al llegar a la edad adulta, se incorporan de nuevo a las costumbres y a las tradiciones de sus mayores. Por esta razón, tal tendencia podría ser explicada como parte de las crisis de la adolescencia.

Por otra parte, debe destacarse que entre los mayos, la pertenencia a un centro ceremonial es más importante que en el caso de los yaquis. En este caso, aunque existe una identidad mayo, generada sobre todo a partir de la participación en los rituales religiosos y en su parafernalia, es la pertenencia al centro ceremonial, lo que define las formas de solidaridad de los mayos para la realización de acciones colectivas. En este caso, pueden distinguirse acciones de dos tipos principales. Por un lado, las que se desarrollan en relación con los asuntos de la iglesia y que ya fueron destacadas en los capítulos anteriores, y por otro, las que tienen que ver con demandas de tipo político o económico. Las primeras se realizan, por lo común, en contra de la intromisión de los yoris en la administración de la iglesia o en aspectos relacionados con las prácticas religiosas; estas acciones sólo las realizan los mayos; las segundas, se presentan cuando se trata de negociar precios de garantía, cuando hay elecciones de distinta clase, --sobre todo las de diputados, alcaldes y comisariados ejidales--, cuando se trata de conseguir apoyos para la dotación de agua potable, de servicios de salud, de mantenimiento de las carreteras, etc. En este caso, los mayos, por lo general, se alían con algún sector de yoris de la comunidad y se enfrentan, o bien contra otros sectores de la misma comunidad, o bien contra sectores externos --los alcaldes, el gobernador, los encargados de las dependencias gubernamentales federales o estatales, etc.

Esta acción colectiva con los yoris, no constituye, sin embargo, una acción realizada a partir de referentes identitarios comunes, por lo menos no en lo fundamental. En efecto, aunque la adscripción a la misma comunidad entre mayos y yoris puede generar ciertos lazos de afecto, de amistad y de solidaridad dado que comparten ese referente común, se trata más bien de agrupaciones que se asemejarían más bien a las realizadas por grupos de interés. En cambio, las

que realizan los mayos adscritos a los centros ceremoniales, aunque también tienen un interés común, este se define más que por aspectos utilitarios, por la persecución de fines en los cuales está en juego el referente cultural más importante, la religión.

El elemento religioso tiene, entre los mayos, una dimensión como referente identitario muy similar a la que en los yaquis presenta el territorio. Así, del mismo modo en que en cualquier conversación con los yaquis pronto aparece algún tema relacionado con su territorio, entre los mayos surge, sin preguntar, el tema de la religión. Así, se comentan los detalles de la última fiesta y lo relativo a la preparación de la siguiente. Además, el tiempo es medido más en relación con las festividades religiosas que de acuerdo al calendario. Las fiestas, son así hitos con los que marcan los diferentes sucesos que aparecen en las diferentes conversaciones. "antes de la fiesta del Espíritu Santo", "después del Sábado de Gloria", "hace como tres fiestas grandes que..." son frases comunes. Los mayos, además, tienen un gran conocimiento acerca del calendario ritual, sólo que éste se circunscribe al que se desarrolla en los centros ceremoniales en los que se encuentran adscritos y, ocasionalmente, al de los pueblos cercanos.

Y con lo antes planteado no se trata de decir que entre los yaquis los referentes religiosos sean menos importantes como símbolos de su identidad, sino que los mayos, mas bien, sólo cuentan con ello. Existe, entre los mayos el referente territorial, pero este es mucho menos abstracto, menos preciso cuando se trata de definir. A lo sumo, aparece sólo la idea de que antes toda la región era de los mayos, pero no hay precisión ni algo que se le parezca cuando se les pregunta acerca de sus límites. En toso caso, el conocimiento del territorio mayo se refiere, en la mayoría de los casos que entrevisté, a los linderos de sus comunidades y, a lo sumo, al conocimiento, directo o por que se les ha platicado, de ciertos lugares sagrados, como lo es, en Sonora, el cerro donde se supone se realizan los encantamientos de los danzantes de pascola y de venado, aspecto que como vimos en el capítulo anterior, se encuentra ligado a la llamada "religión del monte".

Al hacer preguntas sobre su historia, los mayos se inclinaban más a señalar eventos relacionados con su religión. Así por ejemplo, muchos niños del pueblo de El Júpare se encuentran más enterados de lo que sucedió cuando en la época de la persecución religiosa unos yoris oficialistas se robaron a los santos de la iglesia y los quemaron, que otros eventos relacionados son sus luchas por el territorio. La mayor parte de los mayos de El Júpare, recuerda igualmente el lugar donde los santos fueron icinerados, y ese punto se ha convertido en un lugar de veneración.

En relación con la memoria histórica de los mayos, debo destacar, además, que en ella está presente mas bien un sentido de carencia semejante al que se expuso algunos párrafos anteriores, y una fuerte competencia con los yaquis. Me explico. Los mayos suelen recordar, a veces con mucho detalle, su participación en la Revolución. Señalan, al respecto, que en el ejército constitucionalista de Alvaro Obregón, participó una cantidad de mayos superior a la de los yaquis. Cuentan, además, que ellos eran mejores peleadores en campo abierto, y que los yaquis eran cobardes, pues sólo se enfrentaban cuando preparaban emboscadas. Así, según las opiniones de algunos mayos que entrevisté en Sonora y en Sinaloa, ellos fueron más importantes en las victorias del ejército constitucionalista que los yaquis. Sin embargo, se quejan de que por lo general, sólo se menciona a los yaquis, como si sólo ellos hubieran participado en la Revolución. También se duelen de que, al final la época de guerra, el gobierno sólo haya favorecido a los yaquis, y señalan que a los mayos no se les hizo caso.

IV. 9. Identidad étnica e identidad nacional

Una conclusión que se desprende de lo expuesto en los apartados anteriores es que los símbolos con los que los yaquis y los mayos definen sus identidades, se encuentran vinculados con un fuerte sentimiento de autonomía respecto a los yoris. La religión, en el caso de los mayos y el territorio, la vida política, la lengua y la religión entre los yaquis, son los indicadores que confirman esta afirmación. Pero esta autonomía hacia los yoris, puede también ser vista como una actitud de diferenciarse de los mexicanos. Esto se debe a que tanto para los yaquis como

para los mayos, los yoris son los mexicanos. Así, aun cuando son --y lo saben-- ciudadanos mexicanos¹⁰, existe una actitud que de cierta manera tiende a la diferenciación con respecto a sus co-ciudadanos no indios, aunque ésta es más claramente perceptible entre los yaquis. Antes que ser mexicanos, los yaquis y los mayos son yaquis o mayos, y es a sus etnias --a sus "tribus", o a sus "razas", como ellos se autodesignan-- hacia donde dirigen sus lealtades más importantes. Los mexicanos son los yoris, los que les han arrebatado parte de su territorio, quienes trataron de exterminarlos, y quienes todavía ejercen fuertes presiones sobre su autonomía política y territorial. Su integración al estado nacional mexicano no se presenta como una integración nacional, en el sentido de que entre ellos esté presente una identidad nacional mexicana. Más bien, lo común es que manejen tal identidad de manera instrumental para conseguir alguna ventaja en sus relaciones con las instituciones del estado mexicano.

En la última etapa de mi trabajo de campo entre los yaquis, me interesaba conocer más a fondo este nivel identitario, el de la percepción de su mexicanidad. Para ello, realicé entrevistas dirigidas en las cuales, destacaba con frecuencia tanto el tema de las invasiones norteamericanas a México durante el siglo pasado, como el de la pérdida del territorio norteño que pasó a manos de los angloamericanos. En tales conversaciones, además, preguntaba discretamente acerca de su posición ante virtuales invasiones extranjeras en el territorio mexicano. Ante esto, algunos de los principales comentarios que recibí fueron los de que, en principio, las tierras que perdieron no eran de los mexicanos sino de otros indios como ellos; otro tipo de opiniones giraban en torno a que era bueno que los mexicanos supieran lo que significa que les quiten su tierra, y que deberían darse cuenta de que ellos hicieron lo mismo con los yaquis, esto es, un

¹⁰. Entre los yaquis existe una doble ciudadanía. El hecho de que existan comunidades yaquis en Arizona, les confiere el derecho de cruzar la frontera entre México y Estados Unidos, sólo con la documentación de los gobernadores yaquis tradicionales que los acredite como yaquis. En el "otro lado", pueden, si quieren quedarse a residir con un estatus semejante al de los yaquis allá nacidos. Sin embargo, esto es más bien utilizado para realizar visitas ocasionales a los parientes yaquis que residen en Norteamérica. No se utiliza como estrategia para emigrar --ni siquiera temporalmente-- y conseguir trabajo. Los yaquis de Sonora manifiestan muy poco interés en residir permanentemente o en ir a trabajar al país del norte.

"pa' que vean lo que se siente". Con este mismo tipo de juicios, se mostraban indiferentes ante la posibilidad de que México fuese invadido.

Debe destacarse, por otra parte, que gran parte de los yaquis y de los mayos entrevistados, carecían de una idea clara --más bien era bastante pobre-- acerca de los límites territoriales de México y de su conformación y división geográfico-política. Algunos mencionaban, por ejemplo, a Guatemala o a Nuevo México y Texas como si también fueran parte de México, y manifestaban no saber en dónde se encontraban muchos de los principales estados del país. Su conocimiento al respecto se restringe al marco regional, y por lo general apenas si sobrepasa el de los estados limítrofes de sus estados o algunos lugares geográficos que se encuentran en algunas narraciones históricas, sobre todo las que se refieren a la participación de los yaquis y de los mayos en la Revolución Mexicana¹¹.

En sus relaciones con las instituciones gubernamentales, como el Banco de Crédito Ejidal, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, o con las administraciones de los municipios y de los gobiernos del estado, los yaquis y los mayos reclaman sus derechos como mexicanos y reclaman un tratamiento o bien no discriminatorio, o bien preferente. Esto último lo argumentan con base en su participación en la Revolución Mexicana. En entrevistas con miembros de las dos etnias, me señalaron que tenían un derecho mayor que los yoris a recibir tierra, agua, o ayuda crediticia debido a que ellos fueron quienes hicieron que la revolución triunfara. Platican que los yaquis y los mayos fueron la fuerza numérica de mayor peso y que fueron ellos quienes realmente pelearon. Este tipo de comentarios los he recibido tanto por parte de yaquis y mayos ancianos que participaron directamente en la lucha armada revolucionaria, como entre sectores más jóvenes. En estos últimos, existe una fuerte vivencia de un "nosotros

¹¹. Esto no significa que no existan individuos yaquis o mayos que tengan conocimientos más precisos no sólo de la geografía sino también de la historia mexicana, pero estos tienden a concentrarse en los sectores más escolarizados. Se trata de dar cuenta, más bien de que el desconocimiento al respecto es más bien generalizado.

peleamos" "gracias a nuestra tribu Obregón ganó", "sin nosotros los indios los yoris ricos de ahora no tendrían nada". En los entrevistados, además, la participación de los yaquis y de los mayos en la revolución es vista como algo que les dejó pocos beneficios; existe la percepción -nada subjetiva, por otro lado-- de que fueron engañados y manipulados por los yoris, y de que éstos no cumplieron las promesas con las que los engancharon en la revuelta.

En consecuencia, cuando los yaquis y los mayos dicen que son mexicanos y que deben recibir un trato sino preferente sí por lo menos semejante al de los yoris, ponen en juego el hecho de su ciudadanía actual como mexicanos y esperan, todavía, que se les pague por sus servicios.

