

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

35  
Lej.

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES



MODERNIZACION E IDENTIDAD INDIGENA  
EL CASO DE LOS MAYOS DE ETCHOJOA,  
SONORA.

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
*LICENCIATURA EN SOCIOLOGIA*

P R E S E N T A :

*AIDA LUZ LOPEZ GOMEZ*

MEXICO, D. F.

MARZO DE 1994

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Venado. Símbolo de los grupos indígenas de Sonora<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Mezatl*. Estampa prehispánica de Veracruz que, como todas las imágenes que ilustran este trabajo, pertenece a la obra de Jorge Enciso: *Design motifs of ancient Mexico*.

## Dedicatoria

*A la esperanza inquebrantable de los Pueblos Indígenas de América Latina. En especial a la de aquellos que, en el inicio de este 1994, decidieron ofrendar sus vidas una vez más a la causa de la libertad y la justicia, allá en el sureste (remoto y opacado por el autoritarismo y la impunidad) de nuestra patria.*

*A mi madre, la mujer más extraordinaria que he conocido.*

*A mi padre, por su infinito amor e incondicional respeto a mi caminar.*

*A la memoria de Raúl, que está siempre presente.*

*A Nayeli y Raúl Eduardo, que alientan mi compromiso de búsqueda de un mundo mejor.*

*A Arturo, porque el camino que hemos recorrido juntos hace realidad la promesa del futuro.*

## **Agradecimientos**

Al Centro Coordinador Indigenista Mayo, especialmente a su Director el Lic. Victor Hugo Toral.

A la Casa de la Cultura del Municipio de Etchojoa, a su Director el Atropólogo Leonardo Valdéz Esquer.

A Don Andrés Jacobi, Gobernador Tradicional de los Ocho Pueblos Mayos y al pueblo yoreme de Etchojoa, por su hospitalidad y por haberme permitido participar en sus celebraciones.

A la familia Félix Castillo, por su hospitalidad.

A Angélica Cuéllar, por la asesoría y la paciencia.

A Papá, Eve, Nayeli y Raúl Eduardo por el cariño y solidaridad que hicieron posible la realización de este trabajo.

## **Agradezco especialmente**

Al Grupo de Solidaridad Monseñor Sergio Méndez Arceo, a la Brigada Universitaria 23 de Julio y al Pueblo de Nicaragua, por haber encendido el fuego.

A las comunidades indígenas y campesinas que he tenido el privilegio de acompañar, por todas sus enseñanzas.

A la BANDA de la Oración y el Colectivo de Investigación sobre Pobreza y Medio Ambiente en Chiapas, porque soñar la Utopía es comenzar a construirla.

A Elena, por tantos años de apoyo y compañía.

## CONTENIDO

Introducción .....	8
1. El proyecto modernizador del campo .....	15
1.1. Modernidad y cuestión agraria en México .....	16
1.2. Productividad y competitividad, objetivos clave .....	31
1.3. Desarrollo tecnológico y medio ambiente .....	38
1.4. La reforma al Artículo 27 .....	43
2. Los hombres a la orilla del río .....	46
2.1. Antecedentes históricos .....	47
2.2. Ubicación del municipio de estudio .....	60
2.3. Distribución de la población indígena .....	61
2.4. Actividades productivas .....	63
2.4.1. Agricultura .....	64
2.4.1.1. Tenencia de la tierra .....	65
2.4.1.2. Insumos e infraestructura .....	66
2.4.1.3. Producción y destino .....	70
2.4.1.4. Organización para el trabajo ..	73
2.4.2. Pesca .....	74
2.4.2.1. Insumos e infraestructura .....	75
2.4.2.2. Producción y destino .....	76
2.4.2.3. Organización para el trabajo ..	77
2.4.3. Ganadería .....	78
2.4.3.1. Infraestructura .....	79
2.4.3.2. Producción y destino .....	79
2.4.3.3. Organización para el trabajo ..	80
2.4.4. Industria, comercio y servicios .....	80
2.4.5. Migración .....	82
2.5. Educación .....	83
2.5.1. Infraestructura educativa .....	83
2.5.2. Escolaridad .....	85
2.6. Salud .....	85
2.6.1. Infraestructura de atención a la salud ..	85

2.6.2. Principales problemas de salud .....	87
2.7. Vivienda y servicios .....	88
2.8. Medios de comunicación .....	90
2.9. Organización política formal .....	91
2.9.1. Autoridades e instituciones .....	91
gubernamentales .....	92
2.9.2. Organizaciones sociales .....	93
2.10. Ecología .....	93
2.10.1. Recursos naturales .....	94
2.10.2. Deterioro ambiental .....	
	96
3. Lo indígena, la cultura y el cambio .....	97
3.1. Hacia una definición de lo indígena .....	111
3.2. Cultura e identidad cultural .....	121
3.3. Reproducción simbólica y cohesión social .....	127
3.4. Cambio cultural y resistencia .....	
	133
4. La identidad del pueblo mayo de Etchojoa .....	134
4.1. Consideraciones metodológicas .....	137
4.2. Religión .....	144
4.3. Autoridades y personajes tradicionales .....	146
4.3.1. Cofradía Paskome .....	147
4.3.2. Cofradía Pariserom .....	150
4.3.3. Cofradías de danzantes .....	154
4.3.4. Otros personajes tradicionales .....	155
4.4. Celebraciones .....	157
4.4.1. Fiesta de San José en el Sahuaral .....	160
4.4.2. Ceremonial de Pascua de Etchojoa .....	170
4.5. Lengua .....	173
4.6. Prácticas médicas .....	175
4.7. Relaciones con otros sectores de la población .....	179
4.8. Las nuevas generaciones .....	
	181
Conclusiones .....	
	188
Bibliografía .....	

Anexos .....	194
1. Localidades y población de Etchojoa .....	195
2. Mapa del municipio de Etchojoa .....	197
3. Guión de trabajo de campo .....	198



# Introducción



**Emblema del Tiempo**

*Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer al elejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorejados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Lo que nosotros llamamos progreso es esta tempestad.*

Walter Benjamin

La crisis actual de la modernidad y el debate que se ha generado en torno a ella, se encuentra íntimamente vinculada al problema del ejercicio de la dominación. De la dominación política, económica y militar que ejercen algunos sectores sobre otros para imponer una forma determinada de ser, pensar, producir y consumir. Imposición que ha requerido, las más de las veces, la negación de cualquier otra formación social y cultural alternativa.

Para la racionalidad occidental dominante en el mundo actual, la modernidad, como ideal irreversible de desarrollo al que toda la humanidad debe aspirar, se constata en muchos fenómenos del contexto internacional: el capital financiero y especulativo ya no tiene fronteras, la tecnología (que alcanza su máxima expresión en la informática, las comunicaciones y la guerra) se ha convertido

en símbolo universal de desarrollo y poder, y los patrones de comportamiento y consumo se han homogeneizado en los principales centros urbanos del planeta. No obstante, se trata a todas luces de una modernidad restringida y excluyente, cuyos beneficios no alcanzan a todos los sectores de la población mundial. Más aún, que ha generado categorías como la de *población sobrante* para hacer alusión a un mundo que no gozará de sus bondades y cuyo destino se encuentra cada vez más enclavado en la pobreza extrema.

En este contexto de incertidumbre y muerte para amplios sectores de la humanidad, el mismo mundo moderno es escenario de un acontecimiento paradójico: el resurgimiento de las identidades étnicas y nacionales. En Europa, Asia, Africa y América, muchos miembros de las llamadas *minorías* reivindican la historia de sus pueblos como procesos diferenciados de la *historia universal* y reclaman el derecho a vivir la modernidad, no como un futuro dado o impuesto desde el exterior, sino como posibilidad de elección de un proyecto de vida propio, acorde a los valores culturales que han generado en su devenir histórico.

En América Latina, los pueblos indígenas han padecido durante cinco siglos la imposición de prácticas externas que les han colocado entre los sectores más desposeídos de la población mundial. Sin embargo, simultáneamente estos pueblos han conformado identidades culturales con una gran capacidad de adaptación y recreación de sí mismas. Y, aún cuando han transformado muchas de sus

prácticas y formas organizativas, constituyen en la actualidad una de las principales formas de resistencia a los nuevos mecanismos de dominación.

Esta investigación tiene por lo tanto, como objetivo principal, identificar cómo se manifiesta la interacción de los valores, formas organizativas y técnicas del mundo moderno con la cosmovisión, autoridades y prácticas tradicionales de un pueblo indígena latinoamericano. Las condiciones materiales y de tiempo para realizarla, me llevaron a elaborar un estudio de caso.

Elegimos a los mayos de Sonora por varias razones. En primer lugar, el estado resultaba una entidad geográfica y culturalmente *estratégica* para los efectos del trabajo: su ubicación en la frontera norte del país ha generado importantes redes de intercambio comercial y cultural con las entidades vecinas de Estados Unidos - especialmente Arizona y California. Además, conforma una de las regiones del país que mayor impulso han dado a la modernización e industrialización de la producción agropecuaria. Y, en contraste, alberga diversos grupos indígenas que conservan aún formas culturales y organizativas tradicionales (yaquis, mayos, seris, guarijíos).

Entre estos grupos, los mayos son el único pueblo al que no le fue respetado un territorio propio, sino que conviven cotidianamente con la población no indígena en ejidos y comunidades. Ello da lugar a un intercambio más intenso de mercancías, valores y símbolos, y a la pérdida de

muchos rasgos culturales indígenas. Pero también al establecimiento de nuevos mecanismos de creación y recreación de su identidad.

Se trata de un grupo que, debido a las circunstancias particulares de su proceso histórico, ha tenido que desarrollar diversas formas de adaptación a las exigencias del mundo moderno, pero a la vez ha encontrado espacios de preservación de un conjunto de rasgos culturales que le dan identidad y refrendan periódicamente los vínculos con su pasado étnico más remoto.

De tal suerte, formulé la pregunta ¿qué significa para un mayo de Etchojoa ser un mayo en este final de siglo?, a la cual respondí —a manera de hipótesis— que los mayos se integran a la vida moderna y participan ampliamente en ella, pero se reservan el derecho de creer, pensarse y comportarse aún como sus antepasados en diversos espacios de su vida cotidiana. Esta constituye una forma de oponer resistencia a ciertos aspectos de la cosmovisión occidental que sustenta el proyecto de dominación económica y política en la región.

El trabajo consta de dos capítulos teóricos y otros tantos derivados del trabajo de campo en la comunidad. El primero de ellos pretende poner en contexto el debate sobre la modernidad y caracterizar los mecanismos a través de los cuales se ha concebido e implementado en los últimos años la modernización del campo en nuestro país.

El segundo es casi un monografía —en el sentido descriptivo— de los mayos de Etchojoa, desde los

antecedentes históricos más remotos de los que se tiene conocimiento, hasta la demografía, actividades productivas, recursos naturales, organización política y servicios públicos con que cuenta el municipio en la actualidad.

En el tercer capítulo puse a discusión distintas concepciones teóricas sobre lo indígena y la cultura con el fin de puntualizar conceptos como *indio*, *identidad cultural*, *representación simbólica*, *cohesión social*, etcétera, a partir de los cuales analizo posteriormente los elementos que configuran la identidad de los mayos de Etchojoa en el contexto actual de la modernización del campo.

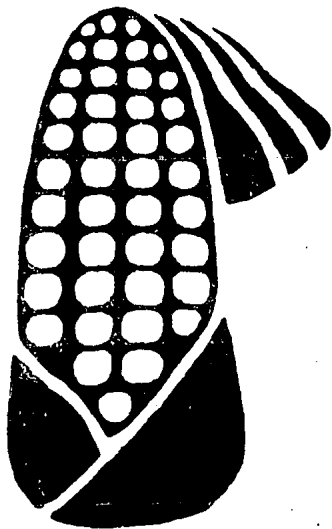
El último capítulo es el resumen de una de las experiencias más interesantes que he conocido en comunidades rurales: el Ceremonial mayo de Pascua, que constituye hoy en día la máxima representación ritual de la identidad yoreme. En él analizo los elementos y mecanismos que configuran esta identidad en el contexto de la interacción con el mundo no indígena que les rodea.

Por último, considero que, si bien es cierto que no todos los rasgos que caracterizan la identidad indígena pueden ser generalizados, porque las sociedades indígenas también son sujetos históricos con procesos particulares y diferenciados; en el contexto de la modernización autoritaria a ultranza, donde los avances técnicos y científicos y los ajustes económicos se implementan aceleradamente, mientras se estanca la modernización política —es decir, la democratización y el respeto a la pluralidad—; ahí donde los

beneficios del sueño moderno se concentran cada vez más en menos manos; el resurgimiento y la reivindicación del discurso de la identidad indígena constituye, no sólo una forma de resistencia a los mecanismos de imposición y dominación, sino una voz alternativa que, sobre la base de una larga experiencia histórica, tiene mucho que aportar para la construcción de un modelo nuevo de sociedad, y a la cual sería muy saludable que aprendieramos a escuchar.

Espero que este trabajo sirva al pueblo yoreme de Etchojoa como aliciente, para comprenderse mejor y para continuar con el importante esfuerzo de rescatar sus tradiciones. Así como para motivar a quien lo lea a volver los ojos hacia el pueblo (no como noción abstracta o idealizada, sino como el conjunto concreto de hombres y mujeres con rostros y nombres, que hacen la historia desde lo cotidiano de sus vidas) en la búsqueda de propuestas para un mundo alternativo.

# 1. El proyecto modernizador del campo





*Esto es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución...*

John Komack. Zapata y la Revolución Mexicana

### 1.1. Modernidad y cuestión agraria en México

Antes de exponer el conjunto de medidas y reformas que se han dado en llamar *modernización* del campo en México y las consecuencias que han traído consigo, vale la pena hacer una breve reflexión sobre la noción de *modernidad* y el sentido protagónico que ha adquirido dentro de la vida económica y política de nuestro país.

Para Marshall Berman, la modernidad es una forma de experiencia vital que ha sido compartida durante cinco siglos por los hombres y mujeres de casi todo el mundo, es un modo de vida que tiene como fundamento los grandes descubrimientos científicos, la industrialización de la producción, el desarrollo del conocimiento y la tecnología.<sup>2</sup>

La modernidad ha generado nuevas imágenes del universo y del lugar que en él ocupa el hombre, así como nuevos entornos de interacción humana que se manifiestan en las relaciones cada vez más complejas de la economía, la política y la cultura.

La idea de modernidad alentada por las grandes revoluciones del siglo XVIII apareció como el sustento moral

---

<sup>2</sup> Cfr. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, 1988.

y filosófico de un nuevo orden de relaciones sociales, pero poseía también -y quizá en primer lugar de importancia- una esencia transformadora de las relaciones de producción, intercambio y poder. La modernidad es pues, la base del desarrollo capitalista y del Estado burocrático y fue declarada *universal* por aquellos sectores de la población mundial que tenían los recursos suficientes para imponerla a otros: las potencias colonialistas de occidente.

El *progreso* y el *desarrollo* surgieron como aspiraciones básicas de toda nación, incluso de aquellas que se fueron liberando de la dominación colonial. México no fue la excepción, la nación emergida de la revolución de independencia de 1810 tenía entre sus más grandes anhelos alcanzar los niveles de industrialización que ostentaban otras regiones del mundo. Tanto liberales como conservadores profesaron la idea de que el futuro mexicano estaba afuera, en los modelos modernizadores del norte y del oeste y encauzaron hacia ellos el destino nacional.

En la versión teórica más generalizada, que desarrolló Gino Germani en la década de los 70, la modernización en América Latina ha sido entendida como un proceso de transición global y acumulativo compuesta por tres elementos importantes: desarrollo económico, modernización

social y modernización política, que tiene como efecto el cambio estructural de una sociedad.<sup>3</sup>

Más aún, el núcleo teórico de la modernización es la *secularización*, en tanto modificación precisa de el tipo de acción social (del predominio de las acciones prescriptivas se pasa a un énfasis en las acciones electivas); de la actitud frente al cambio social (de la institucionalización de lo tradicional se pasa a la institucionalización del cambio); y de el grado de especialización de las instituciones sociales (de un conjunto relativamente indiferenciado de instituciones -familia, religión, economía, política- se pasa a una diferenciación y especialización creciente de las mismas).<sup>4</sup>

La secularización es, en este sentido, el proceso mediante el cual se institucionaliza en una sociedad la libertad de elección, el cambio, la pluralidad, el derecho a la diferencia y la igualdad de consideración y trato; fundadas en los paradigmas de la ciencia, la tecnología, la economía industrial y el Estado jurídico.

No obstante, la transición implica una coexistencia conflictiva de formas sociales diferenciadas, que se vive como *crisis* por los distintos actores sociales. La crisis representa una constante ruptura con el pasado en

---

<sup>3</sup> Citado por Luis Aguilar en *La dinámica de la modernización*. México, 1990. p.32.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 33.

la que coexisten, sin conciliación, múltiples actitudes, creencias, valores y nociones de futuro, propios de los diferentes grupos y procesos históricos, que conforman el todo social. La asincronía es, por lo tanto, inherente a la modernización y se manifiesta en diversas clases de conflictos sociales y políticos, y en diversos tipos de resistencia a esta transición, en los que se ponen en juego los aspectos culturales e intereses económicos de cada grupo, y las relaciones políticas entre ellos.

La modernización política implicaría, para Germani y Apter, la *racionalización de la autoridad, en el sentido de centralización del poder* (extinción de las autoridades regionales y locales, basadas en criterios particulares de legitimidad) e introducción de la legalidad universal, es decir, la sustitución del cacicazgo por el predominio de la ley. La diferenciación de las nuevas funciones políticas y el desarrollo de aparatos especializados para ejecutarlos, como ejercicio de la pluralidad en la administración pública. Y la participación creciente de grupos de toda la sociedad en la vida política, a través de la extensión del voto, la formación de asociaciones y partidos, la legislación de libertades de opinión, prensa, manifestación, etc., que implican el surgimiento de la *sociedad civil* como actor político fundamental.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 36.

Si el desarrollo económico y la transformación del sistema político se presentan de manera asincrónica, es decir, si se da prioridad a la reforma económica, por encima de la política o viceversa, el conflicto y la inestabilidad sociales se convierten en escenarios altamente probables.

*El political decay sucede cuando tienen lugar diferenciaciones en la economía, la sociedad y la cultura, que el sistema político no tiene posibilidad de absorber mediante una diferenciación y complejización de sí mismo, ya sea a través de modificaciones institucionales, que reconocen y desahogan la plural participación, o a través de transformaciones de sus concepciones doctrinarias, sus planes nacionales y sus estilos de gobierno.*

En México, al parecer, la modernización enarbolada por distintos gobiernos en diversos momentos de la historia nacional, se ha limitado a la realización de ajustes económicos que favorecen de inmediato a sectores muy específicos de la sociedad, y que generan una enorme crisis para los demás, la cual se agudiza con la falta de modernización política: el predominio del autoritarismo, la impunidad y la corrupción.

El encanto de la modernidad mexicana se debe, por una parte, a que la expansión de mercados y capitales es ineludible; a que el desarrollo económico y social experimentado por algunos países industrializados es innegable y deseable para México. Pero sobre todo, a que se

---

<sup>6</sup> *Idem.*

trata de una cosmovisión que, al ser sometida a una constante recreación de valores y sentidos, permite a las élites económicas y políticas crear e imponer sus propias nociones de modernización. Así, cuando el sueño moderno se ha encontrado con grandes obstáculos: los amplios sectores de la población que subsidian con su atraso y subdesarrollo los avances científicos y tecnológicos, y que en sus relaciones políticas y sociales *premodernas* pudieran atentar contra la aceleración capitalista y sus estructuras de dominación; éstas poseen siempre el recurso de negarlos, oponerlos teorizarlos y combatirlos en nombre de la propia modernidad.

De tal suerte, durante el último siglo, el país ha sido sometido a una modernización autoritaria que, desplazando en distintos niveles y circunstancias a amplios sectores de la población nacional (indígenas, campesinos, trabajadores, estudiantes), ha coadyuvado a la concentración del poder y la riqueza, y a la imposición económica, política y cultural.

