

MISCELÁNEA

LOS MAYOS DE SINALOA: ESBOZO ETNOGRÁFICO Y REGIONAL

Hugo Eduardo López Aceves

DEAS-INAH

RESUMEN: *Debido a que el conocimiento de los mayos de Sinaloa ha sido deficiente y su comprensión derivada con frecuencia de lo que sabemos en torno a los mayos sonorenses, el presente artículo intenta identificar algunos aspectos de su problemática étnica y regional, mediante el aporte de información etnográfica reciente. Con el fin de lograr tal propósito, el trabajo se asoma a la configuración histórica de los mayos sinaloenses, especialmente a su transición de grupo seminómada a otro de condición sedentaria, hasta llegar así a su circunstancia actual, muy ligada a la agricultura.*

ABSTRACT: *Until now, knowledge regarding the mayo indians of Sinaloa, Mexico, has largely dependend on studies of the sonoran indians of the same name. This article presents ethnographic information regardig aspects of the mayo´s regional situation and ethnicity. For this I will examine the historical conformation giving special attention to the group´s transition from semi nomad practices to full sedentary communities, as well as the present day circumstances and their links to agricultural practices.*

PALABRAS CLAVE: *ranchería, pueblos viejos, centro ceremonial, tradición, monte, pueblo de misión*

KEY WORDS: *group of huts, old town, ceremonial centers, tradition, mount, mission town*

INTRODUCCIÓN

Los mayos sinaloenses prácticamente no han sido objeto de estudios sistemáticos como ha sucedido con los mayos de Sonora. A estos últimos se les ha conocido por una monografía representativa, donde se aborda la comprensión de su complejo ceremonial de Pascua, en el renombrado pueblo de El Júpare [Crumrine, 1974]. En cambio, en Sinaloa ha prevalecido la carencia de trabajos antropológicos, si bien existen en la entidad asentamientos de gran presencia en la región que por igual merecerían su estudio a profundidad.

Cierto es que a diferencia de la patente diversidad cultural y étnica de estados como Chiapas, Oaxaca o Guerrero, la riqueza antropológica de Sinaloa se muestra

casi ignota y de sobremanera distante de la complejidad del área mesoamericana. No obstante, la problemática de los mayos sinaloenses ha cobrado un sesgo particular debido a la transformación de su territorio a partir del auge de la agroindustria desde finales del siglo XIX. En razón de esto, la población indígena ha dado muestras de su presencia en la región, al involucrarse con mayor determinación en la economía local. Sin embargo, gracias a su inserción regional, los mayos vivieron la gradual separación de su entorno natural, antes su principal fuente de abastecimiento, lo que marcó el inicio de una nueva lógica comunitaria.

En ese sentido, la investigación etnográfica de los mayos en el norte del estado tiene por escenario el contraste de lo rural y lo urbano, y en consecuencia, el de la distancia entre los pequeños núcleos de poblaciones ejidales y las ciudades en interminable crecimiento. A partir de esa oposición, la relación de indígenas y mestizos ha corrido paralelamente, no sin sobresaltos, aún en las mismas comunidades que con asiduidad comparten. Así, en razón de la vecindad entre indígenas y mestizos, resulta una imprecisión hablar de una “región mayo”, pues de ninguna manera enuncia un reducto de autonomía indígena, en especial cuando ésta comenzó a perderse de forma gradual, pero efectiva, tras la expulsión de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XVIII.

Si bien otros sucesos han sido relevantes para la historia del grupo, este evento resultó ser sin duda fundamental para entender la configuración social de las futuras comunidades mayos. Empero, una vez abolido el sistema de misiones jesuitas, el continuo ingreso de mestizos a cada pueblo de misión propició una convivencia que de forma progresiva desarticuló su territorio y modificó el ritmo de su cotidianidad, al grado de convivir prácticamente en los mismos vecindarios indígenas y *yoris*, término que enuncia por igual a blancos o mestizos.

No es posible determinar aquí la marca que dicha coexistencia trajo a cada comunidad. No obstante, su impacto contribuyó a sentar la base estructural que transformó a los pueblos mayos de la era posjesuítica. Tal reconfiguración, sobre todo a finales del siglo XIX, se caracterizó por el gradual surgimiento de empresas agroindustriales. Posteriormente, ya en el siglo XX, la transfiguración continuó con el trazo de canales para riego alimentados por el agua de grandes presas, el poblamiento de tierras bajo un régimen ejidal, la migración de colonos de diversas partes del país, y la mejor comunicación entre las comunidades por el incremento de carreteras asfaltadas o de terracería.

La nueva problemática modificó la relación indígena con su entorno natural, cuando el río Fuerte, domesticado, dejó de ser significativo para su cultura milenaria, como igual ocurrió con la incipiente devastación del *monte*,¹ debilitándose por

¹ El monte es el término genérico que designa tanto a los espacios agrestes de los que los mayos obtenían recursos materiales y alimentarios, como al ámbito cuya fuerza sobrehumana se refleja de manera significativa en la religiosidad mayo.

ende el aprovechamiento y conocimiento tradicional de sus recursos. Al transformar el desmonte su ancestral vínculo con el ecosistema, con el fin de utilizar sus tierras para dar sitio a nuevos asentamientos de población o para el cultivo, los mayos se vieron impelidos a recorrer su territorio más allá de los pueblos antiguos que definió el sistema de misiones. Gracias a su desplazamiento, los mayos se instalaron en la periferia de pequeñas ciudades como Los Mochis, llegando incluso a crecer a la par de asentamientos urbanos como en el caso de Juan José Ríos.

Así, la investigación etnográfica de los mayos de Sinaloa requiere un estudio minucioso que puede realizarse en pequeñas *rancherías*,² en los llamados *pueblos viejos*,³ en las áreas suburbanas o prácticamente en el corazón de pequeñas urbes en expansión o incluso allende nuestras fronteras. De tal modo, puede decirse que lo rural y lo urbano están “a la vuelta de la esquina”, dada su cercanía y la relativa buena comunicación que ofrece la red de caminos, no tan a la mano de las comunidades serranas o de la costa, mucho menos favorecidas que las de los valles, donde la agricultura de riego marcó la diferencia.

Dicho lo anterior, y con el afán de ofrecer un aporte al estudio de los mayos de Sinaloa, realicé trabajo de campo en cinco de los seis municipios con presencia de este importante grupo. Mis recorridos fueron en autobuses foráneos, por aventones o *raites*, como se nombra allá a este modo de viajar, e incluso a pie. De esa forma conocí 17 de los 19 centros ceremoniales mayos que, como es de suponerse, lo hice en distintos grados de profundidad, ya fuera por permanecer apenas unas horas, o al contrario, ser puntos de estudio frecuentes.

En lo general, el trabajo de campo se ha desarrollado con la participación de líderes naturales, músicos, danzantes e incluso médicos tradicionales, interlocutores que de forma generosa han compartido su tiempo y conocimientos, contacto que además ha favorecido a la consolidación de vínculos amistosos. Asimismo, es importante señalar que gran parte de la investigación ha sido realizada durante la Cuaresma, temporada cardinal para los mayos, amén de ser siempre *la fiesta* un buen motivo para la concertación o fortalecimiento de las redes sociales dentro o fuera del pueblo. Sin embargo, por otro lado, atendí a las celebraciones más significativas del calendario religioso anual; por ejemplo, la Santa Cruz (3 de mayo), San Juan (24 de junio), Día de Muertos (2 de noviembre) o las involucradas con la Natividad (diciembre), que he observado respectivamente en las comunidades de Téroque Viejo, Jahuara II, Tehueco y Charay, todas pertenecientes al municipio de El Fuerte.

² La *ranchería* es desde tiempos prehispánicos la unidad territorial mínima en donde se asienta la estructura social mayo. Antes de la conquista, la *ranchería* constituía la célula residencial de los indígenas del noroeste mexicano, que si bien ya no figura como entonces, continúa vigente en otros grupos, por ejemplo, los yaquis y los guarijíos.