Para Anderson (1983) la nación es una entidad imaginada a la que se deben las lealtades más importantes, en la que existe una idea de que los habitantes de ella son co-nacionales, y aunque no se conozcan nunca cara a cara se les imputa una igualdad, o subsiste una idea de comunidad semejante a la que se establece con base en lazos de parentesco o por cuestiones de ideología religiosa. De acuerdo con estas proposiciones, los yaquis y los mayos se encuentran lejos de percibirse como miembros de la nación mexicana. Se han integrado a ella debido a circunstancias ajenas, propias de los procesos de conquista, pero más allá de la ciudadanía, no se ha logrado una integración en la que se encuentre presente una autodefinición en la que se perciban como semejantes del conjunto de los mexicanos, en la que los yaquis y los mayos se consideren como individuos con intereses semejantes a los del resto de los habitantes del territorio de México, y en la que, en consecuencia, prevalezca, como lo señala Anderson, "la imagen de su comunión". Esto queda claro a partir de factores tales como el desconocimiento del territorio mexicano y de su poco interés por su defensa. Lo primero se contrasta fuertemente, en el caso de los yaquis, con el profundo saber que tienen de los límites actuales y pretéritos de su propio territorio. Se contrasta también con la noción que los mayos tienen no sólo de los límites de sus comunidades, lo que en este contexto podría ser irrelevante, sino con su sentido de ubicación del conjunto de las localidades donde existen mayos, tanto en Sonora como en

Sinaloa. Este desconocimiento, sumado a la indiferencia ante las invasiones al territorio mexicano, las pasadas y las virtuales, pone de manifiesto que tanto la identificación de los yaquis y de los mayos con la nación mexicana, como la conciencia nacionalista mexicana o su identidad nacional, pueden parecer inexistentes por su carácter tan endeble. El manejo instrumental de la identidad mexicana, es algo que se entiende en el contexto de la ciudadanía mexicana de los yaquis y de los mayos, contexto en el que ellos reclaman su participación en la lucha que dieron conjuntamente con los yoris o mexicanos y esperan obtener alguna ventaja en un medio que les es desfavorable.

Señalaba que la identidad nacional entre los yaquis y los mayos presenta un carácter más bien endeble, antes que inexistente. Los yaquis y los mayos, como hemos visto, se encuentran expuestos a una cultura masiva que ha tenido un éxito relativo en cuanto a la creación de una conciencia nacional. Esta cultura masiva se manifiesta en órdenes muy diversos, como los son la educación escolarizada --en la que se enseña la historia de México y en la que existen rituales de nacionalidad como las celebraciones de las fiestas patrias--, el radio, la televisión, el consumo de música popular mexicana, la películas del cine nacional, las políticas postrevolucionarias que se han esforzado --a veces contradictoriamente y sin una línea bien definida-- por lograr la integración nacional; se manifiesta también, incluso en ciertos símbolos que, como la Virgen de Guadalupe, no son sólo religiosos sino también --aunque extraoficialmente dado el carácter laico del estado mexicano-- son a la vez parte de la cultura masiva y a la vez emblemas de la mexicanidad.

Esta conciencia nacional mexicana, aunque es débil tanto entre los yaquis y los mayos por las razones antes expuestas, lo es menos entre los mayos que entre los yaquis. Entre estos últimos, debe recordarse que desde el siglo XIX, en la revuelta de la década de los cuarentas existió la idea, que se convirtió en consigna de lucha, de constituirse en una nación independiente, virtualmente confederada con otras etnias vecinas, como los mayos, los seris, los ópatas y los pimas. En este primer despliegue de sus reivindicaciones nacionales, utilizaron a la virgen

de Guadalupe como estandarte de lucha a la vez que se proclamaban como los herederos del trono de Moctezuma. Aunque este primer intento fue fallido, décadas más tarde, en la época previa al porfirismo, lograron consolidarse por unos años como una nación bajo el mando de Cajeme.

Tanto entre los yaquis como entre los mayos de la actualidad, algunas de las manifestaciones de solidaridad con respecto hacia los mexicanos --y en la cual, se manifiesta mínimamente su identificación con la nación-- pueden verse en su participación en las fiestas patrias, en las que los padres asisten a los desfiles escolares de sus hijos. Aunque este caso es más bien de imposición de la historia de la nación, es frecuente que se presente --como pude constatarlo en algunas comunidades yaquis y mayos-- un involucramiento afectivo con los símbolos nacionales. Esto, en el caso de los adultos, se mostraba como emoción por ver a sus hijos disfrazados de Cuahutémoc, de Zapata, de Adelitas, de insurgentes, etc. Junto a esos personajes aparecían también, en una mezcla de emblemas identitarios étnicos y nacionales, danzantes de venado o de pascola --yaquis o mayos, según el caso-- y otros símbolos en los que predominan ciertos elementos de la historia de estas etnias que rescataban los maestros de las escuelas de educación primaria y secundaria. Así, la mexicanidad aparece integrada con los elementos étnicos propios y despojada simbólicamente de los peligros de intromisión y discriminación que, en otros contextos, se mantienen separados.

Otro elemento que los yaquis y los mayos comparten en torno a su identificación con lo nacional, aunque pueda parecer un detalle nimio, tiene una importancia decisiva en cuanto a que puede verse como una manifestación de su solidaridad con lo mexicano --y con los mexicanos-- y, por ende, puede ser visto también como un rasgo de identidad mexicana. Se trata en este caso, de saber quienes son, para los yaquis y los mayos, los favoritos en las contiendas deportivas internacionales en las que participan mexicanos. Debo confesar, que este es un indicador que no tenía contemplado originalmente, cuando diseñé las estrategias a seguir para adentrarme en las cuestiones relativas a la identidad nacional de los yaquis y de los mayos. Sin embargo,

mientras llevaba a cabo una de las primeras entrevistas que realicé entre los mayos, en las que la plática giraba en torno a la virtual invasión territorial extranjera en tierras mexicanas, la televisión se encontraba encendida. Mi entrevistado se distraía con una frecuencia tal que hacía poco fluida nuestra comunicación. En la televisión estaban transmitiendo un partido de béisbol de las ligas norteamericanas, y en uno de los equipos jugaba un mexicano --está por demás decir que el jugador en cuestión no era mayo ni yaqui. Mi entrevistado mostraba un gran entusiasmo por el equipo en el que se encontraba el mexicano. Y ante mi pregunta de por qué motivo prefería que ganara, me respondió que porque allí se encontraba un mexicano. Me señaló que no le gustaban los "gringos" y que prefería que el equipo triunfador fuese el que tenía menos "güeros". Esto me motivó para que en las siguientes entrevistas que realicé tanto entre los yaquis como entre los mayos, incluyera la pregunta de quiénes eran los favoritos en las competencias internacionales. Y la respuesta unánime, en todos los casos, era que preferían que ganaran los mexicanos, además de que mostraban síntomas de frustración ante las a veces demasiado frecuentes derrotas de estos.

Tenemos, con este caso, que las contiendas deportivas internacionales, en las que aparece delimitado el origen nacional de los competidores, son elementos decisivos para rastrear la identidad nacional. Las preferencias a los equipos nacionales o a los jugadores con un origen nacional bien definido, se convierten en indicadores de formas de fraternidad y de solidaridad, de expresión de sentimientos y de la constitución de un "nosotros" nacional, en el que se involucran muchos de los elementos afectivos que caracterizan al nacionalismo. Es posible, además, que las preferencias en las contiendas internacionales pongan en juego más elementos de carácter no consciente en cuanto a la identificación nacional que los meros juicios acerca del tema solicitados ex-profeso. Esto, sin embargo, no significa que, en el caso de los yaquis y de los mayos exista una plena identificación con lo nacional-mexicano, pues al respecto también son importantes las manifestaciones que en otros contextos de interacción regionales se manifiestan -conscientemente o no-- como indicadores de la diferencia. Las contiendas deportivas son, en este caso, indicadores incompletos de la presencia de sentimientos de fraternidad nacional. No

son suficientes, precisamente porque en la propia definición los mexicanos son los no indios, los que, como ya se ha señalado, son los que entablan la relación de otredad más importante.

Los yaquis y los mayos, en la dimensión religiosa de su identidad, comparten con los mexicanos otros elementos simbólicos. No se trata de que al igual que la mayoría de los mexicanos, sus religiones se presenten formalmente como católicas, pues es precisamente en las prácticas religiosas donde en la actualidad podemos encontrar un sentido de diferenciación muy fuerte. Los símbolos rituales de los yaquis y de los mayos, son emblemas de sus propias identidades; son elementos que no sólo son rituales religiosos: son también los rituales en los que festejan y ostentan sus propias identidades yaquis o mayos, dado que en ellos intervienen con mayor claridad los elementos que funcionan como emblemas de diferenciación respecto a los mexicanos, a los yoris. Así, en sus ritos religiosos se hacen presentes las formas singulares de su elaboración del catolicismo, y ello se puede apreciar en las características de sus ceremonias, en las que existen orientaciones yaquis y mayos bien definidas distintas y contrapuestas a las formas de catolicismo urbano y rural no indio.

Sin embargo, tanto los yaquis como los mayos rinden culto a uno de los principales símbolos de la mexicanidad: la virgen de Guadalupe. Además de los festejos rituales que le ofrecen, algunos sectores de yaquis y de mayos han participado en peregrinaciones a la ciudad de México, a la basílica de Guadalupe. Y entre quienes no lo han hecho, manifiestan su deseo por realizar ese viaje y con ello pagar una manda. Pero la creencia en la guadalupana no sería un símbolo de identidad nacional, pues podría verse como un fenómeno integrado al conjunto de sus prácticas religiosas en las que, no obstante la existencia de una simbología católica --y mexicana, en este caso-- existe una elaboración particular y distintiva en lo que respecta a la percepción y ostentación de sus identidades. Empero, en el pueblo mayo de El Júpare pude observar que, a partir de las celebraciones a la virgen de Guadalupe, se manifestaba un hecho con características muy distintas al resto de las prácticas rituales de los mayos y de los yaquis.

En El Júpate, las celebraciones a la virgen de Guadalupe comenzaban los cuarenta días anteriores al 12 de diciembre. Un comité de la iglesia, conformado por mujeres mayos y yoris, designaba el recorrido diario de la imagen de la guadalupana para que ésta fuese velada en distintas casas yoris y yoremes. Sin embargo, de tres años a la fecha, a los cuarenta días previos se han agregado quince más, dada la solicitud de familias que han mostrado interés por velar la imagen. Las velaciones a la Guadalupe se realizan mediante un pequeño ceremonial en que el primer día, sacan a su imagen de la iglesia para llevarla a la casa donde se realizará la primera velación. Desde su momento de salida hasta el de llegada, la transportación --por uno de los miembros de la familia-- se acompaña de cohetes. Al llegar a la casa, se coloca en un altar previamente preparado, y el maestro rezador dirige las oraciones que consisten en un Rosario. Al final, de acuerdo con las posibilidades de la familia, se ofrece a todos los participantes o bien sólo champurrado¹² y galletas, o bien pozole o menudo¹³. Al día siguiente, la imagen de la virgen se traslada a la casa correspondiente con un ritual semejante al descrito.

Para asistir a las velaciones, no se requiere de invitación previa, a lo sumo se avisa que en tal día la velación la hará tal familia. Lo importante de estas velaciones es que a ellas concurren, igualmente, yoris y yoremes y que se realizan sin hacer distinción del origen étnico. Al final de la época de las velaciones, el 11 de noviembre --la víspera-- se realizan los actos en la iglesia y fuera de ella. Hay procesiones, castillo, cohetes, rezos, etc, en los que participan por igual yoris y yoremes. Y ni en la conformación de las procesiones ni en la ubicación de los individuos dentro de la iglesia se presenta un orden en el que se sancione el origen étnico.

¹². El champurrado es atole hecho a base de azúcar, harina tostada de trigo o de maíz y canela. Puede prepararse, opcionalmente, con agua o leche y agregarse chocolate.

¹³. A diferencia de otras ocasiones rituales exclusivamente mayos, no se ofrece guacabaqui, un caldo de carne, hueso y verduras. El pozole y el menudo son comidas regionales que se utilizan indistintamente por los yoris y por los yoremes.

Las celebraciones a la virgen de Guadalupe constituyen, así, un ritual en el que, a diferencia de los restantes, no existe una separación entre los yoris y los mayos. Más bien, por la forma en que se organiza y se lleva a cabo su desempeño, constituye un ritual en el que los yoris y los yoremes del júpare se hermanan ante un símbolo de unidad nacional. Al respecto, cabe destacar que una anciana del mismo pueblo, cuando vio una bandera mexicana izada en la escuela el 20 de noviembre, comentó que se trataba de la bandera de la virgen de Guadalupe.