Referirse a *modernizar* en nuestro país, no es proponer una técnica o un proyecto para solucionar los grandes problemas nacionales, sino

*(...) mantener una ideología, arraigada y vieja en la historia del autoritarismo mexicano. Los problemas básicos de México: salud, educación, trabajo, miseria, no-democracia, cada vez menos son derivados de lo doméstico, arcaico y*

*tradicional y más de, las modernizaciones mismas que ha experimentado.*

Por ello, es cada vez más evidente que la discusión actual de la modernización en México, debe tocar necesariamente el problema de la transición del autoritarismo a la democracia, la legalidad electoral, el pluralismo, la descentralización política y la racionalidad en los ajustes económicos y la administración pública.

Dentro de la estrategia modernizadora autoritaria del Estado mexicano, quizá el campo ha resultado el menos favorecido de los sectores sociales y económicos, ya que en él y en sus habitantes ha recaído el deber histórico de subsidiar buena parte del desarrollo industrial a través de la transferencia de valor en la producción de alimentos y materias primas.

Marx analizó que la noción capitalista del *trabajo* lo desprende de todo vínculo subjetivo y cultural para colocarlo en una dimensión cuantitativa, abstracta e *independiente* a partir de la cual los hombres relacionan sus distintos trabajos privados como valores, como trabajo humano indiferenciado y en ese sentido, el hombre mismo sólo importa como vehículo de su realización, como *simple e indiferenciada capacidad laboral*, como fuerza de trabajo. A partir de esta noción se genera también el fetichismo de la mercancía:

---

<sup>7</sup> Mauricio Tenorio., *México: modernización y nacionalismo*. México, 1993. p. 24.

partiendo de la base de que existe una sociedad de *propietarios independientes* de mercancías, se supone que el trabajador, como propietario formalmente libre de su *mercancía trabajo*, recibe el pago *justo* —en dinero o en especie— por la venta de esa mercancía. El trabajo excedente, el plusvalor, queda entonces oculto y se presenta como remuneración *justa* de la función del capital o de la tenencia de la tierra.<sup>8</sup>

Este mecanismo de apropiación del valor, se manifiesta directamente en el caso de los agricultores sin tierras, los peones y jornaleros cuyo único bien es precisamente esa fuerza de trabajo. Ahora bien, tras la Reforma Agraria y la dotación de tierras a los campesinos, se generaron otros mecanismos a través de los cuales éstos siguen transfiriendo valor al capital industrial y financiero: el control de precios y las redes de comercialización. Los precios de los productos agrícolas están estrechamente vinculados a la mayor eficiencia y rentabilidad del capital, por lo que —en la mayoría de los casos— no cubren ni siquiera los costos de producción del agricultor, que está destinado así al endeudamiento, el atraso y la dependencia tecnológica, el deterioro de su productividad y la pobreza. Mientras que la riqueza generada por el trabajo agrícola es apropiada por la intermediación

---

<sup>8</sup> Julio Noguel., *Ensayos sobre la cuestión agraria y el campesinado*. México, 1981. p. 46-47.



del comercio, dejando al campesino el excedente apenas necesario para subsistir.

En México ha tenido lugar un desarrollo agrario muy diverso, que se manifiesta en la variedad de formas de organización para la producción, de tipos de fuerza de trabajo, de relaciones sociales de producción y de regímenes de tenencia de la tierra. No obstante, pueden distinguirse dos tendencias principales en los tipos de productores: por un lado, la que algunos autores han llamado *agricultura capitalista*, se caracteriza por tratarse de explotaciones que cuentan con grandes y medianas extensiones de tierras aptas, emplean mano de obra asalariada, utilizan maquinaria y tecnología moderna, obtienen ganancias elevadas que les permiten acumular capital y producen exclusivamente para el mercado, ya sea nacional o internacional.

En contraste, la *agricultura campesina* se distingue por sus pequeñas extensiones de tierra poco apta, escasa tecnología, bajos ingresos y difíciles condiciones para la acumulación. El campesino dedica una parte importante de su producción al autoconsumo y el resto, cuando es el caso, la comercializa en los mercados locales. En otras palabras, el campesino es:

*(...) un cultivador de suelo que obtiene sus medios de sustento (in natura o mediados por el intercambio) de la tierra que posee y trabaja por*

su cuenta (sólo o asociado en comunidad cooperativa).

Para otros autores, la principal característica de la economía campesina es el empleo de la fuerza de trabajo familiar para la producción. Aunque se han elaborado también algunas clasificaciones que consideran distintas clases de campesinos en función de la incorporación de otros tipos de fuerza de trabajo o de otras actividades productivas: existen aquellos que ceden en forma permanente o transitoria su fuerza de trabajo a sectores productivos distintos de la agricultura y otros que viven exclusivamente de la explotación agrícola para la cual compran fuerza de trabajo extrafamiliar ocasional o permanentemente. Como se verá en el siguiente capítulo, éstas dos últimas son las más frecuentes entre los productores mayos de Etchojoa, no así la organización exclusivamente familiar para el trabajo.

La diversidad de formas productivas en el agro mexicano son el resultado de un proceso histórico sumamente complejo, producto de la interacción entre los vertiginosos patrones de la modernidad y una tradición agrícola milenaria con un enorme arraigo cultural. Durante la colonia, los campesinos indígenas, sus tierras -en manos de los conquistadores- y sus precarias condiciones de vida, generaron la riqueza acumulada durante décadas por el clero y

---

\* José Luis Calva., *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. México, 1988. p. 49

los encomenderos, con la que se activarían el comercio, la minería y los obrajes. Precisamente la riqueza de esa tierra y sobre todo, de la mano de obra que la habitaba, motivó la revolución de independencia que encabezaron las élites criollas, incentivó las incursiones francesa y norteamericana y más tarde, fue arrebatada de las *manos muertas* de la Iglesia por los liberales reformistas para accionar la industrialización de la nueva nación. De tal suerte, el auge industrial del porfiriato encontró su sustento en las condiciones de marginación y explotación del campesinado. Por lo que, en este sector encontraron mayor eco las consignas revolucionarias de 1910.

Para el Estado posrevolucionario, el papel estratégico de la Reforma Agraria fue el de salvaguardar las presiones que la lucha campesina había generado sobre las estructuras de poder. Sin embargo, era necesario conciliarlas con los intereses de otras fuerzas: el latifundio y las grandes compañías extranjeras.

La Constitución de 1917, pese a que recogía gran parte de las demandas de los movimientos campesinos, formaba parte de una estructura político-económica en la que no había cabida para su realización material. El zapatismo y el villismo fueron derrotados militarmente, al tiempo que el grupo de Sonora fundaba la política de masas y una moderna noción del Estado cimentado en el consenso social. El corporativismo estatal edificado a través de centrales y sindicatos, configuró un gran pacto social que garantizaba,

de nueva cuenta, la persecución del anhelado desarrollo con el mínimo indispensable de bienestar social para los sectores más amplios de la población.

Al priorizar la industrialización como estrategia nacional, la agricultura constituyó el cimiento fundamental que, no solo proporcionaba alimentos y materias primas a los mejores precios, sino además mano de obra barata y constantemente disponible, dada la poca rentabilidad del trabajo agrícola. El apoyo del Estado mexicano al campo durante ese período se concentró principalmente en las regiones del norte del país, eminentemente agroindustriales y latifundistas. Y, en términos generales, el campesinado fue rezagado en la atención de sus necesidades primarias.

La crisis mundial que tuvo lugar entre los años 60 y 80, manifestó como principales indicadores desequilibrios monetarios con devaluaciones constantes, altos endeudamientos por balanzas comerciales deficitarias y un incremento del desempleo. En México, los signos de la recesión comenzaron a presentarse en la década de los 70 para, posteriormente, estallar en la crisis de 1982 con un incremento desmedido de la deuda externa, inflación y devaluación constantes y un importante descenso en la productividad industrial y agrícola.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Cfr. Ma. Esther Navarro., *Manifestaciones del estado y los campesinos ante la crisis agraria*. México, 1990.

De 1965 a 1982 se observaron dos tendencias en el desarrollo del agro mexicano, producto de las tácticas gubernamentales de modernización: la pérdida del dinamismo precedente del sector agropecuario y las transformaciones en su estructura productiva.<sup>11</sup>

La primera tendencia se hizo presente básicamente en las actividades agrícolas -no así en las pecuarias-, ya que en el mercado internacional disminuyeron su participación las tierras de temporal -principales productoras de granos básicos- y la demanda de algunos cultivos y materias primas de exportación (tal es el caso -por ejemplo- del henequén y el algodón que han sido desplazados en la industria textil por las fibras sintéticas).

La segunda tendencia priorizaba el crecimiento de los productos pecuarios, que finalmente desplazaron a la producción del sector agrícola -tanto en cultivos de productos básicos, como de productos *rentables*-, generando un proceso de ganaderización y agroindustrialización que daba mayor importancia al abastecimiento de alimento para animales que de granos básicos con un consecuente incremento desmedido en las importaciones de éstos insumos para satisfacer los requerimientos alimentarios de la población, lo que coadyuvó además, como una de las causas principales, al endeudamiento externo del país.

---

<sup>11</sup> Cfr. Emilio Romero Planco., *La agricultura y sus crisis*. IIE. UNAM. México, 1988.

El sector agropecuario en este período pasó de ser un generador importante de divisas, a ser un generador de gastos de importación -tanto de productos como de insumos y tecnología- y trajo consigo un inevitable deterioro en la balanza comercial.

Entre los cultivos cuya explotación se mantuvo estable e incluso registró un incremento, se priorizaron aquellos comercializables tanto a nivel nacional como internacional, principalmente los destinados a la industria alimentaria (cereales, frutas y verduras para enlatar), que recibían además importantes apoyos del gobierno mexicano en materia de subsidios, beneficiando ampliamente al procesamiento de alimentos en el que participaban, mayoritariamente, empresas trasnacionales.<sup>12</sup>

Desde 1960, la producción agraria había manifestado un descenso del crecimiento anual de producción, un aumento de importaciones de productos alimenticios y un enorme incremento del desempleo agrícola, que se intensificó en los últimos años de la década. Durante los 70, se observó un importante incremento de las movilizaciones campesinas, así como el ensanchamiento del flujo migratorio del campo a las ciudades del interior del país y los Estados Unidos, como consecuencia de esta crisis.

Entre los factores que caracterizaron la crisis agraria pueden considerarse, la incapacidad de satisfacer las

---

<sup>12</sup> *Idea.*

demandas nacionales de alimentos y el consecuente incremento en las importaciones de granos básicos a precios muy elevados, la imposición de precios y pautas de producción por los monopolios transnacionales de la industria alimenticia, y el desempleo y la migración campesina originados por la disminución en la actividad productiva. Todo ello originó una polarización de la estructura agraria y el reparto desigual del ingreso: campesinos cada vez más empobrecidos por la falta de tierra fértil (las tierras otorgadas por la R.A. no eran de buena calidad para la labor) y de recursos para explotarla; y neolatifundistas que acaparaban, no sólo la propiedad de la tierra, sino los recursos para hacerla producir (créditos, riego, insumos, etc); dando lugar un proceso de *descampesinización* de la mano de obra agrícola, en el sentido más amplio del giro en la actividad productiva y sus consecuencias demográficas y culturales.<sup>13</sup>

Simultáneamente, se registraron serias deficiencias en los índices de salud, educación, servicios y nutrición de la población rural, que daba clara cuenta de que las masas campesinas quedaban al margen de los *beneficios* de la modernización.

---

<sup>13</sup> Cfr. Ma. Esther Navarro., *op. cit.*

## 1.2. Productividad y competitividad, objetivos clave

En consecuencia a la crisis agraria, a partir de 1965 disminuyó también la producción de excedentes de productos alimenticios para abastecer a bajos precios a las ciudades, así como la transferencia de plusvalor a través de materias primas a las economías de los países desarrollados, la aportación de fuerza de trabajo disponible y el abastecimiento de materias primas a la industria. De tal suerte, el Estado se vio obligado a implementar diversas acciones encaminadas a recuperar estas funciones del agro. Por una parte, se apoyó la construcción de obras de infraestructura, la capitalización a través de la inversión pública y los procesos de comercialización (precios de garantía, CONASUPO), al tiempo que participaba económicamente en áreas agrícolas donde la iniciativa privada había resultado ineficiente. Asimismo, generaba garantías económicas para la inserción de compañías transnacionales en el agro.

Entre las diversas acciones políticas encaminadas a consolidar una estructura agraria sólida y estable, sobresalieron durante el sexenio de Luis Echeverría, la reorganización política de los grupos campesinos con el objeto de ejercer un mayor control sobre ellos (hubo un intento de renovación de la CNC), la unificación de la banca agropecuaria oficial y la expropiación de tierras a



latifundistas para reparto en respuesta a la intensa movilización campesina.

En contraste, el mandato de López Portillo se caracterizó por la firme negativa al reparto agrario, la devolución de muchas de las tierras repartidas en el sexenio anterior a sus antiguos dueños, la creación del Sistema Alimentario Mexicano como alternativa a las demandas campesinas y, en contraposición a él, la aprobación de la Ley de Fomento Agropecuario -impulsada por empresarios-, que permitía el arrendamiento de tierras ejidales a la Iniciativa Privada y la contratación de jornaleros.

Estas medidas contemplaban ya un nuevo esquema modernizador para el campo mexicano. No obstante, fue hasta la administración de Miguel de la Madrid, cuando el *proyecto* adquirió un carácter más acabado. Este tenía por objetivo fundamental impulsar la *productividad*, es decir, el incremento en los volúmenes y la calidad de la producción con los menores costos posibles. Para ello resultaba prioritario refrendar la suspensión del reparto agrario a los campesinos pobres que, por su falta de tecnología y capital no garantizaban el óptimo aprovechamiento del suelo; así como promover la inserción de capital privado en el sector primario, generando condiciones *atractivas* para los inversionistas *productivos*.

Por otro lado, la nueva correlación internacional de fuerzas económicas que marcó la *caída* del bloque socialista en Europa, así como la unificación económica

europea y de la cuenca del Pacífico, abría la posibilidad para el gobierno mexicano de inscribir a la nación en un bloque comercial con América del Norte. Surgió entonces la necesidad de colocar al aparato productivo nacional en un nivel satisfactorio de *competitividad* para insertarse en el mercado internacional.

De tal suerte, en 1990 la atención del gobierno federal priorizó el sector agropecuario volviendo los ojos al campo. A un año de administración, Salinas de Gortari anunció que durante 1990 se asignaría una mayor inversión al agro. Se presentó el Programa Nacional de Modernización del Campo (Pronamoca), y se dio a conocer una inversión de 3.5 billones de pesos.<sup>14</sup>

El principal reto de la modernización del sector agropecuario para la administración 1988-1994, ha sido el aumento de la productividad. El Programa Nacional de Desarrollo proponía la descentralización del campo, es decir, la transferencia a los gobiernos estatales de las facultades y recursos humanos, financieros y físicos para su impulso. Esta propuesta buscaba revertir las dificultades que el productor ha tenido con el flujo de recursos económicos, humanos y tecnológicos para optimizar su producción; así como una óptima distribución a nivel federal de estos recursos.

---

<sup>14</sup> Para 1989, se habían asignado 1.7 billones de pesos al sector, según el Primer Informe Presidencial de Carlos Salinas de Gortari.

Se esperaba que los campesinos determinaran sus programas de producción, compromisos, y sistemas de trabajo, sin que las autoridades ejercieran tutelajes *anacrónicos* y paternalismos *nocivos*. De tal suerte, se implementaron los *créditos a la palabra*, los Fondos Regionales de Solidaridad y, más recientemente, el Procampo, al mismo tiempo que se han reducido los precios de garantía y la asignación de créditos.

Se anhelaba además, la eficiencia productiva y la transferencia de mano de obra del sector primario a otros en forma *ordenada*. Un objetivo central era evitar la migración a las grandes ciudades estimulando la creación de empleos agrícolas y no agrícolas en las propias comunidades. Así, las industrias maquiladoras se vislumbraron como una alternativa viable para detener el traslado de los problemas del campo a las ciudades.

En el discurso político se había argumentado además que la integración de ejidos y pequeñas propiedades favorecería a la productividad, incentivando la inversión y la automatización de algunas tareas de la agricultura, lo que sólo podría hacerse rentable si se cuenta con grandes extensiones de tierra. Ello justificaba las acciones encaminadas a consolidar esquemas de asociación entre ejidatarios, pequeños propietarios y empresarios. En Nuevo León, por ejemplo, la empresa Gamesa logró con la participación considerable de recursos gubernamentales, asociarse con pequeños propietarios y comuneros para la siembra de trigo. Meses después, la Pepsi International Co.

compró la mayor parte de las acciones de Gmessa, dejando en entredicho el objetivo manifiesto del Presidente de recuperar la *soberanía alimentaria*. Ello, sin considerar que la implementación de este tipo de programas en todo el territorio mexicano, con el correspondiente apoyo del gobierno federal a todos los proyectos de asociación, hubiese tenido un costo exorbitante.

A pesar de los esfuerzos gubernamentales, la inversión, tanto nacional como extranjera, no se ha manifestado con la rapidez que se esperaba (y que se requiere) en el campo, y cuando lo ha hecho, ha sido en las ramas más rentables y atractivas del sector. La inversión privada vinculada al campo, se localiza en las empresas paraestatales que han sido privatizadas, y no en la asociación con los pequeños productores que ven cada vez más deteriorados sus niveles de vida y más limitadas sus posibilidades de desarrollo.

Hasta abril de 1991, el Estado mexicano había *desincorporado* y transferido a manos privadas 29 ingenios y empresas azucareras, 2 beneficios de frutas, 8 compañías pesqueras, 2 empresas de productos forestales, una de procesamiento de algodón, 2 tabacaleras, una fábrica de tractores agrícolas, Fertilizantes Mexicanos (FERTIMEX), el

Fideicomiso de la Palma (FIDEPALMA) y la Afianzadora Mexicana que proporcionaba buena parte de los seguros agrícolas.<sup>15</sup>

Se calcula que, de 117 empresas estatales vinculadas al sector agrícola y pecuario, 100 habrán sido privatizadas antes de que concluya el sexenio de Salinas.<sup>16</sup>

Esta estrategia obedece a las recomendaciones que en 1988 hiciera el Banco Mundial a la SARH, con motivo de la asignación al gobierno mexicano de un crédito por 300 millones de dólares. Ahí se sugería la reducción de las empresas paraestatales —con el objeto de hacerlas rentables en manos privadas—, la liberalización del comercio y los precios, la liquidación de CONASUPO y la privatización de la distribución de fertilizantes.

No puede dejarse de lado, por supuesto, el contexto del Tratado de Libre Comercio con Norteamérica, al cual el gobierno mexicano ha apostado el futuro del país. La competencia *leal* que Estados Unidos y Canadá exigieron a México fue la eliminación, en el transcurso de 15 años, de la totalidad de los subsidios que reciben los productos agrícolas, el retiro total de la inversión gubernamental en el sector y una nueva legislación que derogara las características de imprescriptibilidad, inembargabilidad, intransmisibilidad e inalienabilidad del ejido.

---

<sup>15</sup> Según datos de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público en abril de 1991.

<sup>16</sup> Centro de Estudios del Sector Privado (CEESP), enero 1991.

No obstante, José Luis Calva, asegura en su análisis sobre las perspectivas del Libre Comercio que, aún con los temidos *subsidios* que reciben del Estado, la gran mayoría de los productores mexicanos no podría sobrevivir en *condiciones normales de competencia mercantil* contra los granjeros norteamericanos y canadienses.<sup>17</sup>

De los 2,684,623 productores de maíz que existen en el país, únicamente 19,150, todos con tierras de riego, tienen costos de producción inferiores a los 170 dólares por tonelada (mientras que en Estados Unidos este costo es de 92.7 dls). Entre los 404,864 productores mexicanos de frijol, ningún estrato tecnológico puede producir a menos de 300 dólares la tonelada. En el cultivo de cebada, solamente 123 productores de un total de 72,309 producen con un costo inferior a los 120 dólares por tonelada. Es decir, en los tres cultivos tradicionales de México, típicamente sembrados por campesinos medios y pobres, solamente pequeños estratos tecnológicos podrán hacer frente al reto comercial. Ellos suman 19,273 productores, entre las 3,161,796 familias que dedican su fuerza de trabajo al cultivo de estos productos.<sup>18</sup>

Con el resto de los granos principales (cártamo, trigo, arroz, sorgo, soya, etc.) se observan tendencias muy similares, con un alarmante panorama global: de las 3,532,004

---

<sup>17</sup> *Cir. Probables efectos de un TLC en el campo mexicano*. México, 1991.