³ La definición de *pueblos viejos* puede encontrarse en el apartado segundo de este artículo: “Configuración regional y centros ceremoniales”.

Ahora bien, si la apertura de los mayos hacia el etnógrafo en general se ofrece franca, no siempre fue así desde el momento que ésta acaso sea la culminación de un doloroso proceso surgido de las antaño difíciles relaciones que mantenían con los yoris, sin duda marcadas por el abuso y la humillación. En tal sentido, la presencia del antropólogo, de su extranjería y la sorpresa que frecuentemente suscita, quizá resulte atenuada por la gran tolerancia que hoy dispensan al yori los mayos, concesión dada también en cierto modo al etnólogo, al existir entre algunos un notable celo por resguardar ciertos conocimientos tradicionales, incluso en abierta “disidencia” respecto a los que la mayoría sancionaría.

Así, gracias a su amplio sentido de la tolerancia, que dicho sea de paso muchos yoris no valoran, aprecié sin mayor trámite que el de solicitar permiso, sus celebraciones religiosas, presencié asambleas del orden cívico y ceremonial, juntas de fiesteros o entre gobernadores tradicionales, o se me franqueó el paso para realizar entrevistas en rancherías apartadas, incluso cooperativas pesqueras y hasta en la sede de un ayuntamiento municipal.

Hecho el primer trazo de este incipiente panorama, quiero destacar que la precariedad de su estado actual también obedece a la escasez de trabajos antropológicos acerca de los mayos sinaloenses, lo cual se advertirá enseguida.

En primer lugar Barrera [1978], quien si bien ofrece en lo general información etnográfica correcta, presenta imprecisiones como no indicar qué poblaciones corresponden a Sinaloa; por ejemplo San Blas o “San Miguel Rapotitlan”, es decir, San Miguel Zapotitlán, amén de mostrar un mapa de la zona mayo donde solamente figuran los municipios sonorenses que habita la etnia. Es posible que esta parcialidad se explique por la tardía instalación del INI en la región, dado que sus trabajos arrancaron en 1973, mismo año cuando se fundó el centro coordinador de Etchojoa en Sonora, mientras que el de El Fuerte, en Sinaloa, apareció en 1974.

Posteriormente, Morales [1982] complementaría la información al incluir antecedentes históricos, mejorando asimismo la percepción de la problemática socioeconómica y en particular el aspecto ceremonial, sin duda beneficiado por la publicación en 1974 de *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora* de Crumrine por el INI. Sin embargo, aunque ya aparecen en su mapa algunos centros ceremoniales de importancia, el soslayo de los mayos sinaloenses continuó.

Por otro lado, Zazueta [1980] pondría el acento en la organización social, al estudiar la adecuación de la estructura del gobierno tradicional mayo, para ser luego la matriz donde se desarrolló la organización estructural de una federación independiente de comunidades mayos sinaloenses. Años más tarde, primero Figueroa [1994] y después Aguilar [1995], si bien mantienen aún a los mayos de Sinaloa en la tangente, ya recalcan la importancia de la operación de los centros ceremoniales y la acentuada liga de sus gobernadores tradicionales con las instancias de gobierno oficiales.

Tras lo dicho, puede advertirse la falta de monografías y la preponderancia de una temática, la del impacto de las autoridades tradicionales en la organización social, aunque sin profundizar en la estructura del ceremonial religioso, aspecto que toca Ochoa [1998] al estudiarla entre los mayos de La Florida y reflexionar incluso los afanes del indigenismo oficialista. No obstante, alguna señal de diversidad comienza a surgir, como ilustra Espinoza de la Mora [2005], al estudiar en dos comunidades del municipio de Choix, los cambios de percepción de las especies de maíz locales, frente a la adaptación de nuevas variedades y tecnología.

Así, a partir de una carencia, la de la falta de trabajo etnográfico persistente, la finalidad del texto es bosquejar la situación actual de los mayos en Sinaloa, dando por entendido que nuestra perspectiva no es definitiva ni única, sino más bien la percepción particular de algunos aspectos del conglomerado étnico que hoy son. En ese sentido, sólo nos resta desear que el trabajo sea considerado una invitación para mejorar el conocimiento del grupo y apreciar en consecuencia sus especificidades.

I. A MANERA DE CONTEXTO

En Sinaloa, los mayos o *yolem'mem* habitan la fracción norte de la entidad repartiéndose en seis municipios: Ahome, Angostura, Choix, El Fuerte, Guasave y Sinaloa de Leyva, de los cuales Ahome es el que dispone de mayor densidad poblacional; no así Choix, uno de los municipios con el menor índice en el estado, cuya población tiende a disminuir, caso inverso de Ahome.

En Sinaloa sus habitantes se reparten de manera más equilibrada que otros puntos del país, pues sólo dos quintas partes de la población viven en ciudades grandes y medianas, en tanto que las tres restantes en asentamientos rurales [Ortega, 1999:23, 26]. La distribución del conglomerado municipal ocurre básicamente en tres subregiones: la sierra, los valles y las planicies costeras, las cuales se suceden desde la Sierra Madre Occidental de donde nace y desciende la corriente del río Fuerte, hasta desembocar sus aguas en las playas del Pacífico.

Desde tiempos prehispánicos, el flujo del río Fuerte ha beneficiado a diversos grupos étnicos y lingüísticos, en particular los agricultores y pescadores del sur, tradición identificada con los *cahitas*⁴ sureños y conjuntos afines, amén de

⁴ El término *cahita* abarca tanto a la lengua yaqui como a la mayo en un sólo grupo etnolingüístico. El vocablo, que significa "no hay", fue la respuesta que dieron los hablantes nativos, a falta de una palabra específica, cuando los europeos les preguntaron cómo se denominaba su idioma. Los españoles utilizaron la expresión para referirse a estas lenguas, además de otras emparentadas como el tehueco, el sinaloa, el zuaque, entre otras. Actualmente, ningún hablante lo reconoce como término genérico para ambas variedades dialectales ni para nombrar a su propia variedad [Moctezuma y López, 2005:69]. En ese sentido y por extensión, *cahita* también se emplea como una convención etnológica.

otros taracahitas costeros. Dichos pueblos, constituidos por sinaloas, guasaves, ahomes, zuaques, baimenas y tehuecos, entre otros, sembraban aprovechando el temporal o muy parcialmente las venidas del río, completando por otro lado su economía con la pesca marina [Nolasco, 1998:43, 45]. Los cahitas del sur, a diferencia de los norteños (yaquis, mayos y macoyahuis), sólo tenían dos cultivos anuales, amén de ser sus planicies costeras y valles, menos productivos que los de los segundos. En general, los indígenas de esta región habitaban pueblos semicongregados o dispersos en rancherías permanentes, ubicadas a lo largo de las vegas de los ríos [*ibid.*:55 y s]. Sin embargo, pienso que mantuvieron una constante movilidad respecto de su entorno natural, que con el fin de complementar sus insumos fue aprovechada en función de los ciclos de plantas y animales, gracias al seguimiento y comprensión de las estaciones a lo largo del año.

Vistos a partir de su posible condición semisedentaria, donde los registros de sus pasos no son pirámides cubiertas de maleza sino petroglifos ocultos en los cerros, o vestigios de campamentos de cazadores-recolectores barridos a veces por la maquinaria agrícola o incluso entierros descubiertos ocasionalmente, los grupos humanos que habitaron el norte de Sinaloa carecen de datos suficientes para estudiar su pasado prehispánico; de tal suerte que la falta de información arqueológica, etnológica o de antropología física son obstáculos a vencer.