Lo antes expuesto, no obstante, no es una práctica común entre los yaquis. Estos integran las celebraciones a la virgen de Guadalupe de acuerdo con la estructura común en todas sus ceremonias religiosas en las que los yoris no participan directamente. En el resto de los pueblos mayos, en cambio, se me informó que las celebraciones tienen una forma semejante a la descrita para El Júpare, aunque no tuve oportunidad de constatarlo directamente.

Lo que interesa destacar con lo anterior, es que a pesar de que tanto para los yaquis como para los mayos, los yoris son los mexicanos, y no comparten con ellos una misma pertenencia, existen eventos deportivos en los que se manifiesta cierto grado de solidaridad y de fraternidad de tipo nacionalista, y que, por lo menos entre los mayos, además, existen símbolos religiosos en los que, antes que delimitar las fronteras de identidades distintas, tienden a que estas se desdibujen.

No obstante, las manifestaciones antes señaladas son, desde mi perspectiva, aunque significativas, muy endebles como indicadores de una identidad nacional. Lo más importante, al respecto, es el sentido de separación y de autodefinición, de los yoris y de los yoremes, como miembros de categorías distintas, lo cual tiende a ser reforzado cotidianamente no sólo en la vida ritual, sino también en las distintas prácticas sociales, económicas políticas y culturales.

IV. 10. Persistencia cultural

Si hubiera que destacarse el proyecto último, el objetivo común que une a los miembros de la etnia yaqui o de la mayo es el de su continuidad en el tiempo y en el espacio, esto es, el de su persistencia. Este proyecto, aunque no siempre es asumido conscientemente, se halla presente en las diversas actividades cotidianas con las que se propician las relaciones interpersonales en los niveles domésticos, comunitarios y extracomunitarios. Puede decirse que la persistencia de una colectividad es la defensa de la identidad que los individuos adscritos a ella adquieren "y comparten con otros desde su nacimiento por el hecho (fortuito) de haber nacido en una familia, en un lugar y en un tiempo determinados" (Isaacs, 1975:38); es la resistencia al abandono de todos los atributos que dan al individuo un sentido de que se pertenece a una familia y a una colectividad en la que es un igual y donde no está solo. Es el resguardo de las cosas que se ven, se oyen y se huelen, de las texturas, de los sabores y, en fin, del conjunto de símbolos y de prácticas que se aprenden desde la niñez y que por ello se mezclan con sentimientos, con afectos y con emociones. La persistencia es así, un resultado del involucramiento afectivo de los individuos con el grupo al que se pertenece, el que les confiere una manera de ver el mundo y de ubicarse en él y de saber que son semejantes de unos y diferentes de otros, la percepción de que dentro de él tienen asignado un lugar físico e histórico.

La persistencia es consecuencia de un proyecto en el que lo que se defiende es la identidad de los individuos hacia la comunidad de referencia; pero el proceso de persistir es una acción que se realiza social y colectivamente. Quienes la realizan no son los individuos aislados. La persistencia de un grupo es resultado de su esfuerzo como colectividad. Así, analizar el proceso de persistencia implica concebir a quien realiza esta acción como un *actor colectivo* que se *objetiva* en tanto entidad social constituida con base en atributos espaciales y temporales (física y socialmente); y como un *sujeto* pues actúa consciente y deliberadamente en relación con un esquema de referencia y con percepciones compatibles con su ubicación espacio temporal (Holzner 1978).

El estudio de la identidad permite abordar el esquema de referencia y las percepciones del sujeto social colectivo. Se trata en este caso de una identidad colectiva que se vincula con las acciones del sujeto. En este sentido, Holzner señala que se requiere de la presencia de una identidad colectiva, de un <<nosotros>> en el cual reconocerse para dar consistencia y continuidad a la acción y para calcular sus costos y sus beneficios. Así, las nociones de persistencia e identidad se encuentran íntimamente vinculadas, pues algunas de las características más importantes que dan contenido a la segunda son el reconocimiento de necesidades comunes, la creación de espacios propios, las estrategias de sobrevivencia grupal, la percepción amplia del contexto, la percepción del cambio, la identificación de lo propio y de lo ajeno (el otro), la realidad concebida como un espacio susceptible de redefinirse, etc. La persistencia es entonces no sólo una consecuencia de la identidad, sino una de sus principales características.

IV. 11. Persistencia cultural y cambio de identidad

El concepto de persistencia cultural ha sido trabajado con gran solvencia por Spicer (1971), quien ha creado un modelo para explicarlo tomando como punto de partida el sistema de identidad. Su modelo, en el que privilegia los factores subjetivos, le ha permitido realizar una excelente caracterización de los yaquis (Spicer 1980) como uno de los ejemplos más claros y contundentes de lo que denomina "pueblos persistentes" (*persistent peoples*).

Spicer considera que los sistemas colectivos de identidad pueden ser vistos como los mecanismos que permiten acumular y organizar la existencia de un pueblo, pues constituyen el conjunto de creencias comunes a una colectividad que se cristalizan en símbolos de identidad colectiva. El significado de estos símbolos se relaciona con el territorio, con la estructura política y con eventos afortunados o desafortunados de la historia de la colectividad. Además, son altamente valorados pues remiten a creencias y a sentimientos, por lo que existe, como rasgo fundamental, un fuerte involucramiento de los individuos con los símbolos de sus sistemas de identidad. Así, para Spicer el concepto de sistemas de identidad hace alusión a elementos simbólicos: permite que se asuma la dimensión histórica de los símbolos, cuyo significado se

basa en la creencia de que la experiencia se comparte con y a través de varias generaciones de ancestros. Así, el concepto de identidad colectiva le permite analizar las motivaciones personales de los individuos, cuya fuente es la imagen acumulada que la gente tiene de sí misma, en cuanto individuos comprometidos con eventos históricos que son enfatizados por los símbolos ¹⁴.

Se trata de pueblos que poseen *sistemas persistentes de identidad*; y una de las características fundamentales de estos sistemas es que no remiten a la historia objetiva. En ellos, la historia interesa más bien en cuanto a lo que la gente cree que sucedió, es decir, en su significado subjetivo.

Spicer proporciona elementos de gran relevancia para abordar la problemática de la persistencia cultural. Al caracterizar el sistema persistente de identidad, enfatiza, sobre todo, aspectos de carácter subjetivo; éstos dependen de las percepciones de los individuos. Los elementos que conforman los sistemas persistentes de identidad, son símbolos altamente valorados por sus miembros. Spicer explica tal valoración en tanto que aparecen en contextos que denomina "procesos de oposición", esto es, de enfrentamiento entre dos pueblos culturalmente distintos, uno de los cuales es dominante, pues controla alguna forma de aparato estatal. Este tipo de enfrentamientos tiene que ver con intentos de asimilación o de exterminio por parte de la sociedad dominante y a veces pueden ocasionar formas de guerra abierta. Los

¹⁴. Con los elementos anteriores, Spicer explica la permanencia continua de ciertos *pueblos* que tienen como características las siguientes:

- han sobrevivido como entidades diferenciadas a pesar de haber sido sometidos a distintas formas de opresión estatal.
- han presentado una resistencia exitosa a las pretensiones de asimilación.
- las diferencias con respecto a quienes han pretendido estimularlas han sido generadas por ambas partes.
- no han controlado por mucho tiempo organizaciones políticas que subordinen a otros pueblos, y la mayoría de ellos nunca han tenido la dirección de una organización política estatal.

procesos de oposición son así la base para que los referentes simbólicos que marcan las diferencias entre los pueblos en pugna sean fuertemente reforzados por ambas partes.

Otra manera de abordar la persistencia es desde el cambio de identidad. Horowitz (1975), plantea que este hecho es provocado por cierto tipo de estímulos que afectan la percepción de sí mismo y del otro. Tales estímulos dependen, en este caso, de la manera en que en cada contexto las diferencias (tanto las propias como las de los otros) son percibidas y juzgadas valorativamente. Para abordar el problema de la no persistencia, es decir, del cambio de identidad, Horowitz se propone desentrañar cuáles son los elementos que intervienen en la percepción de las similitudes y las diferencias. Para ello usa la distinción entre *indicios de identidad* y *criterios de identidad*. Los primeros son indicadores operacionales de la identidad (color, fisonomía, vestimenta, etc.); con ellos puede detectarse la membrecía pues son evidencia de una identidad. Los criterios, en cambio, dan origen a los juicios de igualdad o de diferencia por los que se determina cuáles son los indicios o símbolos más relevantes para marcar las diferencias o las similitudes.

Los criterios de identidad no siempre resultan ser enteramente racionales o pragmáticos. Se relacionan mas bien con escalas de valor con las que se juzga tanto la propia identidad como la de los otros. En sus extremos aparecen los elementos usados como puntos de referencia para establecer los juicios de similitud o diferencia, de compatibilidad o de incompatibilidad.

Un problema central, que según Horowitz queda irresuelto, es si los cambios en las escalas de valor --y por ende, de percepción--, pueden provocar el rechazo de la identidad previa y la aceptación de una distinta, ¿que tipo de experiencias son necesarias para que tales cambios ocurran? La pertinencia de la pregunta se funda en que esas escalas, al resultar de la socialización de los individuos, son elementos fuertemente arraigados y difíciles de abandonar.

Para adentrarse en el problema antes planteado, Horowitz toma como punto de partida algunos elementos provenientes de la teoría de la opinión social. Así destaca que las escalas de valor --como ocurre con las opiniones-- tienden a cambiar dirigiéndose hacia los valores premiados dentro de una serie jerarquizada. En consecuencia, señala que es razonable suponer que los grupos étnicos con mayor prestigio pueden funcionar como magnetos para la incorporación.

El planteamiento de Horowitz proporciona herramientas conceptuales para el análisis de los cambios de identidad. Sin embargo, como veremos en el caso de los mayos, no resulta suficiente. Si el cambio de identidad fuera producto del rechazo de las escalas de valor propias y de la aceptación de las escalas de los grupos mas prestigiosos, los mayos se caracterizarían actualmente por encontrarse en un proceso en el que los cambios de identidad predominarían. Al respecto, el problema que me parece irresuelto en Horowitz es el de cómo se define el prestigio. Así, por un lado, la definición del prestigio desde dentro o desde fuera de la etnia se relaciona con la fuerza de ésta dentro de la estructura vigente de relaciones interétnicas. Se vincula también con los rasgos de organización de la etnia, y ambos aspectos repercuten en la fortaleza o debilidad de sus fronteras étnicas¹⁵. Esquemáticamente puede decirse que una organización débil, como las poblaciones étnicas, posee poca fuerza competitiva; sus miembros se hallan en desventaja en la lucha por la asignación de recursos. Bajo estas condiciones, la definición externa del prestigio es, con frecuencia, una forma de discriminación étnica que afecta la calidad de vida de quienes la padecen. Así, *una posibilidad* es aceptar una escala de valores ajena y ocultar o valorar negativamente el conjunto de indicadores de la propia identidad, y la consiguiente atracción hacia el sistema identitario de mayor prestigio. *Otra posibilidad*, es que no se rechace la totalidad de los símbolos que conforman el sistema identitario, sino solamente aquéllos que, en los contextos de interacción donde existe discriminación, sean percibidos como indicadores de la identidad discriminada.

¹⁵. Ver nota...bantón.

IV. 12. Las formas de persistencia cultural de los yaquis

Los yaquis poseen, de acuerdo con la denominación de Spicer, un sistema de identidad persistente. Pero tal persistencia no puede explicarse, desde mi punto de vista, solamente con base en los elementos con los cuales Spicer la ha definido. Al sobreemfatizar las percepciones y la subjetividad, queda indeterminada la influencia del contexto objetivo de relaciones y de organización que puede afectar las percepciones. Para complementar el esquema de Spicer es preciso destacar que las características objetivas en las que se desarrolla la etnia yaqui influyen en la manera en que valoran los elementos que integran su sistema de identidad. En consecuencia, es correcto señalar que su sistema de identidad es y ha sido un mecanismo que les ha permitido diferenciarse y organizar y acumular sus experiencias históricas. Así, lo importante para los yaquis, lo que destacan, no son los hechos o acontecimientos tal y como ocurrieron realmente; lo que ellos cuentan y conservan en su memoria es el sentido de sus luchas por conservar su tierra y su autonomía, su rencor hacia el yori que ha tratado de despojarlos, la continuidad de sus ceremonias religiosas aún en los tiempos más álgidos de sus guerras, sus facultades para haberse mantenido distintos e independientes.