<sup>18</sup> *Ibid* p. 55 a 62.

familias productoras de granos, 94,011 (el 2.66%) enfrentarán la competencia, no para producir granos exportables a Estados Unidos y Canadá, sino en una acción exclusivamente defensiva del espacio económico en su propio país.<sup>19</sup>

De tal suerte, algunos analistas han señalado, entre otras consecuencias, que los criterios de productividad y competitividad que pretende imponer el proceso modernizador al agro mexicano, no sólo atentan contra la propiedad social de la tierra, la producción y las condiciones de vida de los pequeños productores, sino contra la viabilidad misma de los campesinos como tales. El conjunto de relaciones productivas, políticas y culturales que conforman al *campesinado* estaría, en esas condiciones, condenado a desaparecer para dar lugar a un conglomerado de empresas comerciales.

### 1.3. Desarrollo tecnológico y medio ambiente

Un factor que ha sido considerado, no sólo como elemento fundamental del proceso de modernización, sino incluso como indicador de éste, es el desarrollo *tecnológico*. Por tecnología se entiende, cualquier herramienta, proceso, equipo o método de hacer, a través del cual la capacidad humana se incrementa, y que no sólo se refiere a la producción de bienes materiales, sino que abarca también el ámbito de la producción de las relaciones sociales.

---

<sup>19</sup> *Idea.*

*La tecnología descubre la actitud del hombre frente a la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y, por lo tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ella se derivan.*

En la sociedad industrial contemporánea, todo está de una u otra manera, en constante relación con la tecnología. Existe un predominio de la racionalidad técnica como forma de pensamiento que determina, en buena medida, los modos de pensar y los valores sociales. Se ha afirmado incluso, que la naturaleza misma de la sociedad moderna es el desarrollo tecnológico, que éste constituye la fuerza conductora del sistema económico y es determinante de la estructura social.

De tal suerte, el *control* de la tecnología, entendido como la posibilidad de algunos sectores de elaborar nuevas técnicas y decidir sobre su transferencia —o imposición— o no a otros, ha constituido una forma más del ejercicio de la dominación en el mundo contemporáneo. El pensamiento tecnológico occidental ha proclamado su superioridad sobre los pueblos *subdesarrollados*, a quienes transfiere sus criterios tecnológicos e impide, por diversos medios, desarrollar los propios.

Más aún, dentro de las propias formaciones sociales *en vías de desarrollo*, esta transferencia

---

<sup>20</sup> Marx, citado por Elliot en *El control popular de la tecnología*. Barcelona, 1980. p. 18



autoritaria se impone de la misma manera de unos sectores a otros. En el caso del campo mexicano, los campesinos han sido obligados en incontables ocasiones a consumir determinados paquetes tecnológicos (semillas, fertilizantes y pesticidas) como condición para recibir créditos. O bien, los han recibido directamente de los extensionistas y otros técnicos de las dependencias gubernamentales que, por lo general, desconocen o menosprecian el contexto ecológico y cultural en el que se aplican.

La tecnología, así planteada, constituye una forma más de enajenación de la fuerza de trabajo. Los campesinos quedan sujetos a los cambios en la organización de los procesos productivos —que atentan contra las formas tradicionales— y al desplazamiento irracional de la mano de obra en ciertas áreas de la producción.

En el contexto del libre mercado, la transferencia vertical de tecnología constituye un importante elemento para la competencia desleal. La industria de los fertilizantes a nivel mundial, por ejemplo, se ha concentrado en determinadas regiones que cuentan con ventajas estratégicas en materias primas. En el mercado del amoníaco y los fertilizantes nitrogenados, México se encuentra en una gran desventaja competitiva debido al alto costo del gas natural que, en nuestro país, se valúa como energético. A pesar de la privatización de Fertimex, la demanda nacional de fertilizantes no ha sido cubierta con la producción doméstica, lo cual se observa en el incremento que

registraron las importaciones de urea y fosfato diamónico entre 1992 y 1993.<sup>21</sup>

La transferencia vertical de tecnología ocasiona además un grave deterioro, no sólo de la productividad campesina e indígena, sino del medio ambiente en general. La degradación ambiental en el agro, a su vez, agudiza la crisis de las sociedades rurales con el desgaste de la tierra, los cambios climáticos y la contaminación del suelo, el aire y las aguas por agroquímicos, que también afectan a otros sectores de la población y de la producción. Los principales problemas ambientales que aquejan al sector agrícola son:

Los plaguicidas, cuyo uso excesivo ocasiona graves daños en la salud humana. Durante 1988 y 1990, el Instituto Tecnológico de Sonora encontró que los bebés recién nacidos en ese estado poseen en su organismo nueve plaguicidas diferentes, desde lindano hasta DDT; y que, en todos los casos, las concentraciones de estas sustancias superan a las reportadas por estudios similares en el resto del mundo.<sup>22</sup>

La degradación de los recursos naturales. Algunos estudios han estimado que, de continuar el ritmo actual de deforestación, México se quedará sin bosques en 40 años. El recurso suelo, por su parte, se encuentra severamente

---

<sup>21</sup> Cfr. R. Haldán., *La industria de los fertilizantes en La Jornada del Campo* no. 14 México, abril de 1992.

<sup>22</sup> Cfr. Alfredo Tapia, et. al., *Tecnología, medio ambiente y procesos productivos*. México, agosto de 1993.

deteriorado por el crecimiento de la población, la falta de prácticas de conservación y el uso irracional de pesticidas. De igual manera, en casi todo el país se observa un proceso acelerado de agotamiento del agua.

**Biodiversidad.** La coexistencia de una gran variedad de especies sobre un territorio es el elemento esencial para la rehabilitación del suelo, las aguas y la calidad del aire. En México, la tendencia cada vez mayor hacia la agricultura extensiva, afecta la biodiversidad en dos sentidos: por un lado, el uso de insecticidas y otros agroquímicos atentan contra toda la fauna -no sólo contra aquella considerada *nociva* para los cultivos- y, por otro, el monocultivo disminuye la diversidad vegetal, impidiéndole al suelo regenerar sus nutrientes.

En síntesis, es posible afirmar que los criterios de productividad y competitividad que ha impulsado la dinámica de la sociedad industrial, ha traído consigo un gravísimo deterioro de la calidad del ambiente. No obstante, en los últimos años se ha demostrado la gran importancia económica que ésta tiene -y que casi nunca es incorporada a los costos de producción-, ya que de ella depende la viabilidad de los modelos de desarrollo económico y social para las futuras generaciones, y se ha iniciado un proceso de búsqueda de modelos de *desarrollo sustentable*.

La sustentabilidad implica una noción de desarrollo que satisfaga las necesidades de la presente generación, sin disminuir la capacidad de las siguientes

generaciones de satisfacer las suyas. Ello abarca el aspecto económico y ambiental, pero también se extiende al ámbito político y cultural.

#### 1.4. La reforma al Artículo 27

En el contexto de la política de modernización del campo, la medida que más radicalmente ha impactado las estructuras agrarias desde la Revolución Mexicana es, sin duda, la reforma al Artículo 27 Constitucional hecha por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

La intención se había manifestado desde el inicio del sexenio, cuando el Plan Nacional de Desarrollo señalaba, en los proyectos para el campo, que la realidad del rentismo de las tierras de ejidos y comunidades debía ser reconocida:

*(...) Reconocer esta realidad es el inicio para encontrar nuevas soluciones de fondo que den garantía plena de seguridad, permanencia e incentivos en la tenencia de la tierra. Garantizar su utilización productiva es la base fundamental del programa de desarrollo rural. Además, se debe evitar el minifundio disperso e improductivo, requisito para implementar el empleo de la técnica moderna y la productividad en el campo.*

De tal suerte, la identificación de las formas de tenencia de la tierra emanadas de la revolución como

---

<sup>23</sup> Poder Ejecutivo Federal., *Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994*. México, 1989. p. 72.

obsoletas e improductivas, sirvió de base para justificar la desamortización de las tierras campesinas, entregadas por la Reforma Agraria, y su transferencia a sectores de la economía considerados por el gobierno como más *dinámicos y rentables*.

Los puntos centrales de la reforma son: la supresión del reparto agrario, el reconocimiento de personalidad jurídica a los núcleos de población ejidales y comunidades, la posibilidad de que ejidos y parcelas sean privatizados, la posibilidad de que ejidos y parcelas se asocien entre sí y con empresas, la posibilidad de que las sociedades mercantiles nacionales y extranjeras sean propietarias de tierras ejidales de uso agropecuario y forestal (en extensiones equivalentes a 25 veces la pequeña propiedad), la posibilidad de que las asociaciones religiosas sean también propietarias y la creación de la Procuraduría y los Tribunales Agrarios.

Estas medidas poseen una clara intención de dismantelar la propiedad social de la tierra y la producción. Desde el punto de vista jurídico, el gobierno federal pretende constituir al Derecho Agrario como una rama específica del Derecho Civil y Mercantil, abandonando los principios sustantivos del Derecho Social Mexicano.

*(...) se pasa por alto que por la naturaleza social de la rama agropecuaria donde la mayoría de los sujetos están inmersos en una pequeña producción mercantil, con fuertes relaciones de orden familiar, descapitalizadas y en medio de una crisis generalizada, su incorporación a procedimientos legales de estricto derecho los*

*desfasa de las relaciones capitalistas desarrolladas (a nivel internacional).*

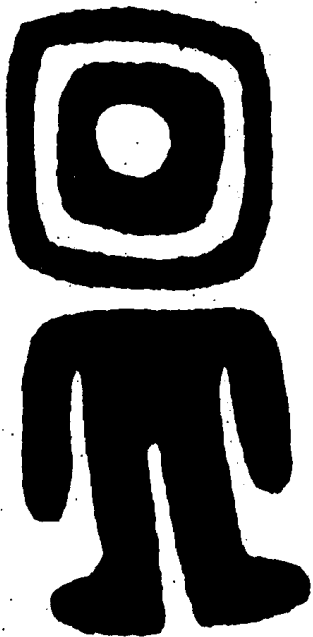
En efecto, a dos años de la reforma, no sólo se ha agudizado la crisis del sector agropecuario entre los pequeños y medianos productores campesinos, sino que ésta ha golpeado también a los grandes propietarios. Lo cual indica una alarmante tendencia a que la privatización del ejido no conducirá tanto al fortalecimiento del sector en manos de empresas nacionales, como al control de las mejores tierras por el gran capital trasnacional que hoy tiene la posibilidad legal de hacerlo.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Morales, Ramírez y García., *En la vía del despojo campesino en La jornada del campo*. no. 16. México, junio de 1993. p. 1-2.

<sup>25</sup> Cfr. Armando Bartra., *La jornada del campo* no. 14. México, abril de 1992.

2. Los hombres a la orilla  
del río



Hombre

*Mayos y yaquis fueron alguna vez un mismo grupo, en el que todos se consideraban hermanos, había Kobanaros en cada uno de los pueblos y un Gobernador Mayor en comú. Sin embargo, sufrían constantemente ataques de otras comunidades, por lo que un día se convocó a una reunión para discutir la forma de apropiarse de más territorio. Se seleccionaron varias familias y el Gobernador Mayor les ordenó: *Mo'e má'om sak'ha goy badre mayoan bicha* -Váyense lejos a vivir a la orilla de los dos primeros ríos que encuentren. Así surgieron los mayos, cuyo nombre proviene de la palabra mayoan, que significa a la orilla.*

Et'tejoa'ra, el platicador

## 2.1. Antecedentes históricos

El relato anterior se conserva aún en la tradición oral de los ancianos del Valle del Mayo y los estudios antropológicos y lingüísticos le han atribuido cierta veracidad al identificar a las lenguas de ambos grupos como pertenecientes a un mismo tronco: el cahíta, que desciende a su vez del náhuatl. Algunos historiadores suponen además, de acuerdo con la teoría de la llegada a América de sus primeros pobladores a través del Estrecho de Bering, que los grupos humanos que ocuparon y ocupan el noroeste de la República Mexicana fueron producto de una escisión del grupo nómada inicial. No obstante, los datos sobre el devenir histórico de estos pueblos no se registraron en forma alguna sino hasta después de la llegada de los españoles.

En 1530 Nuño de Guzmán encabezó una primera expedición a Sonora que encontró importantes yacimientos de oro y plata que alentaron a Francisco Vázquez Coronado a



intentar la conquista de los territorios del noroeste en 1540, pero fue repelido por los yoremes<sup>26</sup>, lo mismo que Hernando de Bazán en 1585. Estas batallas dieron pie a la difusión de la fama guerrera de las tribus bárbaras del noroccidente, que imprimió un sello muy particular a la táctica de colonización y conquista que se habría de emplear en la región.

Desde el punto de vista de Ralph Beals, la dominación de estos grupos nativos no fue posible a través de las armas porque entre ellos

*(...) la idea de autoridad residía difusa entre la colectividad, sin que los guerreros o los sacerdotes hubiesen logrado todavía acapararla, es decir, porque no existían grupos políticos propiamente dichos.*

A principios del siglo XVII, Diego Martínez de Hordaide funda el Estado de Occidente (compuesto por lo que hoy es Sonora y Sinaloa) cuya capital era la ciudad de El Fuerte y en 1614 consigue aliarse con los mayos en contra de los yaquis. En ese mismo año, los mayos solicitaron que les fuera enviado un sacerdote español para cristianizarlos. Cabe señalar que la evangelización de los pueblos del noroccidente estuvo a cargo de la Compañía de Jesús, lo que también le dio

---

<sup>26</sup> Los indígenas yaquis y mayos se reconocen a sí mismos como *Yoremes*, los que respetan la tradición, para diferenciarse de la población mestiza o *Yoris*, los que no la respetan.

<sup>27</sup> Citado por Mariángela Rodríguez en *Entre el sol y la luna: etnohistoria de los mayos*. México, 1986. p. 22.

al proceso histórico un matiz distinto al de los pueblos indígenas de mesoamérica.

Los primeros reportes de los misioneros jesuitas señalan que los mayos ocupaban las planicies de los ríos Mayo, Fuerte y Sinaloa y vivían en chozas dispersas formando aldeas. Tenían una organización tribal sedentaria, cultivaban maíz y frijol en terrenos de uso común con herramientas muy rudimentarias y complementaban su alimentación con productos de la pesca, recolección y caza.

El difícil entorno natural desértico y subtropical, y la falta de desarrollo técnico para la producción, hicieron constantes las luchas por mejores territorios entre los grupos nativos de la región. La guerra constituía una de las principales actividades de estos pueblos, de ahí la enorme resistencia que opusieron a las fuerzas españolas.

Su cosmovisión religiosa se manifestaba en ritos propiciatorios para las buenas cosechas, la guerra, la curación, la muerte y la caza. La organización social y política no era muy sofisticada. La autoridad de los caciques fungía únicamente para la guerra, mientras que el resto de los asuntos de la comunidad se resolvía en asambleas.

Durante los 150 años que duró la presencia jesuita, las aldeas diseminadas se aglutinaron en ocho Pueblos, cada uno con un Gobernador electo por la comunidad, un Mayordomo y un templo. Al congregar a la población en aldeas e introducir el concepto de liderazgo -que residía en

la figura del Gobernador-, se pudo supervisar a las misiones y extraer los tributos más fácilmente. Además, esta nueva forma de organización constituyó un cambio político de gran importancia que, más tarde, haría posible la organización militar de los mayos contra el dominio español y mestizo.

Por otra parte, el hecho de que, antes de la llegada de los españoles, los mayos no hubiesen tenido que obedecer a líderes políticos ni pagar tributos -así como no existían jerarquías políticas, tampoco las había económicas-, los hacía inaccesibles para el sistema de *encomiendas* que se llevaba a cabo en el resto de los territorios conquistados. Por lo tanto, para el sistema jesuita el objetivo primordial tuvo que ser la pacificación de la tribu, de manera que el sistema tributario establecido era mucho menos extractivo y la mano de obra menos cautiva que en el sur.

Los cambios en el sistema productivo, tales como la producción de alimentos excedentes, el cultivo del trigo, la crianza de ganado y los nuevos insumos técnicos, tuvieron que ser alentados con mucha sutileza bajo el incentivo de comerciar con el exterior; de manera que los productos del Valle del Mayo llegaron a comerciarse hasta las misiones de Arizona y California en el siglo XVIII.

En el aspecto religioso, la táctica de los jesuitas consistió no en levantar templos suntuosos, sino en congregar a los yoremes en las chozas tradicionales, evangelizarlos en su propia lengua y permitirles incorporar

elementos simbólicos de sus ceremonias autóctonas al ceremonial católico.

En resumen, la cultura resultante del contacto entre mayos y jesuitas no fue, cuando menos en un primer momento, aquella que subordinaba a la comunidad a la jerarquía política y religiosa de los españoles. El sistema social organizado en el Valle del Mayo por los misioneros de la Compañía de Jesús, tuvo tres consecuencias de gran relevancia para el desarrollo histórico de los mayos: la unificación política del grupo previamente disperso, la activación de la producción de excedentes, y la creación de un sistema religioso sumamente participativo y autónomo.

En 1734, El Estado de Occidente que había sido gobernado por militares del Gobierno de Nueva Vizcaya, se constituyó en una provincia autónoma bajo el mando de Manuel Bernal de Huidobro. Para entonces, la pacificación de los indígenas se había casi completado y los colonos españoles quisieron aprovechar la fuerza de trabajo que éstos potenciaban para la explotación minera. Se generó entonces un grave conflicto entre los misioneros jesuitas y los colonizadores que demandaban la desincorporación de la mano de obra indígena de las misiones, apoyados por el Gobernador que había comenzado además, a demandar a los indios impuestos y una porción de terreno de cada Pueblo para instaurar haciendas. En esas condiciones, los yoremes comenzaron a sufrir excesivas jornadas de trabajo, malos tratos por parte de los capataces ópatas y muy pocas compensaciones.

En 1740 se consolidó una alianza entre mayos y yaquis e iniciaron una rebelión armada bajo el mando del yaqui Calixto, que casi logró expulsar a todos los españoles de los Valles del río Yaqui y Mayo. Pero finalmente fueron derrotados en agosto del mismo año con la llegada de refuerzos hispanos. Calixto fue ejecutado en el *Otancahui* (Cerro de Huesos).

En 1741 se firmó el Tratado de Alamos que garantizaba amnistía y autonomía política a yaquis y mayos. No obstante, los mayos fueron abandonando paulatinamente las misiones para trabajar en las haciendas y en las minas de la Corona Española. Los jesuitas se resistieron abiertamente a la secularización y empleo de los indígenas de las misiones, lo que coadyuvó —entre otras razones— a la expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva España en 1767 por mandato de Carlos III.

Con la salida de los misioneros, se produjo una súbita *liberación* de la mano de obra indígena y comenzó a fragmentarse el territorio que éstos habían controlado. Todas las propiedades de las misiones fueron confiscadas y secularizadas, los indios fueron desplazados de la mayoría de las aldeas y su territorio fue abierto a la incursión de españoles y criollos a través de la política de distribución de tierras. Esta nueva situación ocasionó la dispersión de las aldeas hacia las montañas y dejó nuevamente a los españoles sin fuerza de trabajo.

Es importante destacar que, a pesar de las difíciles situaciones que enfrentaron a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús, los mayos conservaron en su cosmovisión religiosa el ceremonial católico con todos los elementos sincréticos que desarrollaron bajo su influencia y, desde entonces, no han admitido la inserción de ninguna otra orden religiosa.