En el caso específico de los *yolem'mem*, la complejidad de lo dicho antes se ilustra al considerar que la porción de la entidad que hoy habitan fue un espacio multiétnico ocupado por grupos diversos como los tehuecos, zuaques, sinaloas y ocoronis, entre otros. De dichos pueblos poseemos escasos testimonios y menos aún evidencias etnográficas modernas, aunque es posible encontrar fotografías de principios del siglo xx donde aparecen "indios mayos ocoronis" [Gutiérrez, 1999:24], asociación quizá derivada de la probable filiación del ocoroni al tronco lingüístico uto azteca [Figuroa, 1994:233], al que el mayo sí pertenece. Aunque, por otro lado, cuando fueron "fotografiados" era imposible que ambos grupos coexistieran, al ser entonces la de los ocoronis una nación extinta.

En el marco de esta complejidad tanto étnica como lingüística, la dispersión del mayo como lengua en Sinaloa se explica al plantear que una causa es su desplazamiento lingüístico donde anteriormente se hablaban otros dialectos del cahita y al parecer lenguas de otros grupos. Con el fin de redondear lo anterior, es necesario saber que el territorio mayo tradicional en el siglo xvii se circunscribía sólo al valle costero irrigado por el río Mayo en el suroeste de Sonora. En contraste, las lenguas de filiación cahita en Sinaloa como el mocoquito, sinaloa o tehueco, y otras acaso pertenecientes a la familia hokana como el guasave en sus variantes ahome y vacoregüe, entre otros, se encontraban en comunidades donde ahora existen hablantes del mayo. Dichos idiomas, cuyo proceso de desaparición se desconoce, convirtieron al mayo en la lengua predominante, quizá por la cercanía

lingüística con el mayo mismo o la constante interacción entre estos grupos [*ibid.*], incluso al grado de fundirse en uno solo: “el mayo”.

La dificultad que implicó a los estudiosos dilucidar el momento de la asimilación se prolongó al siglo XIX, cuando dejaron de utilizarse, por lo menos en lo externo, los nombres originales de cada una de las sociedades cahitas del norte de Sinaloa. Los nombres de ahomes, zuaques, tehucos, serían sustituidos por el de sus vecinos de Sonora, los mayos, como igual ocurrió con las fuentes escritas; de modo que en la actualidad tanto el nombre que ellos emplean para autodefinirse como el usado exteriormente para designarlos, sea el de mayos [*ibid.*:86].

Si bien esta opinión en lo general logra consenso, otros puntos de vista la replantean. En efecto, a partir de la separación territorial y política de los estados de Sonora y Sinaloa se habló de los mayos de uno y otro lado, que en referencia al sinaloense aludía a los pueblos nativos de la vega del río Fuerte. Dicho enfoque no es tan simplista, pues en éstos y desde más arriba del embalse de la presa Miguel Hidalgo y Costilla, hacia la costa, hay núcleos nativos que quizá pueden diferenciarse y que aún ahora se identifican como *tegueko*, *suake*, *au´jome*, entre otros [Ochoa, 1998:15 y s]. Tal opinión, amén de conocer el proceso de fusión antes mencionado, donde se perdieron las lenguas de menor peso “para mostrar a la fecha la apariencia de una unidad étnica que aún no existe pero que a ello tiende”; concluye diciendo que desde la sierra hasta la costa estas parcialidades se han asimilado de tal manera “[...] que se han integrado en una aparente expresión étnica, [de ahí que estemos] ante la posibilidad antropológica de registrar históricamente el proceso formativo de una nueva etnia” [*ibid.*].

Si la génesis planteada requiere exploración etnográfica, también necesitaría fundamento lingüístico. En la actualidad existen tres variedades del mayo, dos de ellas ubicadas en los espacios tradicionalmente ocupados por otros grupos cahitas, incluso también con presencia de lenguas no cahitas, siendo uno de tales subdialectos, llamado *variedad de Sinaloa*, localizable donde se hablaban los dialectos del tehueco, sinaloa y zuaque, aunque igualmente se extendía al terruño de los antiguos guasaves, ahomes y vacoregües [Moctezuma, 2001:379]. Dicha variedad se caracteriza por exponer mayores procesos de cambio interno, quizá debido a que los mayos, quienes se movieron al sur, se mezclaron con otros grupos adquiriendo así algunos rasgos dialectales de las demás variedades. Es importante destacar que no es posible asegurar si el tehueco aún se habla en esa región, pues los datos disponibles impiden definir en realidad su permanencia, pero pareciera que las otras variedades del cahita influyeron asimismo en el mayo hablado actualmente, siendo tal la posible razón de las diferencias al interior del mayo en Sinaloa [*ibid.*].

Como haya sido, es posible pensar que algo de este proceso quedó sumergido en el tiempo del sistema de misiones jesuitas, cuando la evangelización de los cahitas repartidos en rancherías implicó la probable asimilación de los grupos

numéricamente pequeños dentro de uno u otros más numerosos. La absorción de los nuevos asentamientos dentro de los límites de los futuros pueblos de misión, que a su vez configuraron los padres ignacianos al aprovechar la distribución nativa original a lo largo del río Fuerte, constituyen los antecedentes de los centros ceremoniales modernos que hoy habitan los mayos. Con el tiempo, estos sitios vieron crecer en torno suyo nuevos asientos de población, incluso de cepa no indígena, los cuales en su turno quedaron circunscritos a su jurisdicción ritual, sobre todo en Semana Santa, desde el momento que han pasado a ser focos de “dotación de *judíos*”,⁵ aunque éstos sean yoris.

Así, a partir de la fundición de algunos grupos de filiación cahita en otro, la reapropiación del espacio y recursos de las antiguas naciones indígenas, amén de su aprovechamiento posterior en términos del sistema de misiones (sin duda inductor del cambio cultural dirigido), tuvo inicio el proceso de sedentarización de los futuros pueblos mayos de Sinaloa. A lo largo de esta serie de acciones, los mayos conformaron su territorio compartiéndolo de manera obligada con los yoris, hasta hoy sus contendientes por los recursos materiales y simbólicos, un viejo conflicto que en gran medida determina hoy la problemática de su configuración regional y étnica.

II. CONFIGURACIÓN REGIONAL Y CENTROS CEREMONIALES

La configuración de la “región mayo” es resultado de un proceso histórico donde se interrelacionaron varios factores, siendo el primer elemento articulador el río Fuerte, antes de enorme relevancia para la cotidianidad indígena, aún a principios del siglo xx. Tras la independencia, Sinaloa adquirió la condición de estado soberano, libre e independiente en 1831, una vez que se separó de Sonora, con quien conformaba el Estado Interno de Occidente, lo cual definió su demarcación política. Un tercer factor fue la constante lucha por las tierras que desde la salida de los jesuitas comenzaron a ser arrebatadas a los *yolem´mem*, situación en particular ilustrada por los gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo xix, cuando atentaron contra la posesión colectiva de las comunidades indígenas.

Los efectos de estos acontecimientos durante el siglo pasado trajeron a los mayos una nueva y más compleja relación con la tierra. La señal que evidenció dicha problemática surgió cuando la fracción norte del estado se volvió un polo de desarrollo económico con el impulso de las agroindustrias, en especial de la caña de azúcar y hortalizas. Tal situación desde entonces y hasta hoy, ha sido el contexto

⁵ Los *judíos* son jóvenes regularmente entre los 14 y 20 años, quienes ataviados con máscaras de piel de chivo y un vestuario que varía con frecuencia de una comunidad a otra, sirven durante la Cuaresma como los soldados encargados de prender a Cristo.

de los mayos en Sinaloa, articulados ahora regionalmente por la interrelación de la red carretera estatal, las demarcaciones municipales y sus principales ciudades, amén de los centros ceremoniales distribuidos desde las irregularidades de la sierra hasta las planicies costeras.