Es cierto, también, que los yaquis desde el momento de nacer se involucran afectivamente con los elementos que sus padres y las personas que los rodean tienen en alta estima. El amor por su tierra y por su río, el conocimiento exacto de los límites territoriales, las creencias, las mandas o promesas a los santos, la veneración y respeto con que se conducen sus rituales, etc, los dotan de un sentido de pertenencia y de estar en un mundo propio que adquieren desde la primera infancia y que se refuerza constantemente a lo largo de su vida.

Finalmente, además, Spicer acierta cuando señala que la persistencia de su sistema de identidad no puede explicarse sin tomar en cuenta la importancia crucial de los procesos de oposición --la lucha secular de los yaquis en contra de los yoris. En la conservación, creación y recreación de los símbolos de su identidad está presente la imagen que tienen del yori, el

"otro" que ha pretendido estimularlas, despojarlos o exterminarlos y de quien más interesa diferenciarse.

Sin embargo, hay que tomar en consideración que en la actualidad los yaquis obtienen beneficios por el mantenimiento de su membrecía. En el contexto social y económico regional, ser yaqui implica tener acceso a los recursos --codiciados por otros-- de un territorio en el que poseen gran autonomía. Así, la alta estima que otorgan a sus símbolos de identidad no puede desligarse de que su mantenimiento repercute favorablemente en sus condiciones de vida. Es en este aspecto, precisamente, donde me parece que las actuales condiciones objetivas de la etnia yaqui influyen su percepción de sí mismos y posibilitan la valoración positiva hacia los referentes de su sistema de identidad.

Los yaquis han logrado dar a su etnia una forma de organización grupal que regula tanto las relaciones al exterior como el comportamiento de sus miembros. Esta organización puede, y lo ha hecho en algunos casos, despojar a algunos yaquis de su membrecía cuando no cumplen con las obligaciones que todo yaqui debe tener. El mantenimiento y la persistencia de su sistema de identidad no pueden ser explicados cabalmente si, además de los aspectos señalados por Spicer, no se recurre a esta regulación interna. Para que un individuo sea definido por otros yaquis como uno de ellos, es preciso que haya participado en alguno de los roles o en las actividades del sistema de cargos. La amenaza de despojo territorial todavía es sentida por los yaquis, pues son objeto de constantes invasiones de ganaderos y de campesinos sin tierra, todos yorís, además de que todavía existe indefinición en sus linderos. Así mismo, de su autonomía política depende el manejo de sus recursos. Conscientes del riesgo de perder estos dos preciados bienes si no existiera participación colectiva, los yaquis la refuerzan. Esto lo hacen al castigar --con la pérdida de derechos sobre el usufructo de la tierra o negando el permiso para que desarrollen alguna actividad productiva utilizando recursos comunales-- a quienes se niegan, sin motivo justificado, a participar en los cargos y actividades políticas o religiosas.

El ejemplo anterior demuestra que el interés colectivo, coexiste con el interés individual para el mantenimiento del sistema tradicional de cargos. Este interés, se concreta con la participación de todos los miembros del grupo yaqui en las diversas ceremonias políticas y religiosas que involucran a la colectividad. En ellas, están presentes, las creencias y una visión del mundo, los símbolos políticos y religiosos, la música, las danzas, la culinaria, las reglas de comportamiento, y en fin, el conjunto de emblemas que conforman el sistema de identidad de los yaquis. Es lo que los niños aprenden desde pequeños, pues asisten a las diversas ceremonias desde que son recién nacidos, ya sea acompañando a sus padres o bien por que deben "pagar una manda" que fue prometida desde antes de llegar al mundo. Así, no es sólo el temor al castigo lo que promueve el involucramiento afectivo de los yaquis con el conjunto de símbolos de su sistema de identidad; tampoco, éste se explica únicamente por los procesos de oposición, pues ambos aspectos se condicionan de manera recíproca.

Así, y de acuerdo con las proposiciones de Horowitz, en el caso de los yaquis existen muy pocas posibilidades para el cambio de identidad. Los yaquis se encuentran en una situación tal que tienen la capacidad de resistir, por lo menos en el contexto de sus interacciones inmediatas, a las escalas de prestigio social que, vinculadas con su ubicación en el sistema de clases y de estratificación regional y nacional, tienden hacia la discriminación de los indio. Las escalas de valor con las cuales los yaquis se perciben, no son, en este caso, las que provienen de la sociedad externa a ellos. Más bien, como lo hemos repetido, ellos miden el prestigio con base en sus propios sistemas de valor. En todo esto, resulta fundamental el hecho de que los yaquis se posean su territorio en propiedad comunal y que se hayan consolidado como un grupo étnico en sentido estricto, es decir, que posean una organización centralizada que les permite hacer que el interés colectivo coincida con el individual. Por esta razón, los yaquis, por lo menos los que viven dentro de su territorio tradicional muestran nulo interés por dejar de ser yaquis, por ocultar su identidad o por transformar o abandonar los rasgos con los que simbólicamente se han distinguido de los mayos o de los yoris de acuerdo con patrones exógenos.

La persistencia de los yaquis como entidad étnica, no está, sin embargo, determinada únicamente por los factores de costo-beneficio que se han señalado actualmente. Si pretendiésemos explicar esto únicamente por con base en elementos de este tipo, resultaría muy difícil explicar el porqué de su persistencia cuando, todavía hasta la década de los veinte de este siglo, tuvieron que enfrentar condiciones sumamente adversas. No Creo que al respecto haya respuestas únicas, sin embargo, en su persistencia son tan importantes los factores que señala Spicer en torno a la consolidación de una cultura propia, de oposición, como lo son las características que se han señalado en lo que respecta tanto a la existencia de un fuerte nivel organizativo, presente incluso desde antes de su contacto con los españoles, como en cuanto a su propio ethos no individualista, militarizado y en el que se privilegia, ante todo, la obediencia. El sentido de autonomía, presente a lo largo de su historia conocida, no fué refozado sólo por cuestiones del tipo de las valoraciones de una membresía en relación con el cálculo de su costo o beneficio. El apego a su cultura y a su tradición, el amor por su territorio, son los elementos que han estado detrás de su resistencia y que han dado forma a su persistencia étnica. Pero ello, en combinación con las características propias de su orientación cultural y del resguardo que siempre les ha significado su nivel organizativo.

En la actualidad, el hecho de que la membresía yaqui sea, además, un factor que repercute en los beneficios de los yaquis, es un hecho que, ciertamente confiere la cultura y a la etnia yaqui una mayor viabilidad. Son elementos decisivos en cuanto a sus actuales formas de persistencia, pero, como se ha demostrado con su historia, no son los únicos.

IV. 13. Las formas de persistencia cultural de los mayos

Los mayos han persistido y su población actual es tal vez la más numerosa de las etnias indias del noroeste de México. Pero hoy en día, sin territorio propio, con una gran dispersión territorial, sin un control autónomo ni centralizado de su vida política y sujetos a una dinámica de fuerte discriminación étnica que repercute en su vida económica, los mayos deben enfrentarse

a un medio desfavorable no sólo para asegurar su persistencia cultural, sino principalmente, para solventar su supervivencia biológica.

Estos son los condicionantes objetivos, el contexto en el que se generan los estímulos que afectan la manera en que los mayos se perciben a sí mismos y a los otros con quienes interactúan. El conjunto de creencias comunes que se cristalizan en símbolos de identidad colectiva, en el caso de los mayos, es influido por este contexto. Así, muchos de los elementos que hasta hace poco eran apreciados como símbolos de identidad y que eran motivo de fuertes lazos afectivos, son ahora objeto de una valoración negativa. En consecuencia, aunque la etnia mayo ha sobrevivido y aunque no está presente la amenaza de su desaparición inmediata como entidad cultural y étnicamente diferenciada de la población no india de la región, existe una tendencia marcada hacia los cambios de identidad individual. Pero esta tendencia, no afecta al conjunto de la población mayo. Se hace presente sólo en algunos sectores que han tenido que emigrar, por diversos motivos, de sus comunidades de origen y establecerse de manera definitiva en las ciudades cercanas a la región; allí, tanto ellos como sus hijos terminan asimilándose a una cultura urbana no india. Este es el caso de los individuos que pudieron adquirir un adiestramiento laboral mediante la educación escolarizada y de algunos que son expulsados de la región por falta de oportunidades de trabajo.

El caso de la lengua resulta dramático pues se encuentra en un franco proceso de extinción. Al respecto, estratificando a la población mayo por edad, puede notarse como tendencia general lo siguiente: entre los individuos mayores de sesenta años, aunque en su mayoría son bilingües del mayo y del castellano, existen todavía quienes únicamente hablan el mayo; entre los de treinta a los sesenta, son bilingües; entre los quince y los treinta son monolingües del español, aunque entienden el mayo. Finalmente, los menores de quince años, únicamente hablan español y, a lo sumo, conocen un conjunto muy reducido de palabras del mayo.

Sin embargo, el desuso cada vez más generalizado de muchos de los emblemas tradicionales de la identidad mayo no significa necesariamente la desaparición de la etnia mayo. Significa, mas bien, que tanto la cultura como el sistema de identidad se encuentran en un proceso de recomposición; este proceso es la consecuencia obligada de las rápidas y recientes transformaciones que han ocurrido en la región mayo. Con el desarrollo de la moderna agricultura capitalista han desaparecido algunas de las formas de trabajo y de cooperación basadas principalmente en el apoyo familiar y comunitario; se ha introducido una economía de mercado que ha dejado atrás los patrones de cultivo tradicionales. Ante esto, aún los mayos que poseen tierra como pequeños propietarios, comuneros o jornaleros --y que son minoría-- se ven en la necesidad de adaptarse a las exigencias de las nuevas formas de cultivo; tienen que enfrentarse a las instituciones oficiales para obtener créditos y asesorías y conocer, además, las leyes y reglamentos que repercuten en sus actividades. Quienes no poseen tierra, se han tenido que integrar a relaciones de trabajo asalariado, como jornaleros o como empleados en el área de servicios. Todo esto significa, en consecuencia, que se han tenido que enfrentar, desde una posición desventajosa, a un sistema de valores en el que los rasgos étnicos mayos se encuentran en las escalas jerárquicas más bajas. Y este enfrentamiento ha provocado que, en la gran mayoría de los casos, los mayos internalicen la ideología de discriminación. La reacción ante esto es, como se señaló antes, no solamente la generación de procesos individuales de cambios de identidad, sino, fundamentalmente, el de una recomposición del sistema tradicional de valores y símbolos de la cultura y de la identidad mayo.

En este proceso de recomposición, lo que va quedando en desuso son los elementos que repercuten directamente y de forma negativa en las interacciones de los mayos con los yoris. Se trata, fundamentalmente de aspectos que son percibidos por los mismos mayos, o bien como reveladores de una identidad que tiende a ocultarse para evitar la discriminación --por ejemplo la indumentaria--, o bien, además, como rasgos que acentúan su carencia de aptitudes para manejarse en tales interacciones. Este último es el caso de la lengua. Así, en el sistema de valores que los mayos han internalizado, hablar el idioma tradicional es percibido como una

evidencia de atraso y de incompetencia para desempeñarse correctamente en un sistema de interacciones controlado por quienes hablan "la castilla" --como denominan al idioma español. En consecuencia, la lengua se ha convertido en uno de los puntos de referencia más importantes para establecer las diferencias que son percibidas como carencias ante los yoris. Así se explica que los padres de familia se nieguen, no solamente a enseñarla a sus hijos, sino a utilizarla ellos mismos en el interior de sus hogares.