Durante la Guerra de Independencia, yaquis y mayos se mantuvieron al margen del conflicto, ya que no se identificaban con los intereses criollos que motivaban la lucha. Sin embargo, la conformación de la nueva nación trajo consigo cambios importantes para la región, el más significativo para la población yoreme fue la declaración oficial del dominio yori (criollos y mestizos) sobre sus pueblos: se impusieron líderes militares que pretendieron movilizar a las fuerzas yaquis y mayos para combatir las incursiones apaches en el norte.

En 1825, los indígenas se negaron a cumplir órdenes militares criollas y, encabezados por Juan Banderas, iniciaron una nueva rebelión que tenía por objeto el exterminio de los yoris y la instauración de un gobierno yoreme unificado. La rebelión terminó en 1827 cuando el Gobierno de la Ciudad de México pactó con una comisión enviada por Banderas la amnistía para todos los rebeldes, el reconocimiento de ciudadanía a todos los indígenas de la región, la abolición de las milicias yoremes, la integración política y económica de los Valles de los ríos Yaqui y Mayo

al sistema nacional -por lo que la autoridad política permanecía en manos de los yoris-, y la obligación de los indígenas de regresar de las montañas a vivir en sus comunidades -asegurando mano de obra para los terratenientes.

El 13 de octubre 1830 el Gobierno Federal dividió el Estado de Occidente en Sonora y Sinaloa y, al amparo de los acuerdos firmados con los rebeldes, otorgó incentivos para que colonos de otras partes del país comenzaran a establecerse en la región, despojando de territorio a los indios; además, promovió el desarrollo mercantil, sentando las bases para el auge capitalista posterior. No obstante, las condiciones de vida y trabajo no mejoraron para los yoremes, por lo que Banderas volvió a levantarse en varias ocasiones, hasta que fue capturado y ejecutado en 1833.

Simultáneamente, entre la población mestiza se suscitaron conflictos por el control político del estado de Sonora. En los años siguientes a la rebelión de Banderas, se generó un conflicto entre el Gobernador Manuel M. Gándara y el Comandante General José Urrea. Resulta paradójico que los mayos se aliaran a Gándara, representante por excelencia de la oligarquía terrateniente, sin embargo, era conveniente para los terratenientes aparentar coincidencias con los intereses de los indios, ya que las haciendas eran constantemente el blanco de los ataques yoremes. En 1842, Urrea intentó implementar los decretos de 1828 que proclamaban la distribución de las tierras yaquis y mayos a

los mestizos, lo que favoreció considerablemente a la causa de Gándara.

No obstante, hacia 1850, la popularidad del Gobernador había decaído entre los mineros que demandaban condiciones más ventajosas para emplear a los indígenas. En 1857, Ignacio Pesqueira derrotó a Gándara apoyado por los ciudadanos de Alamos, que querían ganar control sobre las ricas tierras del Mayo.

A pesar de las prohibiciones de Pesqueira para la posesión de armas en manos de indígenas, yaquis y mayos volvieron a levantarse en 1859, 1860, 1861 y 1862, mientras Pesqueira peleaba al lado de Juárez en la Guerra de Reforma. En 1864 las fuerzas de Don Ignacio fueron derrotadas por los franceses en el Puerto de Guaymas y los antes simpatizantes de Gándara aspiraron a retomar el control de Sonora en nombre del Imperio de Maximiliano. Los yoremes fueron persuadidos para unirse a la facción conservadora con promesas de autonomía y, durante dos años, constituyeron el grueso de las fuerzas imperialistas en el estado. En septiembre de 1866 fueron derrotados y Pesqueira recobró el poder. No obstante, la derrota de los imperialistas no acabó con la resistencia de los mayos, que siguieron oponiéndose a la inmigración mestiza a la zona del valle, que establecía nuevas haciendas y comenzaba por ese entonces las primeras obras de irrigación. En 1868, atacaron los pueblos de Santa Cruz (hoy Huatabampo), Etchojoa, San Pedro y Agiabampo robando ganado y mercancías de las haciendas y causando numerosas muertes



entre los yoris. El gobierno respondió con un ataque brutal de las fuerzas armadas que tuvo como principales víctimas a hombres desarmados, mujeres y niños.

En los años siguientes, las haciendas continuaron expandiéndose sobre el territorio indígena. En 1874, José María Leyva (Cajeme), militar de ascendencia Yaqui, fue nombrado líder de las tribus Yaqui y Mayo como recompensa por haber apoyado a Pesqueira en la guerra contra los franceses. Cajeme reorganizó el gobierno indígena local y compró armas y municiones de manera clandestina en Guaymas.

En 1875 la rebelión yoreme comandada por Cajeme comenzó con la quema de haciendas y un nuevo ataque al pueblo de Santa Cruz. En 1877 los mayos fueron derrotados en Navojoa, pero los yoris comenzaron a abandonar el valle. Esta situación, aunada a los ataques apaches y una nueva guerra civil entre Pesqueira y Francisco Serna, motivó la solicitud hecha por el poder legislativo del estado al gobierno federal, de la intervención de tropas federales en la región. El rechazo de esta solicitud dio mayor fuerza a Cajeme. En 1882, la población mestiza de Navojoa comenzó a formar un ejército que llegó a sumar 500 hombres, mientras Cajeme contaba con 2,000 yaquis y 1,000 mayos. En 1884 los yoremes mantuvieron sitiada Navojoa durante dos meses y un año después ocuparon la aldea de Masiaca y sus alrededores.

Finalmente, el Gobierno Federal se decidió a enviar tropas a la región y, para octubre de 1886, la rebelión había sido sofocada y Cajeme capturado y ejecutado.

La paz se reestableció gradualmente en el Valle del Mayo y después de 1890, el comportamiento de los mayos fue sumamente pasivo en comparación al militarismo yaquí que continuó practicando la guerra de guerrillas desde la sierra. Ello se debió, en gran medida, a los movimientos político-religiosos de carácter pacifista que se surgieron entre los mayos a partir de 1888; así como a la infiltración de la población mestiza que controlaba la política y las finanzas de Sonora, mermando cada vez más la autonomía de la tribu.

De 1890 a 1910, la política Porfirista de promoción del desarrollo del país a través de la importación masiva de tecnología extranjera, tuvo gran impacto en la región: se construyó el ferrocarril Mazatlán-Nogales -con una importante estación en Navojoa-, se construyeron 18 canales de riego a lo largo del río Mayo, se ampliaron las instalaciones de telégrafos y alumbrado y se instalaron los primeros teléfonos.

En suma, Sonora se convirtió en un prototipo del progreso que podía alcanzarse con avances tecnológicos y disponibilidad de mano de obra barata, lo que constituía grandes facilidades para la incorporación de empresas norteamericanas. A finales del siglo XIX, operaban en el estado: The Sonora & Sinaloa Irrigation Co., The Richardson Constuction Co., The Mexican General Electric Co., el Banco de Sonora y la Compañía Naviera del Pacífico, entre otras. Más de un millón de hectáreas del territorio sonorense estaban en manos de compañías extranjeras.

En 1900, los mestizos habían establecido un firme control sobre el territorio mayo. Los Pueblos mayos fueron incorporados a los municipios del estado con autoridades yoris y en los tres municipios que contenían el grueso de la población yoreme (Etchojoa, Huatabampo y Navojoa), 35 mil hectáreas de tierras seguían siendo trabajadas por los mayos, pero eran propiedad de yoris. La problemática social generada en tales condiciones, se convirtió hacia principios del siglo XX en la misma que sufría el resto del país: crecimiento del latifundio, despojo de tierras a los indígenas y explotación de los jornaleros por medio de jornadas excesivas, tiendas de raya y deudas hereditarias.

Del período revolucionario, la figura principal en el valle del Mayo fue Alvaro Obregón. Nacido en Siquisiva, cerca de Navojoa, Obregón perteneció a una familia de hacendados opositores al régimen de Díaz. Representaba al nuevo sector social emergente en Sonora, el de los comerciantes, sucesores del grupo de Alamos que antes había apoyado a Pesqueira. Con el apoyo de la población indígena, fue electo presidente municipal de Huatabampo en 1911 y, a pesar de ello, facilitó la invasión a las tierras yoremes eliminando los impuestos sobre los canales de riego y reduciendo los costos de construcción de éstos. Mantuvo además una política de integración de la población mayo a la cultura nacional a través de las escuelas rurales.

Los mayos lucharon en la Revolución alentados por la promesa de que les serían devueltas sus tierras y su

autonomía, pero al no ser cumplida dicha promesa por el grupo revolucionario, tuvo lugar un nuevo levantamiento en 1912, esta vez bajo el mando de Miguel Totoligoqui. Oficialmente, Totoligoqui y sus tropas eran parte de la guerra entre Maytorenistas y Villistas, sin embargo, el objetivo de los yoremes era la recuperación de sus tierras y no la contienda por el poder que se vivía a nivel nacional.

Al disolver el conflicto con la ejecución de Totoligoqui en 1914, Obregón alcanzó el objetivo de desplegar el desarrollo del Valle del Mayo. El territorio yoreme fue finalmente transferido a manos privadas y estatales, y se convirtió en la región agrícola más productiva y tecnológicamente avanzada de México.

En 1936, el Gobernador de Sonora de origen mayo, Román Yocupicio, logró que la distribución de las últimas tierras yoremes se realizara equitativamente entre yoris e indígenas favorecido por la política de reparto agrario del gobierno de Cárdenas. En los tres municipios del valle, más de 42 mil hectáreas fueron distribuidas en 1938. También el flujo migratorio -tanto de empresarios interesados en mejorar sus inversiones como de jornaleros en busca de mejores condiciones de trabajo- continuó creciendo: la población creció de 62,500 habitantes en 1940 a 85 mil en 1950.

Las administraciones posteriores a Cárdenas no priorizaron de la reforma agraria tanto como el desarrollo industrial, lo que permitió el crecimiento del latifundio en Sonora. La década de 1950 se caracterizó por un espectacular

desarrollo económico en la región del Mayo: en 1953 se terminó la carretera Nogales-Guadalajara que agilizó el transporte de las cosechas y otros productos; en 1955 se concluyó la presa del Mocúzari, que proveía de riego a 30 mil nuevas hectáreas de terreno y se implementaron programas de electrificación rural. La migración continuó hasta sumar 120 mil habitantes en 1960.

Los avances técnicos y económicos que trajeron a la población indígena nuevos bienes materiales y oportunidades sociales (educación, salud, etc.), tuvieron un alto costo para ésta en términos de la pérdida de su autonomía política y económica. Aquellos que encontraron oportunidades de integración al nuevo sistema perdieron también su identidad cultural. No obstante, la mayor parte de los yoremes, ha tenido poco acceso a los beneficios de la modernidad y conserva sus costumbres y ceremonias ancestrales en el contexto poco favorable de la agroindustria a gran escala, del que constituyen el elemento principal de la fuerza de trabajo.

## 2.2. Ubicación del municipio de estudio

El territorio que habita el grupo Mayo abarca los municipios de Alamos, Quiriego, Navojoa, Etchojoa y Huatabampo al Sur de Sonora; y El Fuerte, Choix, Guasave, Sinaloa de Leyva y Ahome al norte de Sinaloa.

El desarrollo histórico de los mayos ha tenido procesos diferenciados en ambos estados en términos de organización, gobierno, tradiciones y relación con las instituciones estatales.

Para efectos de esta investigación se ha seleccionado como área de estudio el municipio sonorense de Etchojoa, por encontrarse ahí el Centro Coordinador Indigenista Mayo, dependencia regional del Instituto Nacional Indigenista (INI), varios de los principales centros ceremoniales y el Gobernador Tradicional de los Ocho Pueblos Mayo, Don Andrés Jacobi.

El municipio de Etchojoa colinda al este con Navojoa, al sur con Huatabampo y al oeste con Cajeme y el Golfo de California. Cuenta con una extensión territorial de 1,220 km<sup>2</sup>; la altura sobre el nivel del mar varía de 0 a 50 metros y en la conformación del terreno predominan las áreas planas, muy propicias para la agricultura.

Cuando menos la mitad del territorio del municipio se ubica dentro de la zona baja de la cuenca del Río Mayo, cuyo caudal provee a la agricultura de riego.

### 2.3. Distribución de la población indígena

Los Mayo de Sonora tienen una población indígena estimada en 72 mil habitantes, que representan el 25% de la población total de la región de Alamos, Etchojoa, Huatabampo, Navojoa y Quiriego; y un poco menos del 4% de la población

del estado. Dicha región cuenta con una extensión territorial de 13,718 km<sup>2</sup>, el 7.4% de la superficie sonorense<sup>28</sup>.

El grupo Mayo -a diferencia del Yaqui- no posee un territorio propio, sino que comparte el 95% de las localidades que ocupa con población no indígena. Por ello, resulta muy difícil determinar con exactitud la superficie de terreno en posesión de indígenas y los regímenes de propiedad de ésta; así como su participación en las distintas actividades productivas.

Según los datos de los censos de 1990, con respecto a hablantes de lengua indígena, en Etchojoa 13,379 personas de un total de 73,689 hablan Mayo, de los cuales 11,663 son bilingües y 1,050 monolingües<sup>29</sup>.

Cabe señalar aquí que los parámetros del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) que definen a la población indígena como aquella que habla alguna lengua autóctona, resultan insuficientes en el caso de los Mayo, dado el proceso de pérdida de la lengua que ha tenido lugar en la región. Si se considera, por ejemplo el número de habitantes con apellidos de origen indígena, esta población resultaría mucho más amplia. Según el antropólogo,

---

<sup>28</sup> Instituto Nacional Indigenista., *Programa de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Sonora*. Hermosillo, 1992. p.29

<sup>29</sup> Instituto Nacional Indigenista, citado por Alejandro Aguilar Zeleny en *Monografía del Pueblo Mayo*. Hermosillo, 1991. p.p. 31-32.

Leonardo Valdés, que ha trabajado en el municipio durante más de 15 años, puede considerarse yoreme al 60% de la población.

Etchojoa es considerado un municipio básicamente rural, consta de 202 localidades, 130 de ellas cuentan con menos de 100 habitantes. De las 72 restantes, siete son las más densamente pobladas, con poblaciones que van de 2,800 a 13,500 habitantes (ver Anexo 1). Estas últimas son consideradas ya como centros urbanos que concentran importantes actividades productivas y comerciales a nivel estatal, en ellas se ubica además la mayor parte de la población yori, mientras que en las comunidades pequeñas predomina la población yoreme.

#### 2.4. Actividades productivas

Según datos del Instituto Nacional Indigenista, el 58.6% de la población mayo económicamente activa se dedica a la agricultura de riego y temporal, a la pesca y a la ganadería (en ese orden de importancia).<sup>30</sup>

El sector secundario absorbe el 24.9% de la mano de obra indígena en las industrias procesadoras de productos del mar. El 10.2% trabaja como prestadora de servicios, y el 6.3% realiza actividades no especificadas.

La región del río Mayo se encuentra dividida en tres subregiones productivas:

---

<sup>30</sup> *Op. Cit.* p. 29.



a) El valle de agricultura de riego, que abarca parte de los municipios de Etchojoa, Navojoa y Huatabampo. Los ejidos localizados en esta área suman un total de 40 mil hectáreas de irrigación y una explotación agrícola altamente tecnificada.

b) La costa, que corresponde a los municipios de Huatabampo y Etchojoa. Existen nueve esteros y tres bahías explotadas por más de 30 cooperativas pesqueras y acuícolas.

c) La zona de temporal y agostadero.

De las 111 comunidades que, se estima, reúnen mayor cantidad de indígenas en la región, aproximadamente 63 se ubican en la zona de riego, 31 en la de temporal y el resto en la costa.

Por lo que respecta específicamente a las actividades productivas que se desarrollan en Etchojoa, éstas son agricultura, pesca, ganadería, comercio, y en menor medida la industria y la prestación de servicios. La migración también puede ser considerada como una fuente importante de ingresos en el municipio.

#### 2.4.1. Agricultura

La actividad agrícola en el municipio de Etchojoa se realiza en un área de 85 mil hectáreas dentro de los distritos de riego número 41 y 38 de los Valles del Yaqui y

el Mayo. En ellos, hay un total de 102,151 hectáreas aptas para la agricultura.

#### 2.4.1.1. Tenencia de la tierra

Los terrenos agrícolas están en posesión de 5,252 ejidatarios, 174 comuneros, 545 colonos y 2,100 pequeños propietarios. La relación entre tipo de propiedad y superficie en el municipio es:

Cuadro 1. TENENCIA DE LA TIERRA EN ETCHOJOA

Tipo de Tenencia	Superficie (hectáreas)	Porcentaje
Ejidal	58 732	57.5
Comunal	1 813	1.8
Colonias	11 015	10.7
Pequeña Propiedad	30 591	30.0
T O T A L	102 151	100.0

Fuente: Plan Municipal de Desarrollo (1992-1994)

La población indígena del municipio participa principalmente de los ejidos y terrenos comunales. Existen 36 ejidos que benefician a 4,347 ejidatarios indígenas, una comunidad agraria, una colonia y numerosas pequeñas propiedades. Como se puede observar, la propiedad privada es la segunda en extensión (30% del total de las tierras cultivables) dentro del municipio.

En el caso de la zona de riego, los mayos han enfrentado el problema de la renta de terrenos a productores particulares a consecuencia de las carteras vencidas con la banca rural y de la incapacidad para hacerlos producir. Este fenómeno ha ocasionado el despojo de tierras y el ensanchamiento del latifundio tanto en Etchojoa como en el resto de la región.

#### 2.4.1.2. Insumos e infraestructura

La explotación agrícola de la región del Mayo es considerada una de las de más alta productividad en el estado de Sonora. Esta demanda anualmente enormes volúmenes de semilla, fertilizantes, pesticidas y combustible.

En los campos de mayor producción se emplea maquinaria pesada como tractores, despepitadoras, empacadoras y avionetas de fumigación que cuentan con una red de pistas aéreas en diversas partes de la región. Es necesario puntualizar que la agricultura de alta productividad está esencialmente en manos de productores individuales que poseen o rentan grandes extensiones de terreno, y que forman parte de poderosos consorcios empresariales a nivel estatal, se sabe también de algunas empresas transnacionales que operan a través de prestanombres en la región.

En Etchojoa, el recurso agua se extrae de las presas Alvaro Obregón y Ruiz Cortínez, así como de los mantos acuíferos explotados a través de 129 pozos profundos; y se

conduce a través de 486 km de canales y 754 km de drenes primarios y secundarios. Durante el sexenio de Carlos Salinas, el gobierno federal ha impulsado un proceso descentralizador que transfirió la administración de la infraestructura de riego a los usuarios, organizados en 25 asociaciones. Ello no ha conseguido, sin embargo, superar los graves problemas de acaparamiento de agua: el control de los latifundistas sobre los canales de riego ha ocasionado que, en épocas de gran creciente del río por exceso de lluvias, las aguas se desvíen, con el fin de no dañar las siembras, provocando inundaciones en comunidades enteras, tal fue el caso de El Huitchaca, uno de los ocho pueblos más antiguos de la región, en 1984.

La mayor parte de los informantes reportaron que el acaparamiento de tierra y agua constituyen los problemas más graves del municipio, ya que ello trae consigo también el acaparamiento de créditos.

El municipio cuenta con 185 km de carreteras, 731 km de caminos vecinales y 32 km de ramal ferroviario, que permiten el traslado de productos e insumos dentro y fuera de la localidad.

Las grandes explotaciones agrícolas poseen autotransportes propios para trasladar a los jornaleros desde sus comunidades hacia los campos de labor. Así como la infraestructura necesaria para que el producto de las siembras sea rápidamente cosechado, procesado y almacenado.

Por lo que respecta a la infraestructura empleada por la mayor parte de los indígenas y agricultores de menor escala, ésta es también altamente tecnificada, pero de propiedad ejidal o de renta. Las técnicas tradicionales para el cultivo prácticamente han desaparecido, sólo algunos productores emplean arado de tracción animal y lo hacen únicamente en las parcelas de autoconsumo y en las comunidades temporaleras más pobres (donde el acceso a los créditos y, por lo tanto, a la tecnología convencional, es más limitado), lo mismo ha ocurrido con el trabajo comunitario que, en los últimos años, sólo es promovido por el gobierno municipal.