La función primaria de un centro ceremonial es ofrecer un espacio colectivo para la realización del calendario religioso anual. Con el fin de lograr dicho cometido, cada centro ceremonial requiere un conjunto de elementos visuales como son: cocinas, ramada, iglesia, imágenes religiosas, la muy reverenciada cruz mayor, y un área suficiente para establecer los circuitos procesionales de los llamados *contis*. La mayoría de tales componentes constituye el capital simbólico que reconocen como propio no sólo los habitantes del centro ceremonial, sino también aquellos que viven dentro de su esfera de influencia, lo cual crea un sentimiento de adscripción. Gracias a ese efecto, en principio cualquiera de sus miembros puede integrarse a las tareas de su sistema de cargos y activar asimismo sus redes sociales tanto dentro como fuera de su comunidad de origen.

En la actualidad existen 19 centros ceremoniales constituidos en el norte de Sinaloa: Bacorehuis, El Colorado, La Florida, Lázaro Cárdenas, Ohuira y San Miguel Zapotitlán, en el municipio de Ahome; Capomos, Charay, Jahuara II, Mochicahui, El Ranchito de Teputcahui (al parecer en este momento sin conducción), Sibirijoa y Tehueco, en El Fuerte; Baca (también llamado Pueblo Baca), Baimena y Huites, en Choix; Juan José Ríos en el municipio de Guasave; San Luciano en el de Angostura; y por último La Playa, en Sinaloa de Leyva.

Si bien en principio la operación de cada centro ceremonial es la misma, su importancia varía en primer lugar por su antigüedad. Dicha condición les ha impuesto el apelativo de “pueblos viejos”, identificados por ser mayoritariamente los que siguen el curso del río Fuerte. En dirección descendente desde la sierra hasta el mar son: Baca, Baimena, Tehueco, Sibirijoa, Charay, Mochicahui, San Miguel Zapotitlán y la Villa de Ahome, esta última nombrada por su condición añeja y no por ser centro ceremonial.

La conformación espacial y política de los pueblos viejos derivó en primer lugar de su relación con el río Fuerte, al parecer sobre todo, por el impacto de la agricultura desarrollada en sus vegas. En segundo sitio, el sistema de misiones jesuitas definiría la conformación de los pueblos viejos como ejes articuladores de las rancherías imperantes gracias al complejo ceremonial; de ahí que éstos se hayan mantenido desde su creación hasta la fecha como los ámbitos donde se concentra y continúa la ritualidad yolemí me. No obstante, a partir de la aparición de los factores de cambio surgidos a finales del siglo XIX, los pueblos viejos perderían la exclusividad de la tradición,⁶ de-

⁶ La tradición contiene el saber de las formas rituales heredadas por los antepasados, además de una normatividad derivada de su cumplimiento, sostenida por una serie de valores implícitos, uno de ellos cardinal: *el respeto*.

bido a la emergencia de nuevos centros ceremoniales alrededor de la segunda mitad del siglo pasado.

La importancia de estos centros ceremoniales, a pesar de su peso histórico y ritual, depende también de la comunicación carretera con sus cabeceras municipales, las ciudades de Choix, El Fuerte y Los Mochis, pertenecientes respectivamente a los municipios de Choix, El Fuerte y Ahome. Es notorio que dichos ayuntamientos no poseen la misma proyección regional, cuando apreciamos que Ahome ha desarrollado una mayor infraestructura económica, amén de disponer de grandes extensiones de cultivo planas sostenidas por una red de canales para su riego, en tanto que en los otros dos, sobretodo en Choix, su crecimiento ha sido mucho más limitado. En el caso de Choix, su accidentada geografía obliga a sus habitantes más empobrecidos a subsistir de forma precaria con su agricultura de temporal, con frecuencia superada por la producción de estupefacientes, a veces la última opción de obtener un ingreso.

El valor de los centros ceremoniales situados en pueblos viejos ha sido contener todo el cúmulo de la tradición *yolem'me*, de tal suerte que sean los renombrados ejecutantes del calendario religioso, aunque esto variará según las circunstancias de su historia particular. Por ejemplo, si San Miguel Zapotitlán goza de fama regional incluso en Sonora por ser en buena medida Semana Santa y su fiesta patronal eventos de amplia proyección turística, Sibirjoa, en cambio, recupera su tradición luego de un largo abandono, hoy entorpecida por la injerencia de los yoris.

Si bien los centros ceremoniales ubicados en pueblos viejos son para muchos *yolem'mem* los grandes depósitos de su tradición, no son los únicos que gozan tal prerrogativa. De hecho, existen otros cuya relativa aparición nos revela una amplia gama de circunstancias que, con el fin de tipificarlas, propongo al lector en la siguiente clasificación.

1. Centros ceremoniales en pueblos viejos: aquellos cuyos orígenes se remontan a las rancherías distribuidas a lo largo del río Fuerte, algunos incluso de cepa prehispánica (por ejemplo Mochicahui) y absorbidos después por la influencia de los pueblos de misión jesuitas (como Tehueco), donde una vez fundidos los elementos de la religión nativa con los impuestos por los religiosos, constituirían un complejo ceremonial característico que prevalece hasta nuestros días.
2. Centros ceremoniales por reubicación forzada: obligados a reinstalar su población en otros sitios dada la construcción de la presa Luis Donaldo Colosio, estos centros debieron refundar todos los elementos constitutivos de un centro ceremonial en contextos ahora eminentemente urbanos. Los principales afectados fueron los oriundos de los hoy en día inundados pueblos his-

tóricos de Toro y Huites,⁷ cuya suerte ha sido dispar, pues si bien los primeros fundaron otro centro ceremonial, particularmente mestizo, en la población de Juan José Ríos (aunque existe otro también, indígena y creado por mayos provenientes de San Miguel Zapotitlán), los otros no han podido superar los múltiples trastornos que provocó su traslado en condiciones casi de marginalidad.

3. Centros ceremoniales por demandas de tierras: surgidos por efecto de la lucha organizada para la obtención de tierras, estos centros debieron reconstituir los elementos de su complejo ceremonial a partir del antecedente de sus centros ceremoniales de origen. El caso típico aquí es el de Jahuara II y al parecer también el de San Luciano.
4. Centros ceremoniales por refundación: aquellos que regresaron al sitio donde antes se ubicaban (por ejemplo, La Playa), o bien porque su población se trasladó a otras tierras, caso de Lázaro Cárdenas. Podríamos incluir aquí la aparición de El Ranchito de Teputcahui, fruto de una escisión religiosa, cuando algunos inconformes por el manejo del centro ceremonial de Mochicahui tuvieron a bien crearlo.
5. Centros ceremoniales de nueva creación: sin presiones externas ni obligada su población a moverse de su comunidad, estos centros comenzaron a figurar una vez que reunieron todos los elementos constitutivos de un complejo ceremonial, como sucedió en Ohuira.

La pertinencia de esta tipología, sin duda, requiere una profunda exploración etnográfica para contrastar los casos unos de otros. No obstante, nos ayuda a entender que la conformación de ciertos centros ceremoniales, deben su aparición a la nueva problemática que trajeron los cambios acaecidos particularmente a lo largo de la segunda mitad del siglo xx.

Independientemente de las causas que los originaron, todo centro ceremonial es un conglomerado de elementos rituales, físicos, espaciales y simbólicos. La inclusión de estos factores dentro de la demarcación de sus pueblos adquiere sentido cuando articula un número variable de localidades que por existir en su jurisdicción lo reconocen como el sitio donde se despliegan los ciclos ceremoniales y religiosos colectivos. De esa forma, en los límites de los centros ceremoniales los mayos tienen el contexto cotidiano y comunitario donde se desarrollan las normativas que dicta la tradición.

Si bien gracias a sus respectivas fronteras cada centro ceremonial asegura su independencia y afinidad con los demás, a veces sus actores rituales se topan en sus linderos, como acontece con la impresionante reunión en Semana Santa

⁷ La dramática lucha que aún enfrenta la comunidad desplazada de Huites puede conocerse a detalle en Martínez Coria [1999].

de cientos de judíos provenientes de Mochicahui y San Miguel Zapotitlán en la población de Las Higueras de los Natoches. Explica la gente que tal concurrencia durante la tumba de cruces en los solares domésticos corría el riesgo de ser violenta cuando los judíos de uno u otro pueblo coincidían en el punto limítrofe de sus respectivas jurisdicciones, circunstancia hoy neutralizada, pero indicativa de una separación entre los centros ceremoniales acaso más profunda de lo esperado.