Pero en la recomposición del sistema de identidad mayo han permanecido con gran fuerza ciertos elementos que son los que actualmente la definen. Ya no se puede decir que ser mayo signifique hablar la lengua nativa, ni vestirse a la usanza tradicional. En la actualidad, ser mayo significa, básicamente, estar inmerso y participar en un sistema de creencias religiosas. Estas, por un lado, proporcionan no solamente asideros existenciales que además permiten pedir ayuda a fuerzas sobrenaturales para sobrevivir en situaciones que con mucha frecuencia son de extrema pobreza. También actúan a favor de que se desarrollen una gran cantidad de mecanismos de ayuda mutua con lo cual pueden solventar muchas carencias económicas. Por otro lado, y fundamentalmente, el sistema de creencias y prácticas religiosas se desarrolla en contextos donde los yoris aún no han logrado tener el control. Es aquí donde el sistema tradicional de gobierno y de cargos es todavía efectivo. En las diferentes prácticas religiosas, tanto las relacionadas con los ciclos de vida individuales como las que se desarrollan de acuerdo con el calendario festivo anual, están presentes los símbolos y los emblemas de la identidad mayo: el sistema religioso, la mitología, la música, la danza, la culinaria y en fin, todo lo que un mayo percibe como propio; lo que se hace y lo que se siente; lo que se ve, se huele y se come; lo que se permite y lo que se prohíbe. El habla de la lengua mayo, incluso, permanece dentro del ritual.

Una consecuencia de lo anterior es que, como hemos visto, el criterio básico para definir actualmente la identidad mayo es la participación en el sistema de creencias y prácticas religiosas; una vez que se ha nacido en una familia mayo, asumir tal sistema como propio es entonces el criterio de identidad fundamental.

En las características de recomposición del sistema de identidad mayo está presente, el problema señalado por Horowitz acerca de la definición del prestigio. Estom, en este caso, se presenta en un contexto donde predomina la competencia interétnica por los recursos disponibles. Su control por uno de los grupos en contienda no siempre implica únicamente la definición de las formas en que tales recursos son asignados y distribuidos, sino también de las características que los individuos deben poseer para lograr de una asignación más favorable o ventajosa. Y como hemos visto, son los yoris quienes definen no sólo el prestigio, sino, que, fundamentalmente, han logrado imponer su escala de valores porque tienen a su disposición el poder político y económico. Con esto, los yoris ejercen un fuerte control sobre las posibilidades de subsistencia --incluso física-- de los mayos.

En este contexto, puede suceder --como es un hecho-- que la definición interna del prestigio, basada en el sistema de valores de la propia tradición, se vea alterada por el marco de relaciones en el que se establece la competencia regional. Las características sancionadas positivamente por quienes detentan el control de los recursos se convierten en los puntos de referencia para la escala de valores con la que se juzgarán los elementos que conforman el sistema de identidad. Empero, aunque son los yoris quienes han logrado el control de los recursos y definir una escala de valores y de prestigio que ha sido internalizada por los mayos, esto no ha logrado afectar al conjunto de su cultura. Debe recordarse, al respecto, que esto solamente ha tenido repercusión en las manifestaciones de la cultura mayo que han aparecido como símbolos de su identidad, los elementos que han tenido una mayor visibilidad en sus interacciones con los yoris. La cultura y los símbolos identitarios vinculados al sistema de creencias y prácticas religiosas se han mantenido fuera del ámbito de esas interacciones. Está aquí el resguardo de la identidad mayo y de su persistencia.

De no ser por ello, probablemente, las tendencias al cambio de identidad afectarían a la gran mayoría de los mayos. Empero, tales tendencias no son predominantes precisamente no sólo porque la escala con la que se mide el prestigio no ha logrado penetrar en este sistema, sino

porque, en consecuencia no ha afectado a la totalidad de su cultura tradicional. El ethos mayo, el sistema de valores, y la cosmovisión presentan todavía, a pesar de la intromisión de la cultura yori nacional y regional, un alto grado de permanencia entre los mayos.

Los mayos no encajan directamente en la categoría de pueblos persistentes que ha desarrollado Spicer, por la razón de que, aunque desde fuera se les ha objetivado como un pueblo --es decir, como una entidad social cohesionada internamente-- no han logrado desarrollarse como tal. En este caso, como lo hemos visto a lo largo de la investigación, se trata más bien de entidades que, aún cuando son definidas como mayos, y como tales presentan características objetivas y subjetivas referentes a su adscripción categorial, han sido más bien, desde la conquista española, comunidades inconexas entre sí a nivel político. Aún cuando entre ellos hay intercambios rituales y cuando poseen elementos que nos hacen suponer que se trata de una misma cultura en relación con el sistema de valores, con el ethos y con la cosmovisión, y aún cuando con base en ellos exista entre los mayos la percepción de que constituyen una comunidad, la carencia del nivel organizativo ha sido un factor decisivo en la conformación de sus actuales características. Esta carencia les ha imposibilitado una respuesta conjunta y los ha dejado en un nivel de defensa que apenas sobrepasa a la comunidad y a los elementos religiosos vinculados con ella.

Los mayos, en tales condiciones, se han desarrollado bajo circunstancias completamente desfavorables. Así, ha sido la práctica de su religión lo que les ha permitido persistir, no sólo en la actualidad, sino también durante las épocas anteriores. Restringidos a un nivel comunitario en el que se encontraban expuestos a la intromisión de los yoris en los territorios vecinos que les fueron arrebatados, la práctica religiosa común significaba el elemento unificador a partir del cual los mayos podían reproducir sus relaciones sociales y su cultura. En la actualidad, cuando los procesos de desarrollo económico que se han internado en el hábitat de los mayos, cuando la modernización ha cambiado radicalmente el modo de vida de relativa autosubsistencia para incorporarlos, como ejidatarios, pequeños propietarios o como jornaleros y trabajadores del

área de servicios a la producción agrícola regional, la práctica de la religión sigue siendo el elemento básico para su persistencia como miembros de entidades étnica y culturalmente diferenciadas.

Conclusiones generales

Lo expuesto en este trabajo permite comprender por qué el estudio de la identidad de los yaquis y de los mayos ocupa un lugar privilegiado para la comprensión de los procesos que han desembocado en sus formas actuales de persistencia étnica y cultural.

Trabajar a partir de la problemática de la identidad obliga a enfocarse en aspectos de la realidad que por lo común han sido descuidados en diversos estudios de tipo estructuralista¹; es colocarse en una perspectiva *desde dentro* y explorar en las percepciones y en las motivaciones de actores sociales colectivos (en este caso las etnias yaqui y mayo) concebidos como sujetos. Sin embargo, hemos visto que en los fenómenos de identidad y de persistencia está presente una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Las formas de percepción influyen, por ejemplo, en condiciones objetivas como las formas de desarrollo de los yaquis y de los mayos, o sus características organizativas. Los sujetos sociales colectivos, cuando se constituyen como

¹. Con esto no me refiero únicamente al estructuralismo antropológico, cuyo representante es Lévi Strauss, ni al de sus seguidores marxistas. Me refiero, básicamente, al conjunto de perspectivas teóricas que en las ciencias sociales enfatizan la estructura social, la cultura y dejan al individuo a expensas de las determinaciones de esas estructuras.

tales, tienen la capacidad de actuar sobre su entorno y virtualmente transformarlo o modificarlo en relación con la percepción común de ciertas necesidades. Sin embargo, las condiciones objetivas son, a la vez, una fuente de la cual provienen cambios y transformaciones en la cultura y en el sistema de identidad, pues afectan la percepción de sí mismos y de los otros e inciden en la forma en que valoran sus diferencias étnicas y culturales.

Sin embargo, aunque se haya destacado el componente subjetivo, no debe olvidarse que la identidad se encuentra condicionada por factores objetivos. Esto es, tanto el desarrollo histórico como el contexto social en el que se inscriben los sujetos imponen restricciones a sus maneras de percibir y de actuar. Por esta razón, en este trabajo se ha indagado en las repercusiones de los procesos históricos que han caracterizado el desenvolvimiento de los yaquis y los mayos. Así, entendemos que el estudio de la identidad por sí mismo, en el que sólo se dé cuenta las formas y características de la percepción, sin hacer referencia al marco histórico en el que, al menos desde la llegada de los españoles se han desarrollado los yaquis y los mayos, resulta insuficiente. En su historia, esto es, en el desarrollo de los procesos que dieron lugar a las características actuales de los yaquis y de los mayos, hemos encontrado, las formas y los mecanismos por medio de los cuales, ante el mismo tipo de embates de conquista, colonización, despojo territorial, exterminio y asimilación, han resistido de una manera diferenciada, y con consecuencias muy distintas.

Al respecto, al constatar las respuestas diferenciadas de los yaquis y de los mayos --lo que produjo, así mismo, condiciones actuales en cuanto a la organización política y a su propiedad territorial--, cabe plantear más que una respuesta contundente sobre el por qué de tales diferencias, una hipótesis. Aunque los fuentes no son explícitas al respecto, el comportamiento militar de los yaquis, hace pensar que, a diferencia de los mayos, poseían ya, por lo menos para la época inmediata anterior a la conquista, una forma de organización política en la cual se encontraban agrupadas y cohesionadas las distintas comunidades yaquis, y tenían la capacidad de formar un sólo cuerpo militar. Los mayos, en cambio, eran comunidades menos cohesionadas

CONCLUSIONES

entre sí. Esta afirmación, se apoya en el conjunto de datos que aparecen en las diferentes épocas del desarrollo de los mayos, en los que se hace alusión más bien a su carácter fragmentario. Este mismo planteamiento, contradice una idea dominante, tanto en historiadores como en los propios mayos, respecto a que originalmente yaquis y mayos poseían formas muy similares de organización.

Al trabajar con la historia de los yaquis y de los mayos, y al describir las características actuales de sus procesos sociales, económicos y políticos; al hacerlo hemos tratado de analizar y caracterizar las determinaciones que al respecto han resultado tanto de los contextos regional y nacional, como de sus formas de organización internas y su relación con las políticas estatales. Así tenemos que las características de su inserción regional y nacional, en el marco de un desarrollo agrícola orientado hacia la comercialización, ha significado no sólo una alteración del medio físico al que los yaquis y los mayos han tenido que readaptarse; ha significado también la aparición de nuevas relaciones de subordinación económica, política y cultural, a las que los miembros de estas dos etnias han dado respuestas diferenciales. Las políticas del estado han jugado igualmente, un papel decisivo en este proceso. Pero las características de las respuestas que han dado los yaquis y los mayos, si bien están orientadas, en términos generales a salvaguardar sus características étnicas y culturales, han estado condicionadas por sus respectivas formas de organización política y por los elementos presentes en su cultura, como cosmovisión y ethos.

Así, en lo relativo a sus formas de organización política, encontramos que el hecho de que los yaquis hayan podido desarrollarse como un grupo étnico en sentido estricto, tal y como lo hemos planteado en el segundo capítulo, les ofrece ventajas competitivas muy fuertes tanto a nivel regional como en el nacional. Esto es, los yaquis, precisamente por las características de su forma de organización --que incluye un territorio comunal, y una relativa autonomía política dentro de él--, se encuentran menos expuestos a las diferentes formas de discriminación étnica y a sus repercusiones sociales, económicas y políticas que los miembros de otras etnias

CONCLUSIONES

carentes de formas de organización similares, como lo demuestra la comparación con los mayos. Incluso, puede plantearse que esa forma de organización ha permitido ubicar a los yaquis en posiciones menos subordinadas políticamente y explotadas en lo económico respecto a otros sectores de la población rural de México, sean o no indios --lo que no implica ausencia ni de subordinación y explotación.

Estas características confieren a los yaquis, a diferencia de los mayos, una mayor viabilidad étnica, y han podido desarrollar así una percepción de sí mismos menos afectada por la discriminación étnica. Sin embargo, la carencia de formas similares de organización no es condición suficiente ni para la extinción de la etnia ni para que se acepte cabalmente una escala de valores externa que provoque una percepción negativa de la propia identidad, al extremo de renegar de ella. Así, aunque entre los mayos existen tendencias hacia el cambio de identidad, la mayor parte de la población de esta etnia continúa desarrollando su vida cotidiana en relación con su propia identidad. Si bien se encuentran más expuestos a la discriminación étnica que repercute fuertemente en contra de la persistencia de su identidad y de su cultura, no puede plantearse que estas se encuentren en procesos de desaparición. Su persistencia sigue otros derroteros.