Por otra parte, la asistencia técnica oficial ha disminuido en los últimos años debido a las políticas de descentralización de las dependencias del sector agropecuario, que redujeron al mínimo el número de técnicos que ofrecen asistencia gratuita.

La actividad agrícola recibe financiamiento de la Banca Nacional de Crédito Rural, la banca privada y las uniones de crédito de los propios productores, tanto del sector privado como del social. En los últimos años el sistema de administración de créditos ha enfrentado una severa crisis por el número de carteras vencidas, que ha tenido como consecuencia la parálisis de la asignación de créditos a los ejidatarios. Para dar solución al conflicto, se inició el traspaso de los adeudos al Fideicomiso de Reestructuración de Carteras Vencidas (FIRCAVEN) y al

PRONASOL. En 1992 se habían transferido 12,573 millones de pesos al FIRCAVEN y 1,260 al PRONASOL, por concepto de adeudos de 14 ejidos parcelados. No obstante, queda aún por resolver el problema con la banca privada.

También proporcionan apoyos institucionales para la producción el Instituto Nacional Indigenista a través de la promoción y asesoría de proyectos, algunas Brigadas de Capacitación de las Escuelas Técnicas del municipio y el Centro de Investigaciones Agrícolas del Noroeste (CIANO).

Es importante poner énfasis aquí en el impacto que ha tenido el desarrollo tecnológico en la comunidad mayo. En primer lugar, éste ha sido impulsado fundamentalmente por las grandes agroindustrias para atender la demanda del mercado nacional e internacional. Se da el caso, por ejemplo, de que la banca rural condicione los créditos para los pequeños productores a la producción de determinados cultivos o al uso de determinados insumos. Ello ha tenido como consecuencia una alta especialización de la producción (monocultivos); así como el desplazamiento de los cultivos y técnicas tradicionales, lo cual ha generado una enorme dependencia tecnológica que subordina a los productores al empleo de las semillas, fertilizantes, pesticidas y maquinaria que se encuentran en el mercado local.

Los altos costos de este tipo de tecnología y el desgaste del suelo que han ocasionado, hacen cada vez menos rentable la producción para el agricultor más pobre, lo que ha coadyuvado al rentismo de parcelas (en Buaysiacobe, por

ejemplo, el 95% de los terrenos están rentados, con una renta anual de N\$ 150.00 por hectárea) y al ensanchamiento del latifundio, al que el campesino se incorpora como jornalero en condiciones de trabajo sumamente desfavorables dado que la introducción de maquinaria ha ido desplazando el empleo de mano de obra (se pagan aproximadamente N\$ 20.00 por jornada de 10 horas). A lo anterior se suma también un grave deterioro ambiental ocasionado por el uso de combustibles y agroquímicos, por los desechos industriales, y por la destrucción de la biodiversidad en las tierras de cultivo.

#### 2.4.1.3. Producción y destino

Los principales productos agrícolas cultivados en Etchojoa son trigo, papa, cártamo, cebada, sorgo, frijol, maíz, soya, ajonjolí y garbanzo; hortalizas tales como calabaza, zanahoria, tomate; y cultivos perennes como alfalfa y frutas.

Del otoño de 1990 al verano de 1991, se cultivó una superficie total de 102,086 hectáreas y se obtuvieron 399,149.3 toneladas de productos. El valor total de la producción agrícola del municipio se estimó en poco más de 230 mil millones de pesos.

Los cultivos a los que se dedicaron mayores extensiones de terreno ese año, fueron el trigo con 46,249 hectáreas y la soya con 28,536.

Cuadro 2. PRODUCCION AGRICOLA DE ETCHOJOA EN EL CICLO 91-92

Cultivo	Superficie Sembrada	Superficie Cosechada	Rendimiento (Tons./Ha.)	Producción (Tons.)
<u>Otoño/Invierno</u>				
Maíz		15 876	3 864	61 352.50
Trigo		61 289	4 349	266 548.20
Cártamo		353	1 700	600.10
Cebada		564	3 572	2 014.80
Hortalizas		2 682	15 750	42 242.40
Papa		263	14 050	5 100.15
Garbanzo		273	1 800	491.40
Maíz Dulce		72	8 550	815.60
Zemopal		127	8 300	1 054.10
Otros		482	11 259	5 427.00
<u>Prim./Verano</u>				
Sorgo	77			
Algodón	1 343			
Frijol	237	607	1 153	1 900.00
Maíz	2 931			
Hortalizas	1 700			
Cacahuete		398	186	1 900.00
Otros	10			
<u>Verano</u>				
Soya	26 907			
Ajonjolí	98			
Maíz	274			
<u>Perennes</u>				
Alfalfa	104	63	409	6 500.00
Frutales	40			
TOTALES	33 724	83 149		387 395.35

Fuente: Plan Municipal de Desarrollo (1992-1994)



Como se observa, la papa y las hortalizas obtuvieron los mayores rendimientos: 23,351 y 22,648 toneladas cosechadas por hectárea, respectivamente. El frijol obtuvo el precio más alto en el mercado, con un promedio de 2'100,000 pesos por hectárea.

El valor acumulado de la producción de 1992, no se había calculado todavía a la fecha de realización de esta investigación, pero la superficie cultivada desde el otoño de 1991, como se puede ver en el cuadro 2, fue muy similar al año anterior. Los cultivos con mayor rendimiento fueron de nueva cuenta, la papa y las hortalizas. Los productos cosechados sumaba 387,395.35 toneladas y aún quedaban varios cultivos por cosechar.

El destino de la producción agrícola es, en la gran mayoría de los casos, la comercialización. Sólo algunas familias indígenas dedican un pequeño trozo de terreno para cultivos de consumo familiar (maíz y frijol, principalmente).

Los granos se concentran en cuatro centros de recepción en la región (Villa Juárez, Navojoa, Huatabampo y Ciudad Obregón) y de ahí se trasladan a diversos centros comerciales e industriales del país y el extranjero.

Los productos perecederos son empacados y enviados fuera de la región. En ocasiones, se comercializan en el mismo sitio del cultivo, esto sucede generalmente cuando los precios se desploman y el productor prefiere no gastar en transporte.

Los bajos precios de referencia y concertación que se imponen a los productos al inicio de cada temporada, y que se conservan independientemente de las fluctuaciones que puedan sufrir al momento de la cosecha, han contribuido a la agudización de la crisis de los productores pobres, ya que dichos precios no guardan proporción con el alza en los costos de los insumos.

#### 2.4.1.4. Organización para el trabajo

Los 36 ejidos existentes en el municipio, se dividen en 19 parcelados dotados en los años 30 y 40, y 17 colectivos que surgieron con el acto agrario expropiatorio de 1976. En ambos predomina la sectorialización del trabajo, pero los primeros manifiestan un mejor manejo administrativo y organizativo.

No obstante, el común denominador de las estructuras ejidales son los conflictos internos por los créditos, el usufructo parcelario, las administraciones ineficientes, la concentración y abuso de poder y la manipulación de asambleas.

Existen tres uniones de ejidos: *Ley Echeverría*, *José López Portillo* y *28 de noviembre*; y dos asociaciones rurales de interés colectivo (ARIC): *Jacinto López* y *Coalición de Ejidos Colectivos de los Valles del Yaqui y Mayo*, que cuentan con autonomía política y administrativa, y una alta productividad al generar insumos básicos propios

(semillas, fertilizantes, pesticidas), integrar organismos de crédito y seguro agrícola, establecer centros receptores de cosechas y orientar la comercialización de sus productos.

Sin embargo, quedan grandes ejidos (en superficie y número de créditos) en situaciones críticas, que han orillado a cerca del 80% de sus miembros a rentar sus parcelas a inversionistas privados.

En el caso de los ejidatarios que trabajan sus parcelas, la organización para el trabajo es de tipo familiar o de contratación de jornaleros, dependiendo de la extensión del terreno. En las grandes explotaciones agrícolas se emplean solamente jornaleros, en su mayoría indígenas.

La organización comunal para el trabajo, característica de la cosmovisión tradicional indígena, fue desplazada entre los mayos por la división ejidal de las comunidades, la colonización yori de la región y la integración de la tecnología convencional. En la actualidad, el trabajo comunitario se manifiesta únicamente en las celebraciones religiosas como se verá más adelante, y recientemente se ha retomado por el PRONASOL y el INI para la construcción de obras públicas, templos ceremoniales y algunos proyectos productivos.

#### 2.4.2. Pesca

Etchojoa cuenta con 68 km lineales de litorales y 12 km<sup>2</sup> de esteros. El cuerpo de agua más importante es la

bahía del Tóbari, que se comunica con el Mar de Cortés por una bocana al norte y otra al sur, y al este se limita por la Isla Huivuilai.

Existen básicamente dos comunidades pesqueras: El Paredón Colorado y El Paredoncito, en ellas la población indígena constituye aproximadamente el 40% del total.

#### 2.4.2.1. Insumos e infraestructura

La actividad pesquera etchojoense consume anualmente 260 mil litros de gasolina y 400 toneladas de hielo. Una de las tres Cooperativas Pesqueras del municipio cuenta con una bodega donde se lava y coloca en hielo el producto de la pesca; otra posee una fábrica de hielo y un centro receptor con una bodega refrigerada con capacidad para 25 toneladas.

En 1991 la flota y el equipo de las Cooperativas se conformaba por 326 embarcaciones, 306 motores fuera de borda, 326 chinchorros y 402 atarrayas. Esta infraestructura es apta únicamente para la pesca ribereña, en alta mar sólo incursiona la Cooperativa Tóbari que posee dos barcos camaroneros. Las sociedades contratan créditos sumamente caros con la compañía Ocean Garden que, en 1991 ascendieron a 450 mil dólares.

El Instituto Nacional Indigenista y otras instituciones del sector público apoyan a los pescadores indígenas para la adquisición de maquinaria y apertura de

mercados. Sin embargo, existen graves problemas de corrupción que obstaculizan el apoyo a la producción.

Actualmente, la bahía del Tóbari sufre de un severo azolvamiento ocasionado por la construcción de un bordo de acceso a la Isla Huivuilai -una isla privada donde se realizan actividades recreativas-, que obstaculiza la circulación de las masas de agua, ocasionando el alejamiento de las especies y una drástica reducción en los volúmenes de captura, sobre todo de los pescadores indígenas más pobres, que no cuentan con la infraestructura necesaria para adentrarse en la bahía.

#### 2.4.2.2. Producción y destino

En la zona se reproducen las especies de escama, lija y concha, y se captura camarón, sardina, lisa, mojarra, cervina, tiburón, mantarraya, caracol y jaiba.

En 1990 se registró una captura de 207 de escama, 262 de mantarraya, 4 de jaiba, 2 de almeja y 2.5 de caracol. El valor estimado de la captura de ese año fue de 1,730 millones de pesos. Sin embargo, el producto más importante para las comunidades pesqueras en términos de volumen de captura y valor total, había sido por varias décadas el camarón, que constituía además la fuente principal de ingreso de los pescadores de la región. No obstante, en los últimos años, el azolvamiento de la bahía y la contaminación de las aguas por desechos industriales y agroquímicos, han

ocasionado un dramático descenso en los volúmenes de pesca de esta especie: de 306 toneladas en 1986, a 171 en 1992. A principios de 1993 ya no se encontraba camarón grande, que es el de mayor demanda en el mercado internacional.

El total de los volúmenes de captura de las especies de escama, concha y lija, así como la mantarraya y la jaiba se comercializan en el mercado local. Mientras que la mayor parte del camarón se envía al Puerto de Guaymas, donde es empacado y comercializado en el mercado norteamericano por compañías privadas.

#### 2.4.2.3. Organización para el trabajo

En la década de los 30 se constituyeron dos de las tres Sociedades Cooperativas Pesqueras que existen en el municipio: *El Paredón Colorado* y *El Tábari*; veinte años después se constituyó la tercera: *Los Candelones*.

En 1991, las tres cooperativas reconocían 723 socios y captaban además la producción de 300 pescadores libres, éstos últimos son, por lo general, dueños de pequeñas embarcaciones y utilizan atarrallas para la captura.

Entre los principales problemas que enfrentan las cooperativas se encuentra la pesca *pirata* de personas que evaden los controles administrativos y legales de las autoridades de Pesca y violan las temporadas de veda; la competencia desigual de particulares que poseen grandes flotillas de barcos camaroneros; la falta de infraestructura.

créditos y canales alternativos de comercialización, además de la deficiente administración de las autoridades.

El sector pesquero atraviesa actualmente por una grave crisis ocasionada por el deterioro ambiental y la piratería, que ha dado lugar a la migración de los pescadores hacia las ciudades aledañas en busca de mejores oportunidades de empleo.

En las comunidades, pesqueras la población yoreme prácticamente no se diferencia de la yori en cuanto a las técnicas y formas organizativas para la producción. Quizá el único rasgo distintivo entre ambas sea la participación en las fiestas religiosas.

#### 2.4.3. Ganadería

En Etchojoa se destinan aproximadamente 10 mil hectáreas para la producción ganadera. Por lo general, se trata de terrenos enmontados o salitrosos donde existen gramíneas o leguminosas forrajeras, pero que se ubican fuera del distrito de riego y carecen de agua.

Sin embargo, según un diagnóstico realizado por el Centro Coordinador Indigenista Mayo del INI en 1989, la población indígena sólo participa del 20% de la producción ganadera, fundamentalmente a través de sus hatos familiares.

#### 2.4.3.1. Infraestructura

El ganado bovino es de pastoreo trashumante (cambia de pastos cada temporada) y muchas veces perjudica las siembras y las obras hidráulicas. Se cría en las márgenes del río y en las áreas enmontadas alrededor de los cerros El Bayágorit y Mayocahui. En el municipio existe una granja porcícola de propiedad ejidal; tres más de propiedad privada y tres avícolas también privadas que cuentan con instalaciones adecuadas para la producción a gran escala.

Pero por lo general, la agricultura es más tradicional: predominan los hatos familiares y se carece de créditos, infraestructura y apoyo técnico.

Recientemente, las carteras vencidas con la banca rural han ocasionado la renta de agostaderos a inversionistas privados y los productores no pueden disponer ya del rastrojo para alimentar a sus animales.

#### 2.4.3.2. Producción y destino

En Etchojoa, la crianza de bovinos, porcinos, caprinos y ovinos ha disminuido en los últimos años, como se observa en el Cuadro 3, posiblemente debido a la introducción de aves y colmenas.



**Cuadro 3. EXISTENCIA GANADERA POR ESPECIE EN ETCHOJOA**

Año	Bovino	Porcino	Caprino	Ovino	Aves	Colmenas
1987	6 036	40 521	5 353	1 132		
1989	8 004	31 144	5 353	2 669		
1991	4 061	4 789	2 795	536	136 490	689

Fuente: Plan Municipal de Desarrollo (1992-1994)

La producción de las granjas, por lo general, se comercializa dentro de la región y la producción familiar es básicamente de autoconsumo, ocasionalmente se vende algún animal cuando se requiere disponer de dinero en efectivo.

#### 2.4.3.3. Organización para el trabajo

Entre los productores indígenas, la explotación ganadera es básicamente familiar. Poseen pequeños hatos de los que se hecha mano para cumplir los compromisos religiosos y familiares (bodas, fiestas patronales).

#### 2.4.4. Industria, comercio y prestación de servicios

La mayor parte de los productos agrícolas y pesqueros salen de Etchojoa prácticamente sin ningún nivel de procesamiento. Ello se debe en gran medida a que el municipio

está rodeado por centros urbanos donde se concentran importantes actividades industriales y comerciales.

La infraestructura industrial existente se ha concretado al beneficio del algodón, el empaque de hortalizas y legumbres y la producción de fertilizantes a base de amoníaco. Dicha infraestructura se conforma por cuatro plantas despepitadoras de algodón, una procesadora de fertilizantes y una deshidratadora de zempoal, todas propiedad de empresarios del sector privado.

En el municipio existen 417 establecimientos comerciales, de los cuales 214 se dedican a la venta de abarrotes (11 son tiendas Conasupo), y el resto se distribuyen en diversos giros: papelerías, farmacias, ferreterías, ropa, etcétera.

Prácticamente todas las localidades tienen acceso a algún centro de abasto, además algunas familias comercializan dentro de la comunidad el excedente de su producción (frutas, hortalizas, quesos, pescado, etc.). Sin embargo, en años recientes han tenido un gran auge los grandes supermercados de las ciudades de Navojoa y Huatabampo -en especial una cadena sinaloense propiedad de un poderoso agroindustrial llamada Ley que, al establecer una fuerte competencia con los Zaragoza, empresarios locales, han logrado una considerable reducción en los precios de algunos productos- a los que cada vez más acude la población indígena y yori. Los pequeños establecimientos de abarrotes tradicionalmente otorgan crédito a su clientela, lo cual

eleva sus precios pero permite a los campesinos abastecerse cuando no cuentan con dinero en efectivo.

#### 2.4.5. Migración

Aguilar Zeleny considera que

*(...) la integración que ha experimentado la etnia Mayo a la economía regional, dados el desarrollo agrícola y la dotación ejidal, ha contribuido enormemente a que los yorepes se mantengan dentro de su territorio original.*<sup>31</sup>

No obstante, se registran movimientos migratorios que pueden clasificarse en tres tipos. 1) los jornaleros que migran dentro de la región siguiendo los ciclos de producción agrícola y los pescadores que van a otros puertos del estado para lograr capturas más rentables, o a las grandes plantaciones a trabajar como jornaleros; 2) quienes migran hacia las ciudades y parques industriales cercanías o las maquiladoras de la frontera en busca de mejores oportunidades económicas, fuera del ramo agrícola; y 3) los maestros, trabajadores del sector salud y prestadores de servicios que cambian constantemente de centro de trabajo.

Por lo general, la migración es temporal y se mantienen los vínculos familiares a través de los compromisos religiosos y el calendario festivo, además de que contribuye a elevar las condiciones de vida de las familias. No

---

<sup>31</sup> Aguilar Zeleny, *op. cit.* p.53

obstante, entre los jóvenes migrantes hay una tendencia más acentuada a perder el uso de la lengua indígena y el respeto a las tradiciones.

La migración hacia Estados Unidos comenzó a tomar fuerza a partir de los años setenta, cuando se instalaron las primeras industrias maquiladoras en la línea fronteriza, y aún cuando no tienen mucho impacto entre la población de Etchojoa, este tipo de trabajo ocasiona la más grave enajenación de la mano de obra, no sólo en términos de su despojo de la propiedad de los medios de producción -que el individuo conservaba en cierta medida cuando trabajaba la tierra-, sino de la ruptura de las complejas relaciones sociales y afectivas que implica la transición de campesino a obrero -el abandono de la *comunidad* en el sentido más amplio.

## 2.5. Educación

### 2.5.1. Infraestructura educativa

En Etchojoa, aproximadamente el 29.31% de la población municipal se encuentra inscrita en algún nivel del sistema educativo municipal. Como puede observarse en el Cuadro 4, se ha dado prioridad a la educación técnica y los etchojoenses que optan por continuar la educación superior, tienen que hacerlo fuera del municipio: en Navojoa, Huatabampo o Ciudad Obregón.