III. AUTORIDAD, POLÍTICA Y COMUNIDAD

La operación de los centros ceremoniales en todo el territorio *yolem´me* constata la importancia de la religión como uno de los puntales de su organización comunitaria, la cual involucra también los desempeños de sus respectivos *gobernadores tradicionales*.

La figura del gobernador tradicional o *cobanaro*, cuyo antecedente se remonta quizá al sistema de cargos implantado por los jesuitas en los pueblos de misión, en la actualidad es un puesto al alcance de cualquiera. Dicha posibilidad se funda en el criterio de elección, mediante el cual el aspirante puede ser propuesto por su comunidad y suplido por un nuevo candidato, una vez cubierto su periodo de gobierno. A pesar de la responsabilidad que implica, muchos individuos buscan el cargo por el modesto salario que cubre el estado, aunque otros lo conservan indefinidamente por convenir a sus intereses.

El cobanaro tiene la obligación de servir tanto a los sectores civil y religioso de su comunidad, mediante su trabajo de gestoría ante las instancias federales y del Estado. Al primero asiste cuando acerca a su pueblo los servicios de salud, asesoría legal, tramitación de actas de nacimiento y obtención de vivienda, entre otras. Dichas prestaciones suelen ser muy apreciadas por los mayos dadas sus condiciones de pobreza; empero, la tarea clave de un gobernador tradicional ocurre al ocuparse del segundo sector, donde incluso puede fungir como un *jitéberi*, el iniciado que sabe rezar o domina el arte de la curación.

Aunque su figura resulta indisoluble de su centro ceremonial, la injerencia del cobanaro sobre éste resulta limitada, ya que el verdadero control de los símbolos y las normas dictadas por la tradición corren por cuenta de las *cabezas de grupo*, es decir los dirigentes de músicos, danzantes o ciertos actores rituales. Entre los mayos sinaloenses, el trabajo de gestoría del gobernador tradicional también se destina a las mejoras materiales de su centro ceremonial, pues idealmente su tarea rectora es asegurar que la tradición disponga de los elementos necesarios para su adecuado desarrollo. Asimismo, procura apoyar de manera logística a cualquiera de los sectores involucrados en el ceremonial, ya sea consiguiéndoles instrumentos a los músicos, transportando a los fiesteros de su localidad al centro ceremonial correspondiente o incluso trayendo maestros rezadores de otros pueblos.

Gracias a su vocación, el cobanaro se mueve en ambos planos a veces sin gozar de aprobación colectiva; de ahí que sea sometido con frecuencia al juicio social no sólo por sus resultados, sino incluso por la sospecha de la malversación de los fondos que maneja. Ante dicho recelo, algunos centros ceremoniales viven un permanente estado de discordia sobre todo entre su gobernador tradicional y las cabezas de grupo, situación que puede llevar a los segundos a promover uno nuevo, con tal de controlar el centro ceremonial y sus símbolos, lo cual ilustra claramente el traslape de lo religioso con lo político. También, tal superposición aparece cuando el cargo sirve al cobanaro para ascender social o políticamente, si tiene nexos con el ayuntamiento municipal o algún partido político, acciones que en consecuencia debilitan el funcionamiento de los centros ceremoniales.

Si bien el cumplimiento de sus tareas implica a veces un desgaste físico y económico considerable, paradójicamente el gobernador tradicional, en su afán de servir a la colectividad, ha inhibido la organización interna de los centros ceremoniales al grado de mermar la solidaridad de los actores rituales y su cometido principal: preservar la tradición. Sin embargo, para algunos ser gobernador tradicional es una aspiración legítima que la misma estructura del centro ceremonial permite dada su esfera de influencia respecto de las comunidades que se inscriben dentro de su jurisdicción. Así, en teoría, cualquier individuo de cualquier asentamiento integrado puede ser cobanaro.

La paradójica relación entre los centros ceremoniales y sus cobanaros, a pesar de lo dicho, no sólo la desata a veces la ambición personal, sino que incluso trasciende las fronteras comunitarias cuando ésta, además, se liga a criterios externos, como ocurría con el ahora desaparecido Consejo de Gobernadores Tradicionales Mayos, cuya sede era la ciudad de El Fuerte.

Los antecedentes del Consejo se remontan antes del año 1940, cuando la política del cardenismo intentaba que los propios indígenas plantearan sus problemas y los discutieran a escala continental. La respuesta sólo se avistó en algunos congresos provinciales, todos promovidos por la propias autoridades indigenistas estatales, del que sólo trascendió la coyuntura sexenal el Consejo Supremo Tarahumara (CST), fundado en 1939. El CST fungió como un organismo de lucha regional promovido por las autoridades gubernamentales y tarahumares egresados de la Casa del Estudiante Indígena que fundara Moisés Sáenz [Medina, 1988:729].

La eficacia política del CST tanto para unificar su originalmente dispersa base social como para convertirlo en un instrumento de reivindicaciones, hizo que los organizadores del primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), celebrado en Pátzcuaro en 1975, propusieran al consejo supremo como la institución política fundamental en la estructuración del CNPI. El evento fue resultado de la presunta realización de 62 congresos regionales previos, donde “cada grupo étnico” nombraría a su supuesto representante máximo, esto es, su correspon-

diente Consejo Supremo. De hecho, la reunión fue organizada cuidadosamente y convocada por la Secretaría de la Reforma Agraria, el INI y la Confederación Nacional Campesina. El documento oficial que emanó del congreso es la Carta de las Comunidades Indígenas o Carta de Pátzcuaro, la cual reivindica la autodeterminación de las comunidades indígenas, de su gobierno y sus organizaciones tradicionales, aunque apegada a la Constitución vigente y su lucha “como campesinos” al lado de obreros y gobierno, a fin de asegurar la democracia en todos los niveles. “La efectividad de esta proposición de alianza, puntualiza la Carta, sólo se logrará con el reconocimiento, en tanto indios, en todas las escalas del poder político que les permita defender sus derechos étnicos” [*ibid.*:728 y s].

En 1979, con la celebración del Tercer Congreso con sede en la ciudad de México, se emitió una Declaración de Principios y se establecieron como órganos fundamentales el Congreso Nacional, base de la soberanía del CNPI, el Parlamento Indígena, integrado por los presidentes de todos los consejos supremos y los dirigentes de las organizaciones tradicionales, la Comisión Permanente, el Consejo de ancianos, los Depositarios del Patrimonio Común, las Asambleas Estatales y Regionales, los Consejos Supremos y las Asambleas de Comunidades y Ejidos, todo lo cual rebela una estructura vertical que va de la cúpula a las bases, siendo que la cúpula misma se inserta directamente en el aparato estatal [*ibid.*:731].

Más tarde, con la verticalidad aceptada como dogma y siendo su antecedente directo el Consejo Supremo Mayo, se creó hacia la segunda mitad de la década del ochenta del siglo pasado el Consejo de Gobernadores Tradicionales Mayos de Sinaloa o Consejo de Cobanaros.

Antes de su disolución, cada gobernador tradicional ventilaba ante el Consejo los asuntos de su localidad y de la región, para discutirlos y luego someterlos a su resolución consensuada. En asamblea se analizaban, además de los aspectos ceremoniales, los referentes a salud, educación y gobierno que les competían como representantes de sus comunidades y centros ceremoniales. Sin embargo, a pesar de su carácter autónomo, los trabajos del Consejo siempre se ligaban al departamento de asuntos indígenas del estado, dada la asimetría de su estructuración histórica.