La persistencia étnica y cultural no pueden medirse en cada caso con los mismos parámetros. El hecho de que entre los yaquis esta se apoye en el apego a su territorio y a su organización política, en la práctica constante de su lengua, en un extremo ceremonialismo, supone, como ya lo señalamos, sólo una mayor viabilidad étnica. Sin embargo, el hecho de que los mayos carezcan de una base territorial y organizativa semejante, el que existan fuertes procesos de pérdida de la lengua, no significa, necesariamente que el resultado inmediato y previsible sea el de la pérdida de su cultura y de su identidad. En el capítulo dedicado a la cultura, privilegiamos el estudio de las creencias y prácticas religiosas, porque --sobre todo en el caso de los mayos-- en ellas se reproduce lo fundamental de su cultura y de su identidad. Allí se manifiesta, se expresa y se reproduce cotidianamente el núcleo fuerte de su cultura y de su

CONCLUSIONES

identidad. Carentes de los otros elementos, los mayos han reforzado el apego a su cultura mediante esa vida ceremonial que se ha convertido en el principal emblema de su identidad.

Un elemento que nos interesa destacar en relación con el capítulo dedicado a la cultura, es el hecho de que tradición y modernidad no son necesariamente polos opuestos e incompatibles. El hecho de que los yaquis y los mayos se desarrollen en un contexto regional en el que la "modernidad" ha llegado no sólo a las prácticas económicas sino que se ha instalado también en el seno mismo de los hogares, el que forme parte de la vida cotidiana y se exprese en el consumo de los productos que genera la cultura de masas moderna y global, no ha significado, como hemos visto, la desaparición de su cultura tradicional. Se han integrado, más bien, a la moderna "aldea global", sin perder su cultura tradicional y sin "hibridarse". Lo han hecho a partir de que lo externo, los elementos ajenos a su cultura tradicional, son integrados a ella de manera de una forma que, si no es del todo consistente, por lo menos es compatible.

La persistencia de los yaquis y de los mayos como miembros de categorías sociales diferenciadas étnica y culturalmente sigue vigente aún cuando ambos han sufrido cambios que han afectado parte de sus sistemas tradicionales de valores, y de su cultura. Sigue vigente porque, aunque también, como es de esperarse, han cambiado los referentes de su identidad, ésta es un factor poderoso de diferenciación y adscripción, de apego a su historia y a sus tradiciones, sin importar aquí si estas son inventadas o no. Así, en el proceso de mantenerse distintos, han transformado muchos aspectos de su cultura y de sus formas de organización social y en ello han sido decisivos los cambios en los contextos nacionales y regionales en los que se han desarrollado, sus relaciones con los no indios, con el estado, sus políticas y sus instituciones.

Y aunque muy poco queda ya de su cultura, de sus tradiciones y de sus formas de organización prehispánicas, no obstante que son distintos, incluso a como eran en los albores de este siglo, algo de eso ha persistido, en algo se siguen pareciendo a los yaquis y a los mayos

CONCLUSIONES

de otras épocas. Queda un núcleo cultural fuerte en ambas etnias, no obstante que en el caso de los mayos exista un mayor desgaste. Queda un sentido de identidad que los vincula con ese pasado, de tal manera que se perciben como los mismos, aún cuando también estén conscientes de los cambios. Y esto es muy importante porque persistencia --como lo hemos destacado en otros lugares de este trabajo-- no es sinónimo de reproducción íntegra de todos los elementos de la cultura; persistir no significa tampoco que el sistema de identitario deba permanecer inalterable.

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ABOU, Selim.

1981 *L'identité culturelle*, Editions Anthropos, París.

ACOSTA, Roberto.

1949 *Apuntes históricos sonorenses. La conquista temporal y espiritual del Yaqui y Mayo*. Imprenta Aldina, México.

AGAR, M.

1991 "Hacia un lenguaje etnográfico", en: Reynoso, Carlos (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa Editorial, México.

AGUADO, José Carlos y Portal, Mariana.

1992 *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, Texto y Contexto No. 9, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa, México.

AGUILAR CAMIN, Héctor.

1979 *La frontera nómada: Sonora y la Revolución Mexicana*. Siglo XXI, México.

AGUIRRE BELTRAN, G.

1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Iberoamericana, México.

1973 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical de Mestizoamérica*, INI, México.

1973 *Teoría y práctica de la educación indígena*, Sep Setentas, México.

1975 "El indigenismo y la antropología comprometida" en: *Obra polémica*, SEPINAH, México.

1991 *Formas de gobierno indígena*, Obra antropológica IV, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE. México.

ALEGRE, Francisco Javier.

1841-42 *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, Vol. IV, Imprenta de J.M. Lara, México.

ANDERSON, B.

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions and NLB Londres.

ARIZPE, Lourdes.

1978 *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio de migrantes campesinos en la ciudad de México*, El Colegio de México, México.

1989 *Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, UNAM, COLMEX, Miguel Angel Porrúa, México.

ATONDO R. Ana Ma. y Ortega Soto, Martha.

1985 "Entrada de Colonos españoles en Sonora durante el siglo XVII", en *Historia General de Sonora*, Tomo II, Cap. III, Gobierno del Estado de Sonora, México.

AUGE, Marc.

1987 *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*. Cultura y Sociedad, Colección Enlace, Grijalbo, México.

AZKIN, Benjamin.

1968 *Estado y Nación*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios n. 200, México.

BAEZ VAZQUEZ, David.

1987 *Jiak Nookim, palabras yaquis*, edición mecanoescrita, Hermosillo.

BALBAS, Manuel.

1927 *Recuerdos del yaqui. Principales episodios durante la campaña de 1899 a 1901*, Sociedad de edición y Librería Franco Mexicana S.A., México.

BANTON, Michael.

1980 "Ethnic Groups and the Theory of Rational Choise", en: Varios, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO, Roma.

1983 *Racial and Ethnic Competition*, Cambrigde University Press.

BARABAS. M., Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel Angel (coord.)

1986 *Etnicidad y pluralismo en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BARRE, Marie Chantal.

1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.

- BARTH, Frederik.
1976 "Introducción", en Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F.C.E., México.
- BARTRA, Armando.
1979 "La renta capitalista de la tierra", en *Cuadernos Agrarios*, No. 7-8, año 4, marzo, México, pp.41-114.
- BASAURI, Carlos.
1940 *La población indígena de México*, Vol. I, SEP, México.
- BASTIDE, Roger.
1973 *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BEALS, Ralph y E.C. PARSONS.
1934 "The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians", *American Anthropologist*, No. 33, Menasha, Wisconsin.
- BEALS, Ralph.
1932 a "Aboriginal Survivals in Mayo Culture", *American Anthropologist*, Menasha, Wisconsin.
1932 b "The comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750", *Iberoamericana*, No. 2, University of California Press, Berkeley.
1943 "The Aboriginal Culture of the Cahita Indians", *Iberoamericana*, University of California, Berkeley.
1945 "The Contemporary Culture of the Cahita Indians", *Boureau of American Ethnology*, Bulletin No. 142, Smithsonian Institute, Washington.
- BELL, Daniel.
1975 "Ethnicity and Social Change", en: N. Glazer y O.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.
- BENNET, John W (ed.).
1975 *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, West Publishing Company, St. Paul.
- BENTLEY, G. Carter.
1987 "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29, núm. 1, pp. 24-55.
- BERGER, P., y LUCKMANN, T.
1972 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

BERGER, Peter.

- 1982 "La identidad como problema en la teoría del conocimiento", en: Gunter W. Reemling (comp.) *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

BERGHE, Pierre Van den.

- 1967 *South Africa: A Study in Conflict*, University of California Press, Berkeley.
1970 *Race and Ethnicity: Essays in Comparative Sociology*, Basic Books, New York.

BERQUE, J.

- 1978 "Identités collectives et sujets de l'histoire", en: G. Michaud (sous la dir.de), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Ed. Complexe, Bruselas.

BERREMAN, Gerald D.

- 1964 "About Reference Group Alienation, Movility, and Acculturation", *American Anthropologist*, Vol. 66, núm. 2, abril, Menasha.
1971 "Race, Caste and other Invidious Distinctions in Social Stratification", *Race*, Vol. 13, The Institute of Race Relations, Oxford University Press London, pp. 385-414.
1982 "Bazar Behavior: Social Identity and Social Interaction in Urban India", en: G. de Vos y L. Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, The University of Chicago Press, Chicago.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.).

- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, ed. Nueva Imagen, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo.

- 1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, IX, UNAM, México.
1983 "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, Vol. 1, Unesco, IIA, México, 249-256.
1988 "La pluralidad étnica", *Nexos*, núm. 131, noviembre, pp. 9-10.
1990 *México Profundo. Una civilización negada*. Los Noventa, Grijalbo CNCA, México.
1991 *Pensar nuestra Cultura*, Alianza Editorial, México.

- BOON, James A.
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultural Histories, Religions, and Texts*, Cambridge University Press, New York.
- BOUDON, R.
1977 *Effets pervers et ordre social*, PUF, París.
- BOURDIEU, P.
1979 *La distinction*, Les éditions de Minuit, París.
1980 *Questions de Sociologie*, Minuit, París.
1981 "Décrire et prescrire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 38, mai, pp. 70-73.
1980 "L'identité et la représentation. Elements pour une reflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche*, n°35, Minuit, pp.63-72.
1982 *Ce que parler veut dire*, Fayard, París.
- BRADING, David A.
1988 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Ediciones Era, México.
- BRASS, Paul R.
1985 *Ethnic Groups and the State*, Croom Helm, Londres.
- BURNHAM, Jeff.
1989 "Mayo Suprasegmentals: Synchronic and Diachronic considerations", en Honor of Mary Haas, Mouton, The Hagua, pp.37-51.
- BUSTAMANTE, Jorge A.
1989 "Chicanos: un proceso histórico de autoafirmación política", en: Susana Devalle (comp.), *La diversidad prohibida*, El Colegio de México, México.
- CAMARA BARBACHANO, Fernando.
1966 "El papel de la Religión en la integración y desintegración de la sociedad y cultura yaqui", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. III, México.
- CAMOU, Ernesto.
1985 "Las etnias originarias", *Historia General de Sonora*, Vol. V, Caps. XVI-XVIII, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

1974 *Un conceito antropológico de Identidade*, Fundação Universidade de Brasília, Serie Antropológica, núm. 6, Brasília.

CASIÑO, Eric S.

1985 "The Parameters of Ethnicity Research" en: Fred W. Riggs (ed.), *Ethnicity*, International Science Council.

CASTILLE, George Pierre.

1981 "Issues in the Analisis of Enduring Cultural Sístems", en: G.P. Castille y G. Kushner, *Persistent Peoples*, University of Arizona Press Tucson.

1981 "On the Tarascanness of the Tarascans and the Indianness of the Indians", en: G.P. Castille y G. Kushner, (eds.), *Persistent Peoples*, University of Arizona Press, Tucson.

CASTILLE, Georges Pierre y KUSHNER, Gilbert (eds.).

1981 *Persistent peoples, cultural enclaves in perspective*, University of Arizona Press, Tucson.

CASTORIADIS, Cornelius.

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983.

CAZENEUVE, Jean.

1972 *Sociología del rito*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

CLIFFORD, James y MARCUS, George.

1986 *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California, Berkeley.

COHEN, Abner.

1974 "Introduction: the Lesson of Ethnicity", en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, Tavistock, Londres.

COHEN, Yehudi A.

1964 "The Establishment of Identity in a Social Nexus: the Special Case of Initiation Ceremonies and their relation to value and legal Sístem", *American Anthropologist*, Vol. 66, núm. 3, parte I, junio.

- CONNOR, Walker.
 1972 "Nation-Building or Nation-Destroying?" *World Politics*, Vol. XXIV, abril, pp. 319-356.
 1978 "A Nation is a Nation is a State is an Ethnic Group is a...", *Ethnic and Racial Studies*, Vol.I, núm. 4.
- CORRAL, Ramón.
 1959 *Obras históricas*, Biblioteca Sonorense de Geografía e Historia, Hermosillo.
- CRUMRINE, N. Ross.
 1977 *The Mayo Indians of Sonora, Mexico: A People who Refuse to Die*, University of Arizona Press, Tucson.
 1981 "The Ritual of the Cultural Enclave Process: the Dramatization of Oppositions among the Mayo Indians of Northwest Mexico", en: G.P.Castille y G. Kushner (eds.), *Persistent Peoples*, University of Arizona Press, Tucson.
 1974 *El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora, México*. SEP/INI, N° 31, Col. Antrop., México.
- CHARESLEY, S.R.
 1974 "The Formation of Ethnic Groups", en: A. Cohen (ed.) *Urban Ethnicity*, Tavistock, Londres.
- DABDOUB, Claudio.
 1964 *Historia del Valle del Yaqui*, Manuel Porrúa, México.
- DE GUZMAN, Nuño.
 1955 *Memorias de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán desde que había sido nombrado gobernador de Pánuco en 1529*, José Porrúa e Hijos, México.
- DE LA FUENTE, Julio.
 1965 *Relaciones Interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco.
 1977 *Las guerras contra las tribus yaqui y mayo*, INI, México.
- DESPRES, Leo. A.
 1975 "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, La Haya.
- DEVALLE, Susana.
 1989 "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en: Susana Devalle (comp.), *La diversidad prohibida*, El Colegio de México.