**Cuadro 4. INFRAESTRUCTURA EDUCATIVA EN ETCHOJOA**

Nivel	Plantales	Profesores	Alumnos
Preescolar	59	131	2 628
Primaria	97	440	13 048
Instrucción Postprimaria (capacit. para trabajo)	1		187
Secundaria	1	256	4 419
Telesecundaria	19		
Secundaria Técnica	6		
Bachillerato (todos con especialización técnica)	4	428	1 317
Educación Superior	1 Escuela Normal con Licenciatura en Pedagogía		

Fuente: Plan Municipal de Desarrollo (1992-1994)

En el municipio, el 9.3% de la población infantil de 6 a 14 años no asiste a la escuela, ello se debe fundamentalmente, a la falta de recursos de sus familias o a la carencia de servicios educativos en comunidad de origen. La Dirección General de Educación Indígena (SEP-INI) ha tratado de responder a esta problemática mediante la creación de albergues escolares que proporcionan alimentación y vivienda principalmente a niños indígenas inscritos en preescolar y primaria, en Etchojoa operan dos de estos

albergues en las comunidades de Buaysiacobe y Jitonhueca. Sin embargo, la educación indígena presenta diversas carencias: la resistencia de maestros a enseñar la lengua mayo, falta de refuerzo de la identidad cultural y, en general, no existen programas para una educación bilingüe-bicultural.

### 2.5.2. Escolaridad

Según el Censo General de Población y Vivienda de 1990, había en el municipio 45,252 personas de 15 años y más, de las cuales, el 31.5% tenía primaria incompleta, el 15.5% primaria completa, el 41.8% instrucción postprimaria y el 11.2% carecía de educación primaria. Esta última población, que en números absolutos era de 5,055 personas, se agrupaba en los rangos de edades mayores a los 35 años. Y, de acuerdo a las cifras de analfabetismo, el 85% de los analfabetas se agrupa en ese grupo de edad. Las principales áreas de especialización técnica que demanda la población indígena son el magisterio, la enfermería y las actividades secretariales.

## 2.6. Salud

### 2.6.1. Infraestructura de atención a la salud

En la región Mayo existen tres recursos de atención a la salud: la medicina doméstica, muy vinculada a la medicina tradicional, los especialistas tradicionales

(curanderos, hueseros) y la medicina alópata. Los dos primeros se abordarán detalladamente en el capítulo cuarto y haremos referencia aquí al tercero.

Aproximadamente el 40% de las comunidades cuentan con algún servicio médico alópata, la mayor parte de carácter institucional, y el 60% restante tiene fácil acceso a él en las comunidades vecinas o la Cabecera Municipal. Los servicios médicos alópatas se distribuyen:

Cuadro 5. MEDICINA ALÓPATA EN ETCHOJOA

Servicio	Unidades	Médicos	Enfermeras	Nº de personas atendidas
Servicios Médicos de Sonora <sup>32</sup>	13	13	13	*
Medicina Familiar del INSS	4	13	8	10 554
Medicina Familiar del ISSSTE	1	3	6	3 314
Consultorios Particulares	10	39 <sup>33</sup>		*

\* no existen datos, ya que se trata de una población flotante

Fuente: Plan Municipal de Desarrollo (1992-1994)

<sup>32</sup> Actualmente integrados al PROMASOL.

<sup>33</sup> Muchos de los médicos de los servicios públicos de salud proporcionan también consulta particular.

La población etchojoense tiene también la posibilidad de ser canalizada a los Hospitales Generales y Clínicas del IMSS de Navojoa y Huatabampo, según sea la gravedad de los padecimientos y el instrumental requerido para atenderlos.

#### 2.6.2. Principales problemas de salud

Al registrarse las principales causas de demanda de atención médica, el 25.7% de la población solicitante reportó infecciones respiratorias, el 18.7% algún tipo de parasitosis y el 9.7% infecciones gastrointestinales de diversa índole. También son recurrentes los casos de intoxicación por agroquímicos.

Los orígenes de estos padecimientos se relacionan con la calidad de la vivienda que, en su mayoría, es ineficiente para los cambios climáticos de la región; la falta o mala calidad de los servicios de drenaje y agua potable; la desnutrición y la contaminación ambiental por insumos agrícolas.

En el municipio existe también incidencia de alcoholismo y farmacodependencia, aunque sobre ellos no existen datos precisos.



## 2.7. Vivienda y servicios

En 1990 había en el municipio 13,940 viviendas particulares, aunque no hay datos sobre qué proporción de éstas corresponde a yoris y cuál otra a yoremes.

Los materiales tradicionales empleados por la población indígena para la fabricación de sus viviendas son el carrizo, el sahuaro enjarrado de adobe, la madera y los empastes de tierra para los techos. En la mayor parte de las viviendas yoremes, la cocina se construye fuera del resto de la casa, con paredes y techo de carrizo, y piso de tierra. En ella se colocan los utensilios de cocina alrededor de un fogón de leña.

También es característico de estas viviendas la construcción de una enramada en el solar o patio trasero -que antiguamente hacía las veces de milpa o huerto familiar, pero en la actualidad ya casi no tiene esa función dado que las frutas y legumbres que ahí se producían, ahora se compran en el mercado- con postes de mezquite y techada de carrizo, tule o palma donde se realizan los festejos familiares y compromisos religiosos: bodas, XV años, bautizos, velación del santito, etcétera. Algunas de estas enramadas son construidas con materiales no tradicionales como ladrillo y cemento, por ejemplo, pero siguen conservando la misma función dentro de la vivienda.

Los asentamientos de población no indígena en la región del Mayo introdujeron el uso de materiales

industrializados para la construcción y han ocasionado un desplazamiento paulatino de los insumos tradicionales por ser, en muchos casos, más duraderos o fáciles de manejar. De tal suerte que hoy en día, muchas viviendas yoremes poseen un buen porcentaje de estos materiales en su construcción. Incluso, algunas comunidades que en años anteriores sufrieron el desbordamiento del cauce del río, fueron reubicadas en proyectos habitacionales edificados a base de adocreto y con instalaciones de luz, agua y drenaje, servicios de los que comúnmente carecen las casas tradicionales.

La demanda actual de vivienda se centra básicamente en proyectos de remodelación y sustitución de los pisos de tierra, muros de adobe, carrizo, madera, lámina o cartón por materiales como ladrillo, block o cemento.

En la actualidad, existen en el municipio 92 localidades de más de 50 habitantes, de las cuales 77 cuentan con agua potable; lo que implica que 6,517 personas en 118 comunidades carecen de este servicio.

Disponen de sistema de drenaje sanitario la Cabecera Municipal, seis comisarías y tres delegaciones que concentran en total al 61% de la población etchojoense.

Con servicio de energía eléctrica cuentan 71 localidades, que aglutinan a 65,000 habitantes.

## 2.8. Medios de comunicación

Etchojoa es beneficiaria de la extensa red de carreteras construidas a lo largo de los valles de los ríos Yaqui y Mayo que enlazan importantes ciudades como Navojoa, Huatabampo y Ciudad Obregón. Dentro del territorio municipal hay 185 km de carreteras pavimentadas a cuyas orillas se encuentran las siete comisarías y la Cabecera Municipal (ver Anexo 2).

La mayoría de las comunidades del municipio se comunican entre sí a través de brechas y caminos vecinales, éstos últimos suman un total de 731 km y aquellas ascienden a 1,450 km. En la actualidad se tiene registro de 1,697 unidades de transporte de carga que pertenecen a los socios de ocho Uniones Camioneras, así como de 55 unidades de transporte de pasajeros que resultan insuficientes para la demanda de la población, por lo que operan en la entidad unidades de otros municipios.

Los servicios de correo, telégrafo y teléfono se proporcionan a través de ocho agencias de correo, tres administraciones de telégrafos y 1,351 líneas telefónicas en su mayoría, concentradas en la Cabecera Municipal y la ciudad de Villa Juárez.

Un medio de comunicación de gran importancia es la radio. No obstante, el municipio no cuenta con radiodifusora, sino que los radiorreceptores captan las señales de Navojoa y Ciudad Obregón. También es sumamente extendido

el uso de la televisión por los etchojoenses, aunque aún no alcanza en magnitud al de la radio. Los canales más sintonizados son el 2 de Televisa y la estación local de Ciudad Obregón.

## 2.9. Organización política formal

En este apartado se emplea el término *organización política formal* para referirnos a las estructuras oficiales de gobierno, que son distintas de las autoridades tradicionales que analizaremos más adelante.

### 2.9.1. Autoridades e instituciones gubernamentales

La estructura del Ayuntamiento de Etchojoa se conforma por las siguientes autoridades y dependencias: Presidente Municipal, Cabildo, Sindicatura, Secretaría del Ayuntamiento, Tesorería Municipal, Dirección de Obras y Servicios Públicos, Dirección de Planeación del Desarrollo, Dirección de Desarrollo Rural, Dirección de Acción Cívica y Promoción Cultural (Etchojoa es uno de los ayuntamientos que más contribuyen al rescate del patrimonio cultural en el estado), Oficialía Mayor, Jefatura de Policía Preventiva y Tránsito Municipal, Sistema Municipal del DIF, Instituto Municipal del Deporte y Coordinación Municipal de Solidaridad. El municipio se divide en siete comisarías (Bacobampo, Villa Juárez, Bacame Nuevo, Chucárit, San Pedro

Río Mayo, Basconcoche y el Sahuaral) que cuentan a su vez con diversas delegaciones encargadas de la administración de los servicios públicos y comisariados ejidales.

Además de la estructura orgánica y de gobierno municipal, existe en Etchojoa un Centro Coordinador Indigenista del INI que atiende a toda la zona mayo. Esta dependencia promueve y apoya actividades de rescate del patrimonio cultural (construcción o restauración de templos y ramadones, transporte y alimento para los fiesteros), la administración del Fondo Regional de Solidaridad y proyectos productivos para la agricultura, la pesca, la acuicultura y la ganadería; además proporciona asesoría jurídica y servicios médicos.

A pesar de que el apoyo institucional para la producción es proporcionado por múltiples dependencias, como hemos señalado, no existe una visión de sustentabilidad económica, cultural y ecológica en los proyectos productivos que se llevan a cabo en el municipio.

### 2.9.2. Organizaciones sociales

Antes de la instauración del Programa Nacional de Solidaridad, existían en el municipio diversos tipos de organización social que aglutinaban a una buena parte de los trabajadores agrícolas y pesqueros, tal era el caso de las centrales campesinas (CNC, CCI, UNORCA), cooperativas, comunidades, asociaciones rurales de interés colectivo

(ARIC), etcétera; así mismo, había Sociedades de Padres de Familia que se encargaban de el mantenimiento de las instalaciones escolares. Sin embargo, en la actualidad la mayor parte de las organizaciones sociales se aglutinan en torno al PRONASOL.

## 2.10. Ecología

### 2.10.1. Recursos naturales

Etchojoa tiene un suelo arcilloso, alcalino y deficiente en nitrógeno, fósforo y potasio. El contenido de materia orgánica difícilmente alcanza el 2% de la capa de la tierra, ya que está desprovisto de capa vegetal protectora.

El clima fluctúa entre desértico y subtropical, con una temperatura anual promedio de 25 grados centígrados, aunque en verano asciende hasta 45 grados.

La vegetación de la región se compone básicamente de especies desérticas y de selva baja, como cactáceas y arbustos: echos, sahuaros, choyas, carrizo, bakaporo, batamonte, binorama, etc. Los principales recursos forestales son el saúz, el álamo y el mezquite.

La fauna silvestre se compone por: venados, coyotes, mapaches, pumas, jabalies, diversas especies de aves desérticas y marinas, liebres, roedores, reptiles y una gran variedad de insectos. En la costa pueden encontrarse también

numerosas especies de peces y moluscos y algunos ejemplares de caguama.

### 2.10.2. Deterioro ambiental

Etchojoa se enfrenta actualmente con serios problemas de deterioro ambiental ocasionados por el tipo de tecnología que se emplea en la explotación agrícola y pesquera. La carencia de un proyecto de desarrollo sustentable que considere la protección y transformación racional de los recursos naturales, ha colocado al municipio al borde de una situación de emergencia ecológica, de la que aún se tiene muy poca información y conciencia.

En primer lugar de importancia se encuentra el desgaste de la tierra y la contaminación del aire y las aguas por el empleo de pesticidas, agroquímicos y aviones fumigadores. El empobrecimiento del suelo, es decir, la pérdida de su capacidad de regeneración de los nutrientes necesarios para los cultivos obedece al desplazamiento de la biodiversidad por los enormes monocultivos: en la parcela tradicional, la coexistencia de diversas especies vegetales y, aún animales, permite el intercambio de nutrientes e incluso la mutua protección contra las plagas. Cuando estos ecosistemas son reemplazados por enormes extensiones territoriales donde se cultiva una sola especie, esta capacidad de interacción se pierde y se hace necesario el empleo de insumos artificiales y sumamente dañinos para

elegir el rendimiento de la tierra. Sin embargo, a largo plazo, éstos insumos destruyen y contaminan los componentes naturales de la tierra, y hacen necesario el desmonte de nuevas extensiones de terreno para ampliar las zonas de cultivo, lo cual tiene por consecuencia el desplazamiento de la fauna y flora silvestres y la nueva alteración del equilibrio de los ecosistemas.

Otro problema de gran relevancia es el nivel de contaminación que sufren las aguas de los ríos y el litoral por las descargas de los 18 drenes agrícolas, el sistema de drenaje urbano, el diesel empleado por las lanchas pesqueras y los desechos de las plantas procesadoras de productos marinos. Además del azolvamiento de la bahía del Tóbari, la sobreexplotación de las especies y la violación a las temporadas de veda.

En tercer lugar, la expansión de los terrenos agrícolas a gran escala y el crecimiento de la mancha urbana han disminuido drásticamente las especies animales de la región, desplazándolas hacia la sierra.

Por último, los recursos forestales han sufrido también una grave sobreexplotación, especialmente el mezquite que se emplea en la fabricación de carbón. Es importante señalar aquí, que la población indígena contribuye enormemente a la extinción de este recurso debido a que éste constituye una alternativa de subsistencia en los momentos críticos de pérdida de cosechas o falta de insumos para hacer producir su tierra.



### 3. Lo indígena, la cultura y el cambio



Máscara Ritual

*Todos tenemos dos cabezas y dos memorias. Una cabeza de barro, que será polvo, y otra siempre invulnerable a los mordiscos del tiempo y la pasión. Una memoria que la muerte mata, brújula que acaba con el viaje, y otra memoria, la memoria colectiva, que vivirá mientras viva la aventura humana en el mundo.*

Eduardo Galeano, *Memoria del Fuego*

### 3.1. Hacia una definición de lo indígena

El principal problema que se encuentra al tratar de definir *lo indio* es el hecho de que, muchas de las definiciones existentes -desde las primeras crónicas de los colonizadores hispanos hasta las más modernas teorías etnológicas-, se han avocado a describirlo justamente a partir de lo que no es.

Cabe recordar que el afán de conceptualizar y clasificar como procesos del conocimiento en la tradición del pensamiento occidental, muy frecuentemente se emplea para determinar, oponer, negar y subordinar al *otro*, al distinto: el término indio fue asignado a los habitantes de las *indias* por sus *descubridores*, más que como caracterización de sí mismos, para diferenciarlos de lo europeo. En este sentido, lo que tienen en común los pueblos indígenas, es la manera en que han sido descubiertos, integrados, conceptualizados, teorizados y subordinados por el mundo moderno.

La invención del progreso como ideal de la modernidad, trajo consigo la creación de la idea de *historia universal*, que parte del supuesto de que toda la humanidad

tiene un origen y un destino comunes y que entre uno y otro existen diversas etapas que todos los pueblos han de transitar. En este contexto, los indios americanos -y las sociedades no occidentales, en general- que aparecían como otros, como no modernos, fueron tratados de incorporar a la dinámica de dicha historia a través de métodos muy diversos (desde las políticas integracionistas de algunos Estados, hasta la lógica del exterminio de otros, que las consideraban *sociedades inferiores*), dando lugar a la aparición de la etnología, como ciencia que separa y clasifica a los grupos humanos en función de las distintas etapas del desarrollo.

De tal suerte, la etnia surge como una invención teórica de los etnólogos que daba respuesta a un requerimiento político e ideológico, y no como una realidad histórica construida por sus propios actores, es decir, una práctica: que ha dado lugar incluso, a que los proyectos políticos de determinados Estados traten a los indios como culturas herméticas e inaccesibles, susceptibles de ser aisladas, marginadas, o hasta aniquiladas. Fernando Mires considera que, en muchos países de América Latina:

*(...) no es la existencia del indio lo que determina una definición, sino que la existencia de una definición determina al indio.*

En México, por ejemplo, el INEGI define a la población indígena en los Censos Generales de Población y

---

<sup>34</sup> Fernando Mires, *El discurso de la indianidad*. San José, Costa Rica, 1991. p. 12.

Vivienda, como aquella que habla alguna lengua autóctona. En la actualidad, es evidente que no todos los grupos indígenas conservan el uso de la lengua tradicional debido a que el español les resulta más útil para desenvolverse en las relaciones que mantienen con el exterior (comercio, trabajo, educación, etc.). Ello no significa, sin embargo, que estos grupos hayan, en muchos otros aspectos de su vida cotidiana<sup>35</sup>, dejado de ser indígenas. En el caso de los mayos de Etchojoa, el proceso histórico del grupo ha suscitado, no sólo la pérdida del uso de la lengua tradicional en un amplio porcentaje de la población, sino también la transformación de muchas de sus prácticas tradicionales —como veremos más adelante— sin que por ello se consideren a si mismos yoris.

Ahora bien, resaltar la necesidad de rescatar la praxis india desde la realidad cotidiana concreta, no pretende reducir la importancia de la construcción teórica de un indio conceptual para comprenderlo como sujeto social e histórico. En este sentido, diversas escuelas de pensamiento han propuesto sus propias definiciones de lo indígena:

A principios del siglo XIX, el evolucionismo etnológico pretendió incorporar a la historia a los pueblos que vivían fuera de ella, asignándoles un lugar en el espectro del desarrollo. Esta corriente surgió de la

---

<sup>35</sup> La *vida cotidiana* es, para Agnes Heller, el conjunto de las reproducciones singulares que hacen posible la reproducción social. Cfr. *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.

ideología del progreso derivada de la teoría darwinista de la evolución, y en ella se establecieron las teorías del parentesco que definían las pautas de éste como relaciones de producción y propiedad inscritas en una sucesión lógica con un fin determinado: el desarrollo industrial.

Posteriormente, con el estudio de la historia de los países asiáticos, Marx consiguió una concepción multilínea del devenir histórico, aceptando la posibilidad de que las sociedades precapitalistas pudieran tener variaciones en su desarrollo. Más aún, dentro de la tradición marxista latinoamericana, José Carlos Mariátegui introdujo la cuestión indígena al contexto de la teoría de la revolución en América Latina, según la cual los indios se convertían, junto al proletariado, en los sujetos históricos revolucionarios. Si bien el materialismo aportó el análisis histórico como elemento esencial para la comprensión integral de las formaciones sociales, tuvo también la falla de no abandonar nunca la idea evolucionista de que todas las sociedades avanzaban progresivamente hacia el comunismo.

De tal suerte, tanto el evolucionismo etnológico, como el materialismo histórico coinciden en una idea de historia que constituye la noción de la modernidad para medir el progreso teleológico. En ella, lo nuevo representa el máximo valor para la sociedad. En contraste, en la cosmovisión indígena, aún cuando existe la noción de cambio como parte del proceso de la vida, predomina la intención del retorno a los orígenes —en la cual, la vida de los hombres se

concibe como un ciclo donde el nacimiento, la vida, el trabajo y la muerte se presentan siempre de la misma manera-, que se reproduce constantemente en las ceremonias y rituales. En el mundo indígena, lo *antiguo* tiene el máximo valor para la comunidad.

El reconocimiento de esta cosmovisión particular, distinta de la noción occidental del progreso, constituyó la preocupación central del funcionalismo en las primeras décadas del siglo XX. Este consideraba que el sentido de cada parte del conjunto social radica en su *función vital* dentro del todo, por lo que la tarea del conocimiento debía limitarse a describir dicha función, negando el desarrollo teleológico -pero también toda posibilidad de contextualización histórica- y centrándose en la especificidad de la organización y formas culturales de los grupos indios como entidades aisladas. Algunas caracterizaciones derivadas de esta tendencia llegaron a construir un indio teórico idealizado, ubicándolo como poseedor de una extremada *pureza* cultural, que permanecía prácticamente intacta a través del tiempo y que era característica de grupos sociales *cerrados*.