El Consejo de Cobanaros no era una organización monolítica debido a las aspiraciones políticas de algunos de sus integrantes, incluso al grado de afectarse sus relaciones como militantes del PRI. Gracias al divisionismo interno, traducido en el enfrentamiento “tradicionalistas *versus* progresistas”, el Consejo dejó de agrupar a todos los centros ceremoniales constituidos en el norte del estado, excepto los pertenecientes al municipio de Ahome, con quienes vivieron años atrás una escisión anterior. La fractura ocurrió aparentemente por razones partidistas y en opinión de muchos, por la directa manipulación de estos centros ceremoniales (sobre todo los costeros) promovida desde el Gobierno del Estado.

Su oponente, la Coordinación Indígena del municipio de Ahome, concentra la mayoría de los instalados en dicha demarcación política, a excepción en su momento del de Bacorehuis, entonces integrado al Consejo. A pesar de maniobrar en aparente libertad, muchas opiniones subrayan que los gobernadores tradicionales pertenecientes a la Coordinación viven una realidad aún más problemática, dado que no siempre pueden controlar su propio centro ceremonial al existir en algunos hasta tres *cobanaros* antagónicos. La falta de operatividad sostenida a pesar de todo y más allá de la teórica libertad de acción de los gobernadores tradicionales ligados a la Coordinación, es la prueba fehaciente que para tantos mayos ilustra el control de sus comunidades por las instituciones federales y del Estado.

Una vez que las arengas políticas dieron paso a la fragmentación inducida por la premisa estatal del “divide y vencerás”, el enfrentamiento entre las dos organizaciones por la lucha de los recursos materiales y simbólicos, llegó al grado de imponer en Bacorehuis dos *cobanaros* al mismo tiempo. Ya concretada la escisión y a pesar de que tanto el Consejo como la Coordinación dependían de los fondos estatales y de la federación para continuar sus trabajos, el Consejo logró disponer y decidir sobre sus asuntos con mayor libertad, sin alejarse demasiado del punto de vista indígena.

Por desgracia, a pesar de la superación de la crisis, el Consejo sufrió en los últimos años una serie de escisiones que acabaron por fraccionar a la institución, antaño con una presencia indiscutible en los seis municipios con población *yolem´me*. Si bien los rompimientos repercutieron en la credibilidad y consistencia del Consejo, éste aún se mantuvo como una organización fuerte dada su conexión con los poderes estatales encabezados por el gobernador Juan S. Millán, con quien, irónicamente, vivió su caída. La adhesión del Consejo al gobierno de Millán se explica por su filiación priísta y la aspiración de colocar de forma permanente en el congreso estatal a un representante indígena, con el fin de mejorar su posicionamiento político y regional.

Tras desaparecer el Consejo no queda clara la suerte de los centros ceremoniales que incluía, no obstante, una nueva organización agrupa hoy a los *cobanaros* de Mochicahui, Charay, Sibirijoa, Tehueco, Capomos, Jahuara II y al parecer El Ranchito de Teputcahui, pueblos pertenecientes al municipio de El Fuerte. La importancia de tan reciente asociación es que dicho ayuntamiento concentra la mayoría de los centros ceremoniales mayos en el estado, casi todos pueblos viejos; de tal suerte que el desempeño de sus gobernadores tradicionales, aparentemente de línea progresista, quizá restaure por lo menos su integración municipal.

IV. LOS ACTORES

A lo largo de la trayectoria histórica que llevó a los mayos sinaloenses a ser un grupo étnico diferenciado, sin duda podríamos entender mejor tal desarrollo

profundizando en: sus antecedentes prehispánicos; el proceso de sedentarización que arrancó con el sistema de misiones; la gradual configuración de los pueblos viejos que probablemente inició en la era postjesuítica; y el más reciente eslabón, el contemporáneo, marcado por la definitiva inserción de los mayos a la economía regional gracias al ascenso de las empresas agroindustriales.

Invariablemente de la importancia de estos apartados históricos, considero que en la consolidación de los pueblos viejos y la aceptación de su parafernalia simbólica como patrimonio colectivo, se asienta uno de los puntales más significativos de la identidad mayo (incluso la de sus pares sonorenses), hoy manifiesta en sus centros ceremoniales cuyo control permite su vigencia y, por ende, su continuidad.

La capacidad de recrear la identidad étnica *yolem´me* mediante el ejercicio de la tradición requiere un detonante que permita la coincidencia de los actores sociales en el ceremonial, al mismo tiempo que participa por igual un cuerpo de especialistas rituales. La piedra angular que faculta dicha dinámica se asienta en *la promesa*, manda concertada entre una persona y una imagen (por ejemplo, el santo patrono), con el fin de obtener un favor a cambio de un acto votivo. Las múltiples causas que llevan al individuo a cumplir el compromiso que entraña la promesa le confiere la condición de *fiestero*, término genérico que abarca algunos de los escaños del sistema de cargos de su centro ceremonial durante un tiempo determinado.

Si bien la decisión de no realizar promesa reduce la participación de muchas personas en el ceremonial como fiesteros, quien rehuye el cargo no obstante puede ayudar a familiares o amigos comprometidos, siendo parte de sus redes sociales. La importancia de dicho apoyo es activar un sentimiento de solidaridad, en buena medida inherente a los valores que desata la tradición, en particular el *respeto*, la norma de convivencia cotidiana, sancionada tanto por hombres e imágenes, que a la postre encarna el principio de reciprocidad hecha conducta, tanto en lo religioso y lo civil como en lo individual y colectivo.

La integración del sujeto en el sistema de cargos como fiestero permite al sector civil su inclusión en el centro ceremonial, sin ser necesariamente un especialista ritual. La posibilidad de acceder a cualquier cargo (excepto los que requieren un conocimiento ceremonial especializado), incluso sin transitar la escala jerárquica desde su base, es un derecho que posee cada miembro de todo centro ceremonial, prerrogativa que fortalece su sentimiento de adscripción a éste. Un fiestero en activo se identifica por el rosario que cuelga de su cuello, mismo que a la par de las cruces de uso ceremonial, comparte simbolismos ligados a las flores. No obstante, existen insignias específicas que indican inequívocamente un cargo determinado, como bastones de madera, tambores, pieles de zorro o gato montés y las banderas, baluartes de todo centro ceremonial.

Respecto a los especialistas rituales, el *maestro rezador* marca con sus oraciones los tiempos del ceremonial en coordinación con el *Pilatos*, quien indica los

movimientos de los actores rituales durante la Semana Santa, sobre todo dentro de la iglesia, ligado a su vez con el *Alpérez*, el líder de los fiesteros y detentador del puesto de acceso civil más alto del sistema de cargos. A la par, figuran los llamados *cabezas de grupo*, conformados por los dirigentes de los *matachines*, *judíos*, *pascolas* y músicos, representados respectivamente por el *Monarca*, *Capitán de los judíos*, *Pascola mayor* y los *músicos mayores* quienes acompañan a los danzantes de pascola y venado. Podría decirse que gracias a la coparticipación del sector civil con los especialistas rituales y cabezas de grupo, se mantiene en condiciones saludables cualquier centro ceremonial. No obstante, por otro lado, no deja de ser cierto que la mengua de participantes es una constante a vencer, al igual que la creciente falta de especialistas rituales y ciertos cabezas de grupo.

Desafortunadamente los *yolem* mem ya han perdido algunos como las *cantoras*,⁸ carencia que a pesar de todo no impide la tarea de los maestros rezadores con quien tan valiosas mujeres trabajaban. En referencia al *maestro rezador* no siempre se dispone de sus servicios, ya sea porque no lo tenga de planta un centro ceremonial o porque al mismo tiempo cubre las necesidades de otro, indicios de que la demanda a veces no se resuelve fácilmente. Sin embargo, su escasez la cubren en casos extremos “sustitutos” sin la experiencia ni los recursos del oficio, siendo tales reemplazos cualquiera que “sepa rezar el rosario más o menos bien”. Al parecer la tendencia está en camino de hacerse ley cuando no existan más dichos especialistas.