DEVEREUX, George.

- 1982 "Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Dysfunctions", en: G. de Vos y L. Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, París.
1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, París.

DE VOS, George.

- 1961 "Symbolic Analysis in the Cross-cultural Study of Personality", en: Kaplan (ed.), *Studying Personality Cross-culturally*, Row Peterson and Co., Illinois.
- 1969 "Minority Group Identity", en: J.C.Finney (ed.), *Culture, Change, Mental Health and Poverty*, University of Kentucky Press, Lexington.
- 1975 "Ethnic Pluralism and Accomodation", en: G. De Vos y Lola Romanucci-Ross (eds.), *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1982 "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation" en: G. de Vos y L. Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1982 "The Concept of Ethnic Identity", en: G. de Vos y L. Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, The University of Chicago Press, Chicago.

DE VOS, George, y ROMANUCCI-ROSS, Lola.

- 1982 *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, The University of Chicago Press, Chicago.

DEL VAL, José.

- 1987 "Identidad, etnia y nación", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, julio, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

DESPRES, Leo A.

- 1975 "Toward a Theory of Ethnic Phenomena" en: L.A. Despress (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, La Haya.

DIAZ-POLANCO, Hector.

- 1985 *La cuestión étnico-nacional*, Editorial Línea, México.

DOUGLAS, M.

- 1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

DUVIGNAUD, Jean.

- 1977 *El sacrificio inútil*, FCE, Colección Popular, No. 182, México.

EGGAN, Fred.

1966 *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change*, The University of Rochester, Rochester, New York.

ELIOU, Marie.

1979 "Erosion et permanence de l'identité culturelle", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume LXVI, PUF, pp. 79-90.

EPSTEIN A.L.

1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Tavistock, Londres.

ERASMUS, Charles J.

1961 *Man Takes Control*, Bobbs-Merril, Nueva York.

1967 "Culture Change in Northwest Mexico", *Mexican and Peruvian Communities*, Vol. III, University of Illinois Press, Chicago.

1981 "Anarchy, Enclavement and Syntropy in International and Traditional Communities", en: G.P. Castille y G. Kushner (eds.), *Persistent Peoples*, University of Arizona Press, Tucson.

ERIKSON, Erik.

1979 "La identidad psicosocial", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David Sills, tomo V, Aguilar, Madrid, pp: 586-91.

1968 *Identity, Youth and Crisis*, Norton, Nueva York.

1980 *Identidad*, Taurus, Madrid.

1989 "Notas autobiográficas sobre la crisis de identidad", en: Autores varios, *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México.

FABILA, Alfonso.

1978 *Las tribus yaquis de Sonora*, INI, Clásicos de la Antropología Mexicana No. 5, México.

FERRE, M.

1977 "Marco histórico de la religiosidad popular", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Consejo Episcopal Latinoamericano, No 29, Ediciones Paulinas, Bogotá.

FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro.

- 1985, a "Los que hablan fuerte, desarrollo de la sociedad yaqui", *Noroeste de México*, # 7, INAH/SEP, Hermosillo Sonora, México.
- 1985, b "Los indios de Sonora ante la modernización porfirista", *Historia General de Sonora*, Tomo IV, Capítulo III, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- 1985, c "La Revolución Mexicana y los indios de Sonora", *Historia General de Sonora*, Tomo IV, Capítulo IX, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- 1991 "Extinción y continuidad en las sociedades indias del noroeste de México. Esbozo de una problemática", en Cabrera y Bonaccorsi (Coords), *Primeras Jornadas de Etnohistoria, Memorias 1988*, Cuaderno de Trabajo No. 10, ENAH/INAH, México.
- 1992 "Organización de la identidad étnica y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos", *Estudios Sociológicos*, No. 28, Vol. 10, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, enero-abril.

FOSTER, George M.

- 1966 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, FCE, México.

GAINGBERT, Claude.

- 1984 *El carnaval, ensayos de mitología popular*, Editorial Alta Fulla, Barcelona.

GALLISSOT, René.

- 1987 "Sous l'identité, le procès d'identification", *L'homme et la société*, n°83 Nouvelle Série, Editions L'Harmattan, pp. 12-27.

GARCIA CANCLINI, Nestor.

- 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Los Noventa, Grijalbo, CNCA, México.
- 1992 "Museos, aeropuertos y ventas de garage. La cultura ante el Tratado de Libre Comercio", en *La Jornada Semanal*, no 157, 14 de junio, México, pp. 32-39.

GARCIA Y ALVA, Federico.

- 1905 "Sonora y sus razas", *Album del Estado de Sonora*, México, pp. sin numerar.

GEERTZ, Clifford (ed.).

- 1965 *Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa*, The Free Press, Collier-Macmillan Ltd., London.
- 1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, México. (1973)
- 1989 *El antropólogo como autor*, Ediciones Paidós, Barcelona.

GELLNER, Ernest.

- 1988 *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid.

GERMAN E. José Luis, *Et. Al.*

1987 *Génesis y desarrollo de la cultura mayo de Sonora*, Instituto Tكنولوجico de Sonora, Ciudad Obregón.

GIDDENS, A.

1985 *The Nation-State and Violence. (A Contemporary Critique of Historical Materialism)*, Polity Press Cambridge, Vol. 2.

1981 *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Macmillan, London y Basingstoke.

GIDDINGS, Ruth W.

1945 *The Folk Literature of the Yaqui Indians*, Tesis, Universidad de Arizona, Tucson.

1959 "Yaqui Myths and Legends", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, No. 2, Tucson.

GILL, Mario.

1983 *La conquista del Valle del Fuerte*, Universidad Autonoma de Sinaloa, IICH, Col. Rescate No. 19, Culiacán Sinaloa, México.

GIMENEZ MONTIEL, Gilberto.

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos A.C., México.

1987 "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en Giménez Montiel G. (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales, SEP, Universidad de Guadalajara, COMECOSO, México.

1992 *Comunidades primordiales y modernización en México*, Mecanuscrito inédito.

GLAZER, Nathan.

1954 "Ethnic Groups in America: From National Culture to Ideology". en: Morroe Berger, Theodore Abel y Charles H. Page (eds.), *Freedom and Control in Modern Society*, D. Van Nostrand Co., Inc., Toronto, pp. 158-176.

GLAZER, Nathan y MOYNIHAN, Daniel P.

1963 *Beyond the Melting Pot*, MIT Press, Cambridge.

1975 "Introduction", en: N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.

GLEASON, Philip.

1982 "American Identity and Americanization", en: W. Petersen *et al.*, *Concepts of Ethnicity* The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, London.

GODELIER, Maurice.

1980 "Infraestructuras, sociedades, historia", *Cuicuilco*, No. 1, ENAH, México.

GOFFMAN, Erwing.

1971 *Relations in Public*, Basic Books, New York.

1975 *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Ed. de Minuit, París.

1980 *Estigma, la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.

1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo.

1981 "Cultura nacional y cultura universal", *La semana de Bellas Artes*, núm. 104, 28 de Octubre de 1981, pp. 5-7.

GOVY-GILBERT, Cécile.

1983 *Une résistance indienne. Les Yaquis du Sonora*, Fédérop, Lyon.

GREIMAS, A.J.

1971 *Du Sens*, Seuil, París.

GREIMAS, A.J. y J. Curtés.

1979 *Semiotique*, Hachete Université, París.

GUERRERO, E, David.

1979 *Régimen jurídico de la tenencia de la tierra en la tribu yaqui y su problemática*, Tesis, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Sonora, Hermosillo.

GUMPERZ, John J. y BENNETT, Adrián.

1981 *Lenguaje y cultura*. Panorama de la Antropología Cultural Contemporánea, No. 2, Anagrama, Barcelona.

HABERMAS, Jürgen.

1987 *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vol., Taurus, Madrid.

HALBWACHS, Maurice.

1968 *La mémoire collective*, PUF, París, 1978.

HALL, Edward Y.

1972 *La dimensión oculta*, Siglo XXI, México.

HEWITT, Cynthia.

- 1980 *La modernización de la agricultura mexicana*, Siglo XXI, México.
 1988 *Imágenes del Campo. La interpretación antropológica del México rural*. El Colegio de México, México.

HECHTER, Michael.

- 1975 *Internal Colonialism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
 1987 *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press.

HINTON, T.B.

- 1959 "A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, núm. 4, University of Arizona Press, TUCSON.

HOLDEN KELLEY, Jane.

- 1983 *Mujeres yaquis*, FCE, México.

HUARTE, Eduardo.

- 1976 *Apuntes sobre la tribu yaqui y el riego de sus tierras*, Talleres Gráficos de la Editora Cuzamil, México.

HOLZNER, B., ROBERTSON, R.

- 1979 *Identity and Authority*, St. Martin's Press, New York.

HOLZNER, Burkart.

- 1978 "The Construction of Social Actors: An Essay on Social Identities", en T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, pp. 291-310.

HOROWITZ, Donald L.

- 1975 "Ethnic Identity". en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.
 1985 *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 697 pp.

HU-DE HART, Evelin.

- 1974 "Development and Rural Rebellion: Pacification of the Yaquis in the Late Porfiriato", *Hispanic American Historical Review*, Vol. LIV.
 1981 *Missionaires, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain*, University of Arizona Press, Tucson.
 1982 "La deportación de los yaquis en el porfiriato", *Memorias del VII simposio de Historia de Sonora*, Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas, Hermosillo.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA.

1990 *Diagnóstico socioeconómico de los mayos de Sinaloa*, Mecanuscrito, El Fuerte Sinaloa, México.

ISAACS, H.R.

1967 "Group Identity and Political Change: the Role of Colour and Physical Characteristics", *Daedalus*, 96, 2.

1975 "Basic Group Identity: the Idols of the tribe", en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.

ISAJIW, Wsevolod.

1974 "Definitions of Ethnicity", *Ethnicity*, Vol.I, Julio, University of Chicago, Illinois, pp. 111-124.

KENNETH TURNER, John.

1978 *México Bárbaro*, Editorial Epoca S.A. México.

KIRCHHOFF, Paul.

1953 "Mesoamérica", *Acta Americana*, Vol. I, pp 92-107, México.

KUPER, Leo.

1980 "The Theory of the Plural Society, Race and Conquest", en: Varios, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO, Roma.

LEACH, Edmund.

1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, España.

LIONNET, Andrés.

1977 *Los elementos de la lengua cahita (yaqui-mayo)*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Cuadernos, Serie Antropológica No. 20, México.

LINTON, Ralph.

1940 *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, O. Appleton-Century Co., New York.

LISON TOLOSANA, C.

1986 *Operatividad del concepto de estructura en el trabajo de campo*, Ediciones El Pirata No. 97, Xalapa.

LOMNITZ ADLER, Claudio.

1988 "Concepts for the study of regional culture", Mecanuscrito inédito.

- LUCKMANN, Thomas y BERGER, Peter.
1964 "Social Mobility and Personal Identity", *European Journal of Sociology*, Vol.V, pp. 331-334.
- LUQUE BAENA, Enrique.
1985 *Del conocimiento antropológico*, Centro de Investigaciones sociológicas, Siglo XXI, España.
- MACKAY, James y LEWINS, Frank.
1980 "Ethnicity and the Ethnic Group: A conceptual Analysis and Reformulación", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 1, No. 4, Routedledge & Kegan Paul Ltd. Londres.
- MACKENZIE, W.J.M.
1978 *Political Identity*, Manchester University Press, Manchester.
- MAIR, Lucy.
1963 *New Nations*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARGOLIS, Ana.
1992 "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", *Estudios Sociológicos*, No. 28, Vol. 10, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, enero-abril.
- Mc GUIRE, Thomas.
1979 *Politics, Economic Dependence and Ethnicity in the Yaqui Valley*, Sonora, Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.
- MEAD, George Herbert.
1972 *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- MEAD, Margartet.
1972 *Macho y hembra. Estudio de los sexos en un mundo de transición*. Editorial Tiempo Nuevo, Caracas.
- MEDINA, Andrés.
1988 "La Cuestión étnica y el indigenismo", en Carlos García Mora y Martín Villalobos S (Coords.) *La antropología en México, panorama histórico*, Vol. 4, *Las cuestiones medulares (Etnología y Antropología Social)*, Colección Biblioteca del INAH, INAH, México.