Esta tradición culturalista, recayó también en la actitud de definir lo indígena con base en determinadas propiedades culturales que suponía distintas a las de la cultura occidental, es decir, nuevamente sin caracterizarlo a partir de sí mismo

*(...) los indios son quienes poseen predominio de cultura material y espiritual peculiares y distintas a las que hemos dado en llamar cultura occidental.*<sup>36</sup>

En la segunda mitad del siglo XX, se han realizado diversos esfuerzos por incorporar los elementos fundamentales de cada corriente teórica en una sola definición. Por ejemplo, en 1986 el Informe Cobo declaraba:

*Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellas que poseyendo una continuidad histórica con la sociedad precolonial y pre-invasora, se consideran ellas mismas distintas de otros actores de la sociedad (...). Ellas constituyen actualmente un sector no dominante en la sociedad y están determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia cotidiana como pueblos, de acuerdo a sus propios patrones culturales, institucionales, sociales y sistemas legales.*

Aquí, se percibe un mayor acercamiento al carácter de la praxis indígena, que si bien han experimentado un proceso histórico similar, no conforman un estadio específico en el devenir de la humanidad. Se trata de pueblos -y hasta naciones- que se consideran a si mismos de una manera particular y que poseen, por lo tanto, el elemento *identidad* (al que haremos referencia más adelante). Sin embargo, al afirmar que las comunidades indias *están*

---

<sup>36</sup> J. Comas, citado por Mires, *op. cit.* p. 14.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 16

determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia cotidiana, se corre el riesgo de considerarlas como entidades estáticas. Es decir, el hecho de que el proceso histórico indígena no se inscriba en la lógica del progreso teleológico, no significa que no haya en estas comunidades una noción de historia y de cambio social y cultural. Las comunidades indígenas de hoy, se saben distintas a sus más remotos antepasados porque la coexistencia con las sociedades modernas las ha trastocado en su praxis económica, política y cultural.

Esta coexistencia, ha estado, en el caso mexicano, determinada en buena medida por las definiciones de lo indio y las políticas indigenistas que ha adoptado el Estado (que, en diversos momentos han tenido gran influencia sobre otros Estados latinoamericanos). Estas han sido influenciadas históricamente por diversas circunstancias políticas e ideológicas: En la etapa post-revolucionaria, la necesidad de configurar la unidad nacional llevó a Manuel Gamio a pensar a los indígenas como ingrediente esencial de la forja de la patria —el Estado revolucionario estaba en deuda con ellos, dada su activa participación en la guerra civil. Pero no desde una perspectiva de reconocimiento y respeto a sus identidades, sino considerándolos como sistemas colocados en fases o etapas de civilización inferiores que



debían ser integrados a la nueva nación y a las pautas y lineamientos que le daban sustento.<sup>38</sup>

No obstante,

*(...) Gamio se propuso delinear las medidas que era necesario poner en práctica para elevar a los indígenas de su condición sin necesidad de recurrir a medios violentos de incorporación, es decir, rescatando hasta cierto punto los valores (...) de los sistemas socioculturales autónomos.*

Ello se llevaría a cabo a través de un proceso de *mestizaje* o fusión sociocultural que homogeneizara racialmente al país y sustituyera las *deficientes* características culturales de los indios por las de la civilización moderna, coadyuvando además, a equilibrar su situación económica con respecto al resto de la población.

El proyecto nacionalista de Gamio respondía definitivamente a la lógica del evolucionismo etnológico y al peculiar requerimiento integracionista que la situación política y económica del país demandaba, es decir, a las necesidades de expansión capitalista en las zonas donde prevalecía la presencia indígena. Esto fue especialmente evidente en el sureste de Sonora, donde la estrategia de colonización yori empleada por Obregón y Calles alcanzó finalmente el objetivo de desplegar el desarrollo de los

---

<sup>38</sup> Héctor Díaz-Polanco, *Lo nacional y lo étnico en México. El misterio de los proyectos*. México, 1987. p. 33.

<sup>39</sup> *Idem.*

valles del Yaqui y el Mayo, transfiriendo la propiedad del territorio indio a manos privadas y estatales.

Sin embargo, fue Gonzalo Aguirre Beltrán quien llevó a su forma más acabada la percepción de la homogeneidad nacional, afirmando que los grandes movimientos sociales que había experimentado el país, redujeron la situación de pluralidad cultural a sólo ciertas áreas que denominó *regiones del refugio*.

*(...) en rigor, tal dualidad sólo existe en el ámbito de las regiones del refugio, donde conviven indios y ladinos en una peculiar simbiosis socioeconómica, cultural y política.*

De esta manera, la problemática indígena en el discurso político del nuevo Estado, perdía por definición, el carácter de nacional y se restringía a ciertos ámbitos regionales, mientras la *modernidad*, la *unidad* y el *desarrollo*, se constituían en valores esenciales del nuevo proyecto nacional.

Este proyecto integracionista motivó dos propuestas alternativas dentro del pensamiento indigenista mexicano. Por una parte, la antropología crítica, reivindicó el énfasis en la diversidad sociocultural, en contraposición a los afanes homogeneizadores del Estado mexicano, a grado tal que terminó por negar la propia existencia de una cultura nacional. En 1981, Guillermo Bonfil Batalla afirmaba que

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 35

*(...) en México no hay una cultura nacional (...) México no ha sido nunca culturalmente unificado, sino conformado por el pluralismo cultural.*<sup>41</sup>

ello generó un complejo debate sobre la noción de la cultura nacional, que trataremos de abordar, en relación al concepto de identidad cultural, más adelante.

La segunda respuesta al integracionismo estatal, se manifestó dentro de la tradición marxista. Pablo González Casanova desarrolló el concepto de *colonialismo interno* a partir de la crítica a la perspectiva regionalista. Para él, el colonialismo no sólo se observa a escala internacional, sino que

*(...) también se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos<sup>42</sup> y clases dominantes, y otras con los dominados.*

El caso de los mayos resulta un ejemplo claro de este tipo de colonialismo, que se manifestó tanto en el ámbito económico, como político y cultural: el acaparamiento de tierras, la imposición de tecnología para la producción, las formas de gobierno, etcétera.

Ahora bien, González Casanova no utiliza aquí los conceptos de *etnia* y *clase* como sinónimos, sino como nociones que, aún cuando pueden vincularse entre sí, poseen una

---

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 35

naturaleza distinta. No obstante, en el marxismo mexicano también se elaboraron definiciones de lo indígena que pretendían hacerlo equivalente a la noción de clase social. Los maestros Isabel y Ricardo Pozas, a principios de los setenta, escribían:

*(...) la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación dentro del sistema: lo demás, aunque distintivo y retardador, es secundario.*

Y, a pesar de que considero que la calidad de indio es mucho más que el lugar que ocupan los individuos así denominados en el sistema económico de dominación, me parece importante hacer un paréntesis en esta visión estructuralista, ya que del análisis de lo indio desde el punto de vista de su ubicación en la estructura económica global surge un concepto íntimamente vinculado a la praxis indígena, que caracteriza ciertas particularidades del modo de producción agrícola inherente a este tipo de sociedades: el concepto *campesino*.

*Tanto Arturo Warman como Héctor Díaz Polanco, enumeran algunas características con las que se puede concluir que, al hacer referencia al campesino se hace alusión a un sector social que, mediante su relación con la tierra, tiene la intención de subsistir sin pretender acumular riqueza, lo que no excluye la ocupación en otra actividad productiva complementaria. Su tecnología se fundamenta en la explotación de su propia fuerza de trabajo y la de su familia. Todo*

---

<sup>43</sup> Citados por Nires, *op. cit.* p. 14.

el excedente que pueda realizarse es transferido a otros sectores de la sociedad, con quienes se encuentra en una relación de subordinación; estos otros sectores, que extraen su excedente, descansan en los campesinos, con lo cual mantienen su condición de dominadores.

En este sentido, Díaz-Polanco profundiza:

*Quizá se puede caracterizar precisamente la naturaleza de la forma campesina y de su nexa con la sociedad total en las diversas formaciones sociales, no tanto por el modo particular de producir con sistemas e instrumentos determinados, como por la manera en que la sociedad mayor extrae excedentes a los campesinos para financiar su propio funcionamiento.*

A la vez, la localización del campesino en la estructura económica, conlleva a su ubicación en las estructuras políticas y sociales, en efecto, allí la relación con la *sociedad mayor* se refleja también en términos de subordinación y marginación con respecto a la toma de decisiones y el acceso al bienestar social.

Con los conceptos que hemos revisado, podemos afirmar que la estructura económica de la sociedad indígena en América Latina, es más semejante a lo que se ha dado en llamar *economía campesina* que a cualquier otra. Sin embargo, su caracterización precisa no sólo se define por la relación que guarda con la sociedad global —como afirma Díaz-Polanco—,

---

<sup>44</sup> Fernando Limón, *Transición en el consumo de prácticas médicas en la región tojolabal de la selva*. México, 1991. p. 33-34.

<sup>45</sup> *Idem*.

sino también -y a veces, en primera instancia- por las características propias y específicas que posee. Campesino es aquel individuo cuya principal actividad productiva y fuente de ingresos es el trabajo del campo, se trata de un pequeño productor que vive en el campo, y de una producción de subsistencia -no necesariamente de autoconsumo- que implica muy bajos ingresos. Es decir, más que trabajar la tierra con fines de lucro, lo hace para vivir de ella y con ella, esto es, sostiene una relación cultural y no solamente económica con su principal *medio de producción*; lo cual implica que las decisiones de inversión, producción y consumo no se tomen por separado en la unidad productiva campesina, sino que integran un todo.

Esta forma de producir, que se presenta también en la comunidad indígena, implica además formas diferenciadas de generación de conocimiento -construidas a partir de principios distintos a los que dieron origen a la epistemología occidental-, y de concebir la relación hombre-naturaleza en la que ésta última, lejos de ser un recurso-objeto del cual deba apropiarse o al cual pueda pretender dominar, constituye el contexto de una *creación total* de la que él mismo forma parte. Para la mayoría de los pueblos indígenas, la tierra no es vista como un bien que puede ser vendido o comprado en mercados impersonales, sino más bien una sustancia dotada de significados sagrados que definen su propia existencia e identidad. Las plantas y animales que habitan la tierra son, más que *recursos naturales*, seres

sumamente personales que forman parte de un universo social y espiritual dado.

Sin embargo, debido precisamente al lugar que ocupa en el sistema de dominación, el campesino y el indígena son paradójicamente orillados a prácticas que deterioran dicho entorno para poder subsistir, tal es el caso de la tala immoderada de bosques o la comercialización de especies en peligro de extinción.

Hasta ahora, hemos proporcionado elementos que nos acercan a la comprensión de lo indígena, sin embargo, queda aún sin resolver el problema central de su definición: captar cómo el grupo humano así llamado se entiende a si mismo y cómo es entendido por el resto de los sectores de la sociedad. Para ello es necesario asumir que la presencia de lo indio no es ni totalmente aislada como pretende el etnicismo, ni totalmente determinada por los sectores no indios que la rodean como plantea el estructuralismo, sino que emerge tanto de la praxis cotidiana de los indios, como de los sectores sociales y políticos que, de una u otra forma, han interactuado con ellos a través de la historia transformándolos y transformándose a si mismos a partir de dicha interacción. A pesar de la destrucción y negación sistemática de su cosmovisión, los pueblos indios empiezan, en nuevas condiciones, a *autodescubrirse*, a buscar formas para afirmar sus nuevas identidades.

Los indios que habitan nuestro continente en este final de siglo son muy distintos de aquellos que se

encontraron con los españoles hace 500 años. Han incorporado a su vida cotidiana radios, televisiones, coca-cola, jeans, tecnología externa para la producción, formas de organización política y religiosa y una enorme cantidad de elementos modernos más, transformando su praxis en distintas direcciones y haciendo del cambio cultural y social elementos inherentes a la realidad indígena.

Se hace necesaria, entonces, para la definición de lo indígena, una mayor profundización en la especificidad de sus circunstancias históricas y culturales. Por lo que, para el análisis de la cultura mayo, que es el caso específico que nos ocupa en este trabajo, entenderé por indio un concepto abierto y cambiante, conformado por los elementos económicos y culturales mencionados arriba, pero que permita además aprehender la realidad integral de los mayos, al mismo tiempo como una noción teórica que como una práctica concreta, que se reconstruye permanentemente en la interrelación con los otros aspectos de la realidad regional y nacional.

### 3.2. Cultura e identidad cultural

La cultura y la *identidad cultural* son conceptos que, al igual que lo indio, han sido definidos e interpretados desde distintos puntos de vista y resultan de una gran complejidad porque involucran prácticamente a todos los aspectos de la realidad social. Dentro del campo de la



filosofía y las ciencias sociales, la cultura se ha emparentado con ideología, imaginario social, memoria colectiva, hegemonía, etcétera, en el afán de aprehender los procesos simbólicos de la sociedad.

No obstante, en este apartado, no se pretende enunciar definiciones acabadas, sino esbozar los principales marcos conceptuales elaborados sobre la cultura y la identidad, a fin de proponer un acercamiento que ayude a caracterizar mejor a las sociedades indígenas. En este sentido, coincido con Amalia Signorelli, cuando afirma que

*(...) para la comprensión de las relaciones propias de cualquier formación social históricamente dada, el análisis de la o de las culturas que forman parte de ella es tan absolutamente necesario como absolutamente insuficiente; insuficiente porque ninguna cultura es, por sí misma, determinante de los procesos de producción, reproducción y transformación que hacen de cada formación social lo que es; pero necesario porque, de cada uno de esos procesos, es componente indispensable ese conjunto compartido de conocimientos y valores, esa concepción común del mundo y de la vida, esa forma generalizada de conciencia,<sup>46</sup> social que llamamos cultura de un grupo humano.*

Empezaremos entonces por ubicar el término cultura en los espacios históricos y sistemas conceptuales que han ido configurando su sentido.

---

<sup>46</sup> *La cultura de los campesinos, proposiciones para un análisis sistemático* en Gilberto Giménez (compilador) *La teoría y el análisis de la cultura*. México, 1982. p. 347.

El origen etimológico de la palabra proviene de la acción de cultivar, que fue empleada hasta el siglo XV para designar el trabajo de la tierra y durante el Renacimiento comenzó a usarse para nombrar al cultivo de las facultades humanas.

En el siglo XVIII, los filósofos idealistas alemanes definieron a la cultura como el conjunto de rasgos histórico-sociales que caracterizan a una nación y garantizan su identidad colectiva. Estos rasgos son, a saber, el mundo de los valores, las creaciones espirituales y el perfeccionamiento moral, intelectual y estético, y se contraponen a la *civilización* que es el mundo de las actividades técnicas y económicas. Néstor García Canclini considera que esta separación obedecía a la estructura de división clasista de la sociedad y sirvió para justificar la dominación de las metrópolis y la imposición de modelos capitalistas a las comunidades indígenas:

*La separación de cultura y civilización reproduce en el campo teórico la división de la sociedad en clases: de un lado, la actividad -material- de apropiación y transformación de la naturaleza; del otro, la traducción simbólica -ideal- de éstas operaciones concretas.*

Simultáneamente, la burguesía europea promovió un ideal de progreso material, de desarrollo ético, estético e intelectual que proponía que las actividades *culturales* no se

---

<sup>47</sup> García Canclini, *Cultura y sociedad: una introducción*. México, 1981.

desarrollaban, como en la sociedad *preindustrial*, en continuidad con la vida cotidiana y ceremonial, sino en un campo especializado, autónomo y de pureza ideal. En este contexto se asignó a las Bellas Artes -y, por lo tanto, a los sectores sociales que gozaban de ellas- la representatividad del patrimonio cultural que enriquecía, perfeccionaba y distinguía a los individuos.

La antropología fue la primera disciplina que rompió con la concepción eurocéntrica y elitista de la cultura. En el afán de consolidar su propio objeto de estudio, los antropólogos postularon una noción totalizante de la cultura: cultura es todo lo que no es naturaleza, todo lo que es producido por todos los hombres, por ende, todos los pueblos son portadores de cultura y ninguna de ellas puede considerarse superior a otras. Para Edward Tylor, en la *concepción total* de la cultura, ésta se define

*(...) como el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.*<sup>48</sup>

Si bien esta definición permitió disolver el criterio de la superioridad de unas culturas sobre otras, no pudo, sin embargo, establecer los límites entre la organización económica, las relaciones sociales y las estructuras mentales. Es decir, no fue capaz de definir un

---

<sup>48</sup> Citado por Gilberto Giménez, *op. cit.* p. 21.

nivel específico de fenómenos que pudieran denominarse *culturales* y distinguirse de los hechos *sociales* en general.

El marxismo clásico, por su parte, no desarrolló un concepto específico de cultura, sino que éste fue inferido por los autores posteriores a partir de las nociones de reproducción, ideología, hegemonía y clase social. Para Marx, el concepto de reproducción se refiere a los mecanismos a través de los cuales se asegura la continuidad y repetición regular de un determinado modo de producción. Estos no se limitan a objetos materiales, sino que abarcan también a las relaciones sociales y culturales.

*La repetición regular de la producción es la base y la condición general del consumo regular, y por ello, de la existencia cultural de la sociedad humana en todas sus formas históricas. En este sentido, la noción de reproducción contiene un elemento histórico cultural.*<sup>49</sup>

En otras palabras, la cultura en la tradición marxista aparece como:

*(...) la producción de fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a reproducir o transformar el sistema social.*<sup>50</sup>

Gramsci, por su parte, homologa la cultura con la ideología, entendiéndola como la *concepción del mundo*

---

<sup>49</sup> Rosa Luxemburgo, citada por Etienne Balibar en *Para leer el Capital*. México, 1985. p. 282.

<sup>50</sup> García Canclini, *op. cit.* p. 23

asimilada socialmente que determina la *identidad colectiva*, a través de la cual las *masas humanas*, se organizan, toman conciencia y luchan. Afirma además, que las relaciones de poder (relaciones de las fuerzas económico-políticas) influyen a la cultura al reflejarse en una desigual disponibilidad de medios de conocimiento, de control y de transformación de la naturaleza entre los distintos grupos sociales. La noción de cultura hegemónica se refiere al poder de un determinado grupo social de imponer su proyecto cultural (su visión del mundo) a otros grupos sociales que poseen, por tanto, culturas subordinadas -subalternas- para garantizar así la reproducción del sistema de dominación.

Este mismo problema es trabajado por Edward Thompson, quien sostiene que en la clase social se encuentra la organización formativa y cognoscitiva de la cultura, y es ahí mismo donde se establece frecuentemente la contienda simbólica, en el marco de la relación de las fuerzas sociales. Sin embargo, considera que

*En todo caso, no puede aceptarse la idea de que la hegemonía impone un dominio total sobre los gobernados e implanta categorías de subordinación de las cuales son incapaces de liberarse y para cuya corrección su experiencia resulta impotente.*

Por el contrario, en la misma interacción que mantienen la cultura hegemónica y la subalterna se generan

---

<sup>31</sup> E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, 1989. p. 60.

procesos de producción y reproducción de ambas que dan por resultado una o más formas culturales nuevas sin que ello implique, necesariamente, la aniquilación de la segunda por la primera; o bien, que la ruptura de la estructura del sistema de dominación lleve necesariamente a los *estadios superiores* que suponen las teorías evolucionistas.

El avance que logró la concepción marxista de la cultura sobre la antropológica, fue señalar que la dimensión simbólica de los procesos sociales, lejos de ser homogénea, es aprehendida e interiorizada de diferente manera según el lugar que cada individuo o grupo de individuos ocupa en dichos procesos. Sin embargo, su empleo muchas veces se vio limitado por el esquema conceptual del modo de producción y, en algunas ocasiones, también encaminado a constituir una táctica política más que una construcción teórica.

Desde mi punto de vista, una mejor aproximación al concepto de cultura, que no abandone la consideración de sus *múltiples determinaciones* históricas y sociopolíticas, pero que también dé cuenta de la especificidad de los componentes culturales de cada sociedad, podría plantearse como: el conjunto de los elementos simbólicos compartidos por un grupo, que conforman una experiencia social histórica y que se expresan en la vida material y en las relaciones sociales concretas. Estos elementos se producen, reproducen y manifiestan en el hacer cotidiano de la sociedad humana y, por ello, se arraigan y trascienden en el tiempo.