Lejos de parar aquí la situación, ésta alcanza a los *oficios*, es decir, los danzantes de *pascola* y *venado*, amén de sus respectivos músicos, “quienes no se encuentran organizados formalmente como un grupo específico, sino como cuadrillas dispersas en los pueblos” [Figueroa, *op. cit.*:257]. En el caso de los danzantes, la veta está lejos de agotarse desde el momento que siempre hay jóvenes pascolas deseosos de mostrar sus habilidades. Incluso, es posible apreciar también la pericia de algunas adolescentes pascolas, además de “venaditas”, actuando en sana competencia con sus iguales varones. Sin embargo, a pesar del optimismo, son más bien pocos los pascolas con la capacidad suficiente para ejecutar su papel tradicional de grandes oradores debido a que no “hablan la lengua”, elemento sustancial para interactuar con el público mediante sus bromas picarescas y ceremoniales. El pascola con sus palabras combate la malignidad, de modo que su actuación recreativa va más allá de eso, pues su personalidad ritual, mágica, simbólica y sagrada representa en la enramada la lucha de las fuerzas del mal con las del bien [Ochoa, 1998:191 y s].

Respecto de los músicos, el caso es más grave al ser muchos ancianos tesoros vivientes, cuya desaparición es un acontecimiento dramático y aparentemente

⁸ Las cantoras son las mujeres que con sus cantos acompañan las oraciones del maestro rezador. Actualmente los mayos y yaquis de Sonora cuentan aún con el servicio de las cantoras.

insalvable, debido al desinterés de los jóvenes por reemplazarlos o por causa de los mismos viejos al no transmitirles su conocimiento y experiencia. En ese sentido, algunos centros ceremoniales tienen la fortuna de disponer de *paradas*⁹ completas como la de Juan José Ríos, solicitada incluso por los mayos de Sonora. La preocupación de algunos por remediar tal déficit de saber y talento, ha madurado la idea de crear una escuela de músicos tradicionales destinada a los pequeños yolem´mem, atendiendo no sólo el aprendizaje de la música, sino también la hechura de sus instrumentos, un arte cada vez en mayor desuso.

La inseparable relación entre músicos y danzantes, en gran medida el eje que da a la fiesta su esencia y al mismo tiempo el reservorio de los elementos de la religión nativa contenidos en sus danzas, constituye una dupla necesaria para completar el ciclo ritual de todo centro ceremonial que, como se advirtió, no siempre se tiene “en casa”, sobre todo cuando, en teoría, cada cual debe resolverlo con los elementos disponibles dentro de su jurisdicción.

En realidad, el flujo de los oficios por la región es constante, aunque su alcance variará de una latitud a otra quizá por la pericia “de enganche” a cargo de los *alawasines*,¹⁰ la solidez o no de las redes sociales intercomunitarias o acaso por la simple separación entre las diferentes subregiones; por ejemplo, al parecer es más difícil para los centros ceremoniales de la costa y la sierra completar sus paradas de músicos y danzantes debido a su lejanía, no así para los de los valles, al concentrar a muchos de los oficios en activo. Posiblemente, la gravedad no sea tanta cuando cada subregión se aviene a sus recursos, de ahí que sea posible ver en Baca un pascola rarámuri, dado que en el municipio de Choix radican hace años algunas familias tarahumares.

A esta problemática, que altera la regularidad de los centros ceremoniales, se suma un problema ancestral: las asimétricas relaciones entre yolem´mem y yoris, consecuencia heredada de la expulsión de los jesuitas que obligó a los mayos a compartir su espacio con las oleadas de colonos que se sucedieron. Dicha penetración marcó y sigue marcando su cotidianidad comunitaria, no siempre en los mejores términos, especialmente cuando la religiosidad se torna una arena por el control de los símbolos y los espacios sagrados, como ha ocurrido en Charay, Mochicahui, Jahuara II, Sibirijoa o San Miguel Zapotitlán. La confrontación radica principalmente en la lectura nativa del catolicismo, siempre en roce con la de los ortodoxos yoris. Sin embargo, la situación no es tan álgida cuando el trato se traslada a la escala del vecindario, donde es posible hallar redes sociales entre ambos sectores, incluso al grado de concretar uniones matrimoniales duraderas.

⁹ Una parada es el conjunto de músicos requeridos para la ejecución de una danza; por ejemplo, el venado se acompaña de dos ejecutantes de *jiriquias* o raspadores y otro más a cargo del *tambor de agua*.

¹⁰ El *alawasín* es el fiestero encargado de contratar los servicios tanto de músicos como de danzantes. La investidura de su cargo se representa con una piel de zorro o gato montés.

El vínculo con los yoris se torna especialmente difícil cuando buscan alianzas con los curas mediante las que llamamos *damas devotas*. Dichas mujeres, que son mestizas, al estar dispuestas a defender la versión oficialista de la liturgia católica atacan la interpretación indígena del catolicismo que practican o los elementos nativos fundidos en ella, de modo que sean adversas a la normatividad inherente a la tradición, uno de los puntales de la identidad étnica *yolem´me*.

Si bien la intolerancia de los yoris perjudica la regularidad de los rituales mayos en grado variable, según sea el contexto de cada centro ceremonial, existen otros problemas derivados de la realidad regional que también los afectan como grupo. Por ejemplo: la falta de empleos permanentes dada la temporalidad de los trabajos en el campo, la persistente sequía que afecta sobre todo a la zona serrana dada su agricultura de temporal, el desplazamiento de los cultivos tradicionales por el de enervantes mejor remunerados, la ausencia de créditos a los pequeños productores para competir en condiciones igualitarias, la preferencia de los ejidatarios por rentar sus parcelas a las grandes agroindustrias al no poder explotarlas de forma personal, la escasa diversidad de la planta productiva frente a la preponderancia del sector agrícola, entre otros.

Puesto que muchos mayos obtienen sus ingresos de la agricultura, la difícil situación que atraviesa el sector en la actualidad les afecta directamente. Es posible que los más dañados sean los jóvenes, quienes buscan otros derroteros migrando a Estados Unidos o empleándose si pueden como maestros, o enfermeras en el caso de las mujeres, propiciando así entre las nuevas generaciones individuos poco apegados a la tierra o sin capacidad para trabajarla. Aunque algunos *yolem´mem* redondean sus entradas con la pesca, en particular quienes viven cerca de las costas del municipio de Ahome (sin olvidar quienes explotan las especies de las presas), la falta de ingresos suficientes impide a muchos tomar el cargo de fiestero, motivo que a la postre los desanima a comprometerse con la tradición.

CONCLUSIÓN

A lo largo del texto intenté puntualizar los distintos factores que influyeron en la conformación histórica de los ahora mayos sinaloenses. Su enunciación se basó por un lado en acotar cómo el grupo llegó a ser reconocido por él y los demás como mayos; y por el otro, a describir la importancia que implica para ellos su estructura ceremonial, revestida además por sus particularidades organizativas, importante diferencia respecto a sus vecinos de Sonora.

A pesar de compartir con sus hermanos sonorenses un semejante proceso histórico de inserción regional debido al auge de la agroindustria y tener en su complejo ceremonial una de las piedras de toque más significativas de su identi-

dad étnica, los mayos de Sinaloa al final resultan históricamente diferenciados. La particular configuración étnica de los *yolem'mem*, con el fin de redondearla, debe entender que en tanto mayos forman parte de un grupo etnolingüístico. Es decir

[...] el conjunto de hablantes de las modalidades de una o varias lenguas emparentadas, a lo que habría que agregar que en ciertos casos se les reconocen características en común a pesar de sus diferencias internas. Esto significa que aunque existan discrepancias muy marcadas, siempre habrá un nexo con el origen común y las estructuras lingüísticas compartidas, lo que en algunos casos no sucede entre los hablantes de variedades genéticamente cercanas que, sin embargo, no perciben esa proximidad como un rasgo inclusivo [Moctezuma y López, 2005:67 y s].