MELUCCI, A.

- 1983 "Identità e azione collettiva", en Varios, *Commplessità sociale e identità*, Angeli, Milán.
- 1982 *L'invenzione del presente: Movimenti, identità, bisogni individuali*, Il Mulino, Bologna.

MENDIZABAL, Miguel Othón de.

- 1928 "La influencia de la sal en la distribución de los grupos indígenas de México", *Memoria del XXIII Congreso de Americanistas*, México.
- 1930 *La evolución del Noroeste de México*, Publicaciones del Departamento de Estadística Nacional, México.
- 1946 "La historia económica y social de México", *Obras completas*, Tomo IV, Cooperativa de los Talleres Gráficos de la Nación, México.

MILLER, Wick.

- 1988 Introduction to: The computerized data base for Uto-Aztecan cognate sets, Mecanuscrito.

MOCTEZUMA, José Luis.

- 1987 *El mayo: un idioma amenazado de muerte*, Nueva Antropología No. 32, México.
- 1989 "Cahita-castilla, lealtad y cambio lingüístico, en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones históricas, Universidad de Sonora, Hermosillo.
- 1991 "Las lenguas indígenas del noroeste de México: pasado y presente", en (donaciano Gutiérrez y Josefina Gitiérrez, Coords), *El noroeste de México, sus culturas étnicas*, Museo Nacional de Antropología, INAH, México.

MOCTEZUMA, José Luis y LOPEZ, Gerardo.

- s/f.a *Bilingüismo y conflicto lingüístico en el contacto cahita-español*, Mecanoescrito, Centro Regional de Sonora del INAH y Departamento de Humanidades de la Universidad de Sonora, Hermosillo.
- s/f. b *Dialectología cahita: primeros resultados*, Mecanoescrito, Centro Regional de Sonora del INAH y Departamento de Humanidades de la Universidad de Sonora, Hermosillo.
1990. *El Problema de la lengua histórica: la identidad lingüística del yaqui y el mayo*, Mecanoescrito, Centro Regional de Sonora del INAH y Departamento de Humanidades de la Universidad de Sonora, Hermosillo.
1992. "Dialectología cahita, Primeros resultados, en *Memoria del XVI simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Departamento de Investigaciones Históricas de la Universidad de Sonora, Hermosillo.

NALDA, Enrique.

- 1981 "México prehispánico y formación de las clases sociales", en Enrique Semo (coordinador), *México, un pueblo en la historia*, Universidad Autónoma de Puebla, Editorial Nueva Imagen, México.

NAVARRO GARCIA, Luis.

- 1966 *La sublevación yaqui de 1740*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Publicaciones, No. 162, Sevilla.

NICOLI, José Patricio.

- 1885 *El estado de Sonora -yaquis y mayos- estudio histórico*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México.

OBREGON, Alvaro.

- 1959 *Ocho mil Kilómetros en campaña*, FCE, México.

OCARANZA, Fernando.

- 1939 *Crónicas y relaciones del occidente de México*, Antigua Librería Robredo, México.

OCHOA ROBLES, Héctor Antonio.

- 1990 *Medicina moderna en un mundo mágico, un estudio médico social en el yaqui*, Instituto Sonorense de Cultura, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

OLAVARRIA, Ma. Eugenia.

- 1990 *Análisis estructural de la mitología yaqui*, Colección Científica, Serie Antropología Social, INAH, UAM, México.

ORTEGA NORIEGA, Sergio.

- 1980 "La penetración española en el noroeste de México", *Memorias del V Simposio de Historia de Sonora*, Universidad de Sonora, Instituto de investigaciones Históricas, Hermosillo.

- 1985 El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699", en *Historia General de Sonora*, Tomo II, Cap. II, Gobierno del Estado de Sonora, México.

PARSONS, Talcott.

- 1951 *The social Sistem*, Glencoe , III.
 1979 "Interacción Social", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David Sills, Tomo VI, Aguilar, Madrid.
 1968 "The Position of Identity in the General Theory of Action", en: C.Gordon y K.Gerge (eds.), *The Self in Social Interaction*, New York, Wyley, pp. 11-23.
 1975 "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change Ethnicity", en N.Glazer y D.P.Moyniham (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press.

PARSONS, Talcott, y SHILS, E.

- 1951 *Toward a General Theory of Action*, Cambrogde Mas.,

PEREZ-AGOTE, Alfonso.

- 1986 "La identidad colectiva. Una reflexión abierta desde la Sociología, *Revista de Occidente*, núm. 56, Madrid.

PEREZ DE RIVAS, Andrés.

- 1944 *Historia de los triunfos de nuestra santa fé entre las gentes mas fieras y bárbaras del nuevo orbe...*, Editorial Layac, 3 tomos, (1645), México.

PETERSON ROYCE, Anya.

- 1982 *Ethnic Identity*, Indiana University Press, Bloomington.

PIZZORNO, Alessandro.

- 1983 "Identità e interese", en L. Sciolla. *Identità*, Rosenberg & Selier, Torino.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas.

- 1971 *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México.

ROSALDO, Renato.

- 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Los Noventa, Grijalbo, CNCA, México.

SAUER, Carl O.

- 1934 "The distribution of tribes and languages in Northwestern Mexico", *Iberoamericana: 5*, University of California Press, Berkeley.

SCIOLLA, L.

- 1983 "Il concetto di identità in sociologia", en: Varios, *Complessità sociale e identità*, Angeli, Milano.

SCHLESINGER, Philip.

- 1989 "Identidad nacional: una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto" *Culturas contemporáneas*, volumen II, núm. 6, Universidad de Colima, pp.39-98

SCHWIMMER, Erik.

- 1982 *Religión y cultura*, Panorama de la Antropología Cultural Norteamericana, No.7, Anagrama, Barcelona.

SCHWARTZ, Gary, MENTEN, Don.

- 1968 "Social Identity and Expressive Symbols: The Meaning of an Initiation Ritual", *American Anthropologist*, Vol. 70, núm. 6, diciembre, pp. 1117-1131.

SEMO, Enrique.

- 1981 "Conquista y colonia", en Enrique Semo (Coordinador), *México, un pueblo en la Historia*, Universidad Autónoma de Puebla, Editorial Nueva Imagen, México.

SHIBUTANI, Tamotsu.

- 1955 "Reference groups as perspectives" *American Journal of Sociology*, núm. 60.
 1961 *Society and Personality: An interactionist Approach to Social Psychology*, Prentice Hall, Englewood Cliff, Nueva Jersey.
 1962 "Reference Groups and Social Control, en: Arnold M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, Houghton-Mifflin Co., Boston.

SMITH, Anthony.

- 1971 *Theories of Nationalism*, Duckworth, Londres.
 1973 "Nationalism: A Trend Report and Bibliography", *Current Sociology*, 21 (3).

SOROKIN, P.

- 1937 *Social and Cultural Dynamics*, 3 Vols., Nueva York.

SPICER, Edward.

- 1940 *Pascua: A Yaqui Village in Arizona*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1943 "El Problema Yaqui", *América Indígena*, Vol. V, No. 4. pp. 273-84, México.
- 1944 "Potam, a Yaqui Village in Sonora", *American Anthropological Association*, Memoir No. 77, Menasha.
- 1958 "Social Structure and Social Process in Yaqui Religious Acculturation", *American Anthropologist*, Vol. 60, núm. 3.
- 1961 *Perspectives in Indian Culture Change*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1962 *Cycles of Conquest, the impact of Spain, Mexico and the United States of the Southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, Tucson.
- 1964 "Apuntes sobre el tipo de religión de los uto-aztecas centrales, *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Vol II, México.
- 1971 "Persistent Identity Systems", *Science* 4011, 795-800.
- 1980 *The Yaquis: A Cultural History*, University of Arizona Press, Tucson.

SPIRO, M.

- 1955 "The Acculturation of American Ethnic Groups", *American Anthropologist*, núm. 57, diciembre, pp. 1240-1252.

STALIN, José.

- 1976 *El marxismo y la cuestión nacional*, Editorial Fundamentos, Madrid.

STAVENHAGEN, Rodolfo.

- 1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.
- 1974 "Estratificación y clases sociales", en Claudio Stern (comp.), *La desigualdad social*, Vol I, SepSetentas, No 147, México.
- 1980 *Problemas étnicos y campesinos, ensayos*, Instituto Nacional Indigenista, Col. Antropología Social, No. 60, México.
- 1984 "Notas sobre la cuestión étnica" *Estudios Sociológicos*, núm. 4, CES- El Colegio de México, México.
- 1984 "Los movimientos étnicos indígenas y el Estado nacional en América Latina", *Civilización*, núm. 2, México.
- 1989 "Comunidades étnicas en estados modernos", *América Indígena*, Vol, XLIX, No. 1, enero-marzo.
- 1992 "La cuestión étnica, algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos*, Núm. 28, CES-El Colegio de México, México.

REX, John.

- 1980 "The Theory of Race Relations. A Weberian Approach", en: Varios, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO, Roma.

- TÖNNIES, Ferdinand.
1936 *Comunidad y Sociedad*, Edit. Losada, Buenos Aires.
- TURNER, Ralph H.
1968 "The Self-Conception in Social Interaction", en: C. Gordon y K. Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley, pp. 93-106.
- TURNER, Víctor.
1980 *La selva de los símbolos*, SIGLO XXI, España.
- TYLOR, Edward B.
1975 "La ciencia de la cultura", en Kahn J.S. (Compilador), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Biblioteca Anagrama de Antropología, Barcelona. (1871)
- ULIN, Robert. C.
1990 *Antropología y Teoría Social*, Siglo XXI, México.
- URIBE WOOD, Elena.
1982 *Compadrazgo en Apas*. INI, México.
- VARELA, Leticia.
1986 *La música en la vida de los yaquis*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- VARESE, Stéfano.
1982 "Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado nacional", en: *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, San José.
- VAZQUEZ VALENZUELA, Antolín.
1984 *Cancionero mayo*, Mecanoescrito, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Sonora, Hermosillo.
- VELASCO RIVERO, Pedro de.
1983 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Ediciones del Centro de Reflexión Teológica, A.C., México.
- VELASCO TORO, José.
1979 "Colonización, agua y control social: el caso de los yaquis de Sonora", *Indigenismo, evaluación de una práctica*, INI, México.
1980 *Los yaquis, panorama de una resistencia activa*, Copia mecanoscrita, México.
- VOSS, Stuart.

1982 *Sonora & Sinaloa: Visions in the Periphery of México in the XIX Century.* University of Arizona Press, Tucson.

WARNER GIDDINGS, Ruth.

1959 *Yaqui Myths and legends*, University of Arizona Press, Tucson.

WEBER, Max.

1947 "On Nationalism, Ethnicity and Race", en: John Stone (ed.), *Race, Ethnicity, and Social Change*, MA: Duxbury Press, North Scituate.

1961 "Ethnic Groups", en: T. Parsons (ed.), *Theories of Society*, The Free Press, New York.

WHITE, Leslie.

1975 "El concepto de Cultura", en Kahn J.S. (Compilador), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Biblioteca Anagrama de Antropología, Barcelona. (1959)

WILDER, Carlton S.

1940 *The yaqui Deer dance. A Study in Culture Change*, Tesis, University of Arizona, Tucson.

ZAZUETA M. José Carlos.

1980 *Estructura de poder y mecanismos de control interno en una federación de comunidades indígenas del norte de Sinaloa*, Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ZUÑIGA, Ignacio.

1835 *Rápida ojeada al estado de Sonora*, J. Ojeda, México.