Por elementos culturales se entienden, todos los recursos que se ponen en juego para formular, imaginar y realizar un propósito social, y pueden ser materiales, organizativos, de conocimiento, simbólicos o emotivos; pero se diferencian de los económicos, políticos y sociales, en tanto se trata de fenómenos *subjetivos*, es decir, que poseen una representación simbólica y una carga valorativa asignada y reconocida por los miembros de la colectividad.

De esta experiencia compartida surge la *identidad cultural*, que se refiere al sentido de pertenencia desarrollado por los individuos dentro de un grupo social. Todos los elementos culturales que se comparten, contribuyen a la conformación de una cosmovisión colectiva que se expresa de manera natural en la asimilación individual de normas, valores y prácticas, que permite la distinción entre lo que es propio y lo que es ajeno, entre *nosotros* y *los otros*, y que da origen a la cohesión social.

La identidad, sin embargo, no es sinónimo de una unidad monolítica entre los miembros o sectores de una sociedad, es un discurso social común, son prácticas y representaciones que se reconocen por la comunidad: lengua, usos y costumbres, dioses, territorio, el hábito de la vida cotidiana y las tradiciones históricas legendarias que de ahí derivan; que generan un consenso sobre una visión global del mundo que da sentido y unidad al grupo, pero que no se contrapone a la posibilidad del surgimiento de conflictos internos por las diferencias (materiales o simbólicas) entre

los sectores que conforman el grupo social, ni a la posibilidad del cambio social y cultural. La identidad cultural es, en resumen

*lo que los pueblos pueden decir de sí mismos conforme sus sociedades se transforman.*<sup>92</sup>

Hasta aquí, hemos hecho alusión a las manifestaciones de la cultura y la identidad cultural en los *grupos sociales* en general, pero se presenta un fuerte debate al tratar de transportarlos al ámbito de *lo nacional*. Existe, por un lado, una tendencia homogeneizante que pretende definir una cultura única para todos los mexicanos y, por otro, una que reivindica el pluralismo cultural y niega la existencia de una cultura nacional.

Si bien podemos admitir que las identidades nacionales surgen de una concepción cultural motivada por la necesidad política de conformar un Estado-Nación homogéneo, que se expresan a través de símbolos creados de manera artificial (territorio, símbolos patrios, normatividad, lengua oficial), que no son resultado de una experiencia histórica compartida, sino del interés de un sector de la sociedad por impulsar un determinado proyecto político y económico; que admiten para ello, espacios de expresión de los sectores subalternos e incluso, se apropia de su discurso y expresiones (como, en el caso mexicano, la reivindicación

---

<sup>92</sup> Robert Fossaert, *Las identidades* en Gilberto Giménez (comp.) *op. cit.* p. 485.



de las culturas prehispánicas para fomentar el nacionalismo), haciendo del control cultural una nueva forma de conservación del poder; y que constituye un ordenamiento moral e intelectual que atrae y cohesiona a todos los componentes de la comunidad nacional y otorga el rango de sector hegemónico al grupo que ha sabido presentarse como portador histórico de los valores nacionales. Ello no significa, sin embargo, que no existan una cultura y una identidad nacionales legítimas, surgidas de la propia interacción y el conflicto entre esos sectores e intereses.

Carlos Monsiváis afirma al respecto que en México

*(...) mal que bien, tenemos una nación y una cultura nacional; que los atributos de ésta nación sean insuficientes: sus injusticias, sus gestos autoritarios, no quiere decir que sea inexistente, ni tampoco que no haya producido una cultura nacional que (...) nos afecta e incorpora a todos.*

En el mismo sentido, puede hablarse de la existencia de una *identidad* que caracteriza a los grupos indios, tanto por sus atributos culturales particulares, como por aquellos que han surgido de la interacción con la sociedad exterior.

Entre los elementos culturales que pueden ser generalizados a todos los grupos indígenas latinoamericanos, se encuentra la religión que, en casi todos los casos,

---

<sup>53</sup> Citado por Díaz-Polanco, *op. cit.* p. 37

experimentó un proceso de sincretismo entre el catolicismo y las formas rituales autóctonas y que representa para ellos

*(...) la sistematización de múltiples experiencias históricas. A través de sus religiones, los pueblos indios se comunican con el pasado.*

es decir, en ellas se refleja la noción de historia de estas sociedades que, es evidente, posee una interpretación distinta a la del evolucionismo occidental desde el momento en que la mayoría de sus valores se sustentan en la recreación y reproducción de las *costumbres* -y no en la negación del pasado como en el caso de la modernidad occidental- esto es, en la recreación y reproducción de las formas en que tradicionalmente se han hablado las lenguas, estructurado los pensamientos, organizado los gobiernos, celebrado las fiestas y ceremonias religiosas, sancionado las faltas, realizado las prácticas médicas, etcétera. Esta interpretación conlleva necesariamente formas también diferenciadas de interrelación de los individuos dentro de la comunidad, así como de la concepción misma de lo comunitario.

### 3.3. Reproducción simbólica y cohesión social

Toda sociedad organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos que han sido producidos y circulan en su seno. Igualmente, ordena la relación subjetiva

---

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 53.

y las formas de apropiación que ejercen sobre ellos los distintos grupos y sujetos que la conforman. La reproducción y permanencia de toda formación económica y social supone, como hemos dicho, un proceso de interiorización de las relaciones y estructuras sociales —así como la reproducción de éstas— en la práctica cotidiana de los actores sociales y en la forma en que éstos se representan a si mismos la realidad. Este proceso es el que denominaremos *reproducción simbólica*.<sup>55</sup>

El concepto de *cohesión social* alude, por su parte, a las distintas formas de solidaridad, de homogeneización y diferenciación en el seno de una colectividad; así como a los criterios de referencia y pertenencia que operan en ella, los cuales configuran las distintas formas subjetivas de adhesión al conglomerado social y la disposición de los individuos a participar en su defensa y desarrollo.<sup>56</sup>

Al analizar el proceso del cambio social, Francesco Alberoni señala la existencia de una situación diferenciada entre el momento de la *invención social*, del descubrimiento de lo que tiene *valor* para un grupo humano, y el momento de la cotidianidad, cuando la vida personal y social se desarrolla dentro de las instituciones y en

---

<sup>55</sup> Cfr. Fernando Wagner, Aída Luz López, et. al., *Consumo de drogas en el medio rural*. México, 1992, p. 23

<sup>56</sup> Otto Klineberg citado por Wagner, *ibid.* p. 22.

sintonía con ellas. El primero, el *estado naciente*, representa un momento de discontinuidad en el aspecto institucional o de la vida cotidiana. No obstante, en cuanto ese estado cesa el sistema social retorna al ámbito de la vida cotidiana y de las formas institucionales, pero después de haber experimentado una transformación.

*El grupo de hombres en cuyo seno se constituye un estado naciente, intenta siempre construir una modalidad de existencia totalmente distinta de la cotidiana e institucional; pero al hacer esto, precisamente para explorar esa posibilidad, está obligado a darse una forma, una estructura, a convertirse hasta cierto punto en proyecto concreto e histórico, a chocar con las fuerzas concretas e históricas presentes, convirtiéndose a si mismo en institución y cotidianidad.*<sup>57</sup>

Los proyectos alternativos pasan a formar parte de lo instituido tan pronto y como reglamentan, norman o ritualizan las prácticas de las que han surgido y que constituyen el núcleo que les ha dado sentido.

El proceso de institucionalización consiste en la codificación de la vasta producción imaginaria y simbólica encaminada a garantizar la cohesión social. Las instituciones simbolizan el vínculo social a partir de ligar, codificar o recodificar ciertos significantes socialmente disponibles, a determinados significados (representaciones imaginarias, conceptos, ordenamientos lógicos, valores), en particular aquellos que han emergido de la acción instituyente y que

---

<sup>57</sup> Francesco Alberoni, *Movimiento e Institución*. Madrid, 1989. p. 43.

requieren ser representados para darse contenido. Una vez establecida esta liga, la función de la institución es la de hacerla valer mediante algún sistema de sanciones para la sociedad en su conjunto o para un grupo en particular, de modo que adquiera el carácter de una norma.

El simbolismo de las instituciones es lo que permite que un lugar particular del espacio y del tiempo, un sistema de normas perfectamente delimitado y unas ciertas modalidades de pertenencia y de sanción, atribuyan una forma concreta e históricamente determinada a una formación social. La funcionalidad de la institución aparece de este modo, invariablemente investida de un carácter simbólico: por su intermedio se determina y resignifica lo social-histórico.

En todo sistema cotidiano-institucional existe, por lo tanto, la necesidad de confirmar el vínculo de sociabilidad, ello se genera a partir de representar el momento fundante (estado naciente) de la sociedad, tal es la función que desempeñan, en el caso de las comunidades indígenas, las ceremonias, los rituales, los calendarios, al representar simbólicamente la experiencia instituyente -el momento y las circunstancias que dieron lugar a la formación del grupo y que, por lo tanto, resultan comunes a todos sus miembros- y confirmar así la solidaridad.

Para Durkheim,

*No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y fortalecer, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las*

*ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad.*<sup>30</sup>

De esta manera, en toda sociedad existe una necesidad de integración simbólica, de renovación de los lazos que la constituyen. Hay por lo demás ciertas instituciones que de manera privilegiada cumplen esta función, ya sea por su particular articulación con el vínculo social fundante, ya sea por su peculiar base material, entre ellas se encuentran las relaciones de parentesco, las instituciones y rituales religiosos, las fiestas, los mitos y relatos populares, la lengua, las formas de organización colectiva del trabajo y el derecho consuetudinario.

Es importante insistir en la importancia del significado de los ritos ceremoniales y religiosos, ya que representan para los creyentes la ocasión de manifestar la vigencia de una fe compartida, de traerla a la memoria de la conciencia colectiva y reanimar periódicamente el sentimiento de unidad y cohesión del grupo.

Sin embargo, el proceso de institucionalización de la sociedad está también permeado por los conflictos internos que en ella se generan y por la confrontación de los proyectos políticos de los diversos sectores. De tal suerte, la reproducción simbólica puede constituirse en una forma de ejercicio de la dominación. Pierre Bordieu advierte que los

---

<sup>30</sup> Citado por Alberoni, *ibid.* p. 217.

criterios de definición de la identidad, los valores y particularidades que caracterizan a un grupo.

*(...) son objeto de representaciones mentales, o sea, de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en los que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos y de representaciones objetables, en cosas o en actos, es decir, en estrategias interesadas de manipulación simbólica que persiguen determinar la representación (mental) que los demás pueden formarse de dichas propiedades y de sus portadores. (...) las luchas a propósito de la identidad étnica o regional (...) son un caso particular de las luchas de las clasificaciones hechas por el monopolio del poder de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social, y, por ende, de hacer y deshacer los grupos (...)*

Sin embargo, las instituciones que se conforman a través del proceso de cambio social, es decir, de la contienda entre los distintos proyectos sociales y políticas y entre los diversos sectores de la sociedad; con frecuencia dan lugar a una serie de contradicciones y cuestionamientos de las nuevas estructuras sociales constituidas, o impuestas, y pueden conformar un núcleo importante de la identidad colectiva y actuar como factor de resistencia.

---

<sup>59</sup> Pierre Bordieu, *La identidad como representación* en Gilberto Giménez (compilador), *op. cit.* p. 475.

### 3.4. Cambio cultural y resistencia.

El *estado naciente* es un estado de transición de lo social que implica la ruptura de ciertas estructuras institucionales para dar paso a otras, éste puede manifestarse en diversas dimensiones de lo social (familia, religión, etcétera), pero guarda siempre un íntima relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y de las estructuras generales de dominación.

La estrategia actual del ejercicio de la dominación y de la continuidad hegemónica de los grupos de poder se sustenta en las nociones de *modernidad* y *globalización*, que se constatan en algunos fenómenos del contexto internacional actual: el capital financiero y especulativo ya no tiene fronteras, la tecnología (que alcanza su máxima expresión en la informática, las comunicaciones y la guerra) se ha convertido en símbolo universal de desarrollo y poder, y se ha desencadenado un proceso de transnacionalización de mano de obra: los habitantes de las regiones *menos desarrolladas* se ven obligados a migrar en busca de alternativas de subsistencia, o comienzan a recibir en sus propios territorios el capital, la maquinaria y los administradores extranjeros.

Sin embargo, se trata de una globalización restringida y excluyente, que no alcanza a todos los sectores de la población mundial, más aún, que ha generado categorías como la de *población sobrante* para hacer alusión a un no-



mundo que no gozará jamás de las bondades de la modernidad y cuyo destino aún no se ha definido teóricamente.

En México, desde hace diez o quince años

*(...) modernidad es el paradigma inevitable. De él depende (...) la viabilidad de la nación, y esto exige la comprensión de los ritmos de la economía mundial, y la capacidad adaptativa en cuanto a los cambios decididos en las metrópolis, allí donde se engendra el sentido del porvenir, tan irrefutable por tan indetenible.*

Este proyecto supone hoy, más que nunca, la modificación de los patrones de comportamiento y consumo de todos los sectores de la sociedad y, para ello, los grupos dominantes se han apropiado de todos los elementos para la producción de ideas, al tiempo que instrumentan una ardua campaña para calificar a los opositores de ésta concepción del porvenir de *pre-modernos*, es decir, para oponerlos, descalificarlos y negarlos. En este contexto,

*(...) la invasión de nuestras sociedades por parte de la economía, que llega a absorber lo ideológico dándose como espectáculo en la publicidad; su centralización, particularmente puesta de manifiesto en el dominio de los medios de comunicación (...) cuestiona la existencia de una cultura popular que, en opinión de algunos sólo podría sobrevivir bajo la forma de culturas*

---

<sup>80</sup> Carlos Monsiváis, *Cultura: tradición y modernidad*. México, 1992. p.

regionales, moribunda pero reanimada por los imperativos del turismo (...).

Thompson opina, por su parte, que

*La historia social de la etapa de transición de la sociedad preindustrial a la sociedad industrial, se puede entender como una serie de confrontaciones entre la innovadora economía de mercado y la economía moral (conjunto de normas y obligaciones, sociales de las funciones económicas, propias de los distintos sectores dentro de la comunidad) tradicional, lo cual ha derivado (...) a una disciplina del tiempo y la innovación técnica que amenaza con la destrucción de prácticas tradicionales y la organización familiar de las relaciones y roles de producción.*

En este sentido, el cambio cultural o proceso de aculturación, permitiría a las comunidades indígenas salir de su atraso económico, ya que en el discurso dominante, lo indio es sinónimo de marginalidad. Ello ha motivado, según Rodolfo Stavenhagen, tres reacciones en este tipo de comunidades: Por un lado, la aculturación individual de sus miembros a la cultura dominante mediante la movilidad geográfica y ocupacional y el rechazo consiente de los valores tradicionales; por otro, la participación acrítica en los programas de desarrollo social, aceptando la desaparición

---

<sup>61</sup> Cristian Lalive D'Epinay, *Persistencia de la cultura popular en las sociedades industriales avanzadas* en Gilberto Giménez, *op. cit.* p. 593.

<sup>62</sup> E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, 1989. p. 46-47.

progresiva de sus manifestaciones culturales vernáculas y, por último, la resistencia cultural que procura preservar a nivel de estructura social local y de organización doméstica, los valores culturales fundamentales que dan identidad al grupo y que contribuyen a mantener la cohesión y solidaridad dentro de él.<sup>63</sup>

De esta forma, la identidad cultural, junto con los factores de cohesión social, constituyen el núcleo de la resistencia de estas sociedades frente a las presiones de incorporación y dominación del sistema globalizante.

Es así que, en el contexto de incertidumbre económica, política y teórica que predomina en la actualidad en todo el planeta, tiene lugar de un acontecimiento paradójico: el resurgimiento de las identidades étnicas y nacionales. En Europa, Asia, Africa y América, los miembros de las llamadas *minorías*, reivindican la historia de sus pueblos como procesos diferenciados de la historia universal y reclaman el derecho a vivir la modernidad, no como un futuro impuesto desde el exterior, sino como posibilidad de elección de un proyecto de vida propio, acorde con los valores culturales que han generado en su devenir histórico.

En América Latina, los pueblos indígenas han padecido durante cinco siglos las prácticas externas del desarrollo y la modernidad que los han colocado entre los

---

<sup>63</sup> Rodolfo Stavenhagen, *La cultura popular y la creación intelectual*. Puebla, 1987. p. 35

sectores más desposeídos de la población mundial. Pero, simultáneamente, han conformado identidades culturales con una gran capacidad de adaptación y recreación de si mismas.

Al ser la globalización un proceso exógeno de transformación de las formas instituidas y cotidianas de la vida social, distinto de los procesos instituyentes endógenos, y caracterizarse por la relación desigual entre las instituciones hegemónicas de la sociedad exterior y las necesidades reales del medio indígena, la resistencia al cambio representa una posibilidad de supervivencia.

No obstante, puede obedecer también a otro tipo de factores. Puede tratarse de una tendencia a la reproducción de lo instituido -que responde a los intereses particulares de un grupo dentro de la comunidad- activando mecanismos formales o informales de control (represión, exclusión, segregación, etcétera), como en el caso de los cacicazgos locales.

Entre las barreras culturales que pueden oponerse a la imposición de cambios en una sociedad, se encuentran las prácticas y normas que se reproducen por la costumbre, la cohesión social y los valores relativos -que sólo tienen sentido dentro de la cosmovisión de la comunidad-, la solidaridad, el parentesco y el compadrazgo, el partidismo y la autoridad tradicional. Las culturas no hegemónicas aparecen como formas de resistencia, en tanto defienden una cosmovisión distinta a las innovaciones y la racionalización

occidentales. Ello no quiere decir que estas culturas no manifiesten cambios, pero

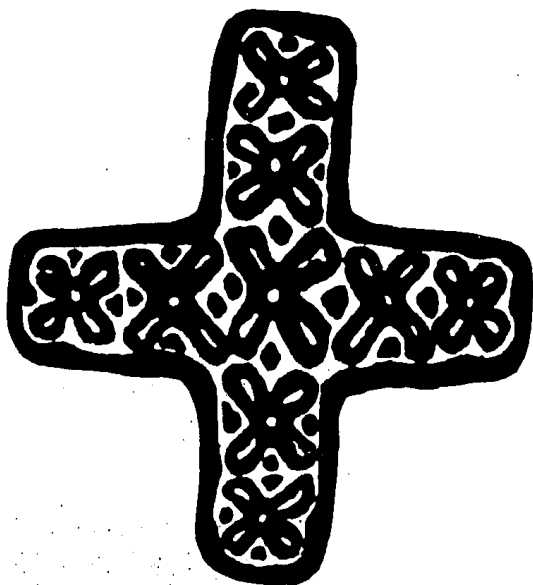
*(...) aunque cambia la vida social, aunque hay gran movilidad, el cambio no alcanza el punto en que se asume que los horizontes de las generaciones sucesivas serán diferentes.*

Y aún cuando dichos horizontes sean necesariamente diferentes, porque las nuevas generaciones ya no puedan subsistir de la misma manera que sus antepasados (los campesinos que tienen que migrar a las ciudades o a Estados Unidos, por ejemplo) es muy probable que la nueva praxis cotidiana dará lugar a una nueva identidad cultural que seguirá defendiéndose a si misma y oponiendo resistencia a la dominación.

---

<sup>66</sup> Thompson, *op. cit.* p. 43.

4. La identidad del pueblo  
mayo de Etchojoa



Cruz

*Cristo-Adán hizo un huerto con muchas frutas y llevó a un hombre y una mujer para que lo cuidaran. Ellos andaban desnudos y podían comer toda la fruta del huerto menos la manzana. Cuando regresó Cristo-Adán, se encontró con que se habían cubierto con hojas de higo y les dijo: - Ustedes ya comieron la fruta prohibida