En lo dicho antes, el segundo caso ilustra la situación de los pueblos yaquis y mayos, donde los hablantes de cada variedad “[...] no aprecian su cercanía estructural —que en términos del sistema lingüístico podemos ubicar como dos dialectos de una misma lengua—, más bien encuentran en las diferencias dialectales los rasgos que las ubican como dos variedades diferenciadas” [*ibid.*:68]. No hay que olvidar que la percepción lingüística no es igual a la étnica, pues la identificación con una variedad lingüística no significa por sí misma que sirva para cohesionar un movimiento conjunto en defensa de los intereses del grupo.

Retomando el asunto de las modalidades, su esclarecimiento radica en distinguir al grupo etnolingüístico del grupo étnico, es decir

[...] el grupo etnolingüístico, cuyos miembros están poco identificados en este nivel de abstracción, puede estar integrado por grupos étnicos. Éstos forman conjuntos con fines comunes para la acción social y gracias a su configuración histórica se reconocen y son reconocidos como diferentes de otras ramificaciones del grupo etnolingüístico [*ibid.*:68].

En el caso del grupo etnolingüístico cahita, al que el yaqui y el mayo pertenecen, la manera de autonombrarse en su propia lengua marca una diferencia, pues mientras los mayos de Sonora se llaman *yoremem*, los sinaloenses usan *yolem'mem* para enfatizar su diferenciación con los primeros, aunque en otros momentos pueden reconocerse también como *yoremem*.

Ante la frecuente percepción de si el yaqui y el mayo forman grupos etnolingüísticos separados o son en realidad uno solo, se tiene que, a pesar de la similitud estructural de las llamadas lenguas cahitas, desde tiempos prehispánicos “[...] existe un claro reconocimiento por parte de los hablantes de las particularidades propias de cada variedad”. Así, dado que cada cual reconoce su propia variedad al mismo tiempo que identifican perfectamente las diferencias entre ambas, se concluye que el yaqui y el mayo “[...] representan un grupo etnolingüístico clasificado externamente como cahita, que a su vez está formado por dos lenguas históricas que los mismos hablantes reconocen como diferentes” [*ibid.*:69 y s].

Ahora bien, puesto que el grupo etnolingüístico cahita está formado por grupos étnicos separados, que a su vez son resultado de procesos históricos particulares, dichos grupos forman bloques organizacionales definidos, que al generar categorías de adscripción y autoadscripción forjan una identidad colectiva propia. Uno de los criterios que esto suscita radica en la capacidad de organizarse de forma política, que en el caso de los mayos de Sinaloa, queda cubierta parcialmente, al estar relativamente constituidos pues “[...] su articulación política obedece más a un sistema promovido por las instituciones gubernamentales —en el cual no todos los miembros de ese grupo étnico participan— que a una organización surgida dentro de las comunidades o en su defecto asumida por toda la colectividad” [*ibid.*:70].

En contraste, los mayos de Sonora quedan fuera de este criterio debido a su aparente falta de organización política interna, que en todo caso suple una fuerte organización religiosa capaz de crear, dada la circunstancia, grupos articulados políticamente para la obtención de un fin, con frecuencia ligado con la lucha por sus espacios sagrados. Tales formas organizativas, más bien de índole comunitaria, implican a un grupo de pueblos el establecimiento de redes de carácter ritual [*ibid.*].

A lo largo de esta conclusión considero que lo que distingue a los *yolem´mem* de los *yoremem* reposa principalmente en la influencia gubernamental, ligada a su vez con los consejos supremos y la figura del cobanaro. Ciertamente, si bien existen noticias de que dicha dupla intenta extenderse entre los mayos de Sonora, su arraigo dista mucho del logrado en Sinaloa. Además, como se dijo antes, ha debilitado la tradición en función de la fuerte dependencia de los centros ceremoniales respecto de las instancias oficiales.

En ese sentido, el supuesto fortalecimiento político de los *yolem´mem*, a partir de la representatividad de sus cobanaros, a la postre resulta una debilidad. Tal flaqueza radica en la persistencia de las pugnas personales y de poder, al grado de pasar a segundo término las demandas colectivas. Irónicamente, antes del establecimiento del “cobanarazgo”, la lucha organizada logró éxitos considerables; por ejemplo, la formación de centros ceremoniales del tipo “por demandas de tierras”.

Además, la permanencia de la Coordinación y la desaparición del Consejo de Cobanaros han reducido la unificación regional a su atomización municipal. A esa escala continúan los desacuerdos entre gobernadores tradicionales. Sin embargo, las pugnas incluso se mueven dentro del espacio comunitario, cuando los distintos sectores, en particular entre las cabezas de grupo, se oponen a sus respectivos cobanaros. En el fondo, las luchas políticas intergrupales tienen por objetivo principal el control de los recursos gubernamentales y sobremano, el manejo irrestricto de los símbolos religiosos, la piedra de toque donde por medio del ceremonial la identidad étnica mayo encuentra uno de sus pilares más preciados.

Afortunadamente, a pesar de las discordancias, la identidad étnica de los mayos sinaloenses permanece más allá de los pueblos viejos gracias a la multiplicación

de los centros ceremoniales y su conglomerado ritual, caracterizado sobre todo por la celebración de la Cuaresma. La extendida esquematización de esta festividad permite a los *yolem'mem* su reconocimiento regional y el de sus contrastes en cada comunidad mediante la tradición y sus valores implícitos. De esa forma, los mayos tienen en sus festividades la bujía donde se genera y persiste su identidad étnica, incluso por encima de la lengua, de tal suerte que ser mayo hoy sea un acto en gran medida asentado sobre su religiosidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Zeleny, Alejandro

1995 "Los mayos", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Noroeste*, México, INI.

Barrera Bassols, Jacinto

1978 *Los mayos*, México, INI.

Crumrine, N. Ross

1974 "El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora (México)", en *Antropología Social*, núm. 31, México, INI/SEP.

Espinosa de la Mora, Dulce María

2005 "Entre más, más". *La conservación de maíces locales en las comunidades de Baymena y Guadalupe en Choix, Sinaloa*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH.

Figueroa Valenzuela, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, Culturas populares de México, México, CONACULTA/Dirección General de Culturas Populares.

Gutiérrez Ruvalcaba, Ignacio

1999 "Antropólogos y agrónomos viajeros. Una aproximación", en *Alquimia*, El viaje ilustrado. Fotógrafos extranjeros en México, enero-abril, año 2, núm. 5, México, CONACULTA/INAH.

Martínez Coria, Ramón

1999 "El pueblo mayo de Huites, desplazado por la presa Colosio", en *Experiencias y perspectivas indígenas*, núm. 4, serie de *Divulgación*, México, INI.

Medina, Andrés

1988 "La cuestión étnica y el indigenismo", en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México*, Panorama histórico 4. Las cuestiones medulares (etnología y antropología social), Colección Biblioteca del INAH, México, INAH.

Moctezuma Zamarrón, José Luis

1999 "El aporte de Wick Miller a los estudios comparativos de lenguas yutoaztecas", en José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas, homenaje a Wick Miller*, Colección Científica, Serie Lingüística, México, INAH.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hugo López Aceves

2005 "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos", en Bartolomé, Miguel Alberto (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades in-*

dígenas en el México actual, vol. I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos, México, INAH.

Morales Garduño, Martha G.

1982 *Los mayos*, México, INI.

Nolasco, Margarita

1998 *Conquista y dominación del noroeste de México: el papel de los jesuitas*, Colección Científica 361, serie *Historia*, México, INAH.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel

1998 *Los mayos. Alma y arraigo*, México, Universidad de Occidente.

Ortega Noriega, Sergio

1998 "Breve historia de Sinaloa, Fideicomiso Historia de las Américas", en *Breves Historias de los Estados de la República Mexicana*, México, El Colegio de México/FCE.

Zazueta Manjarréz, Juan Carlos

1980 *Estructura del poder y mecanismos de control interno en una Federación de Comunidades Indígenas del Norte de Sinaloa*, México, ENAH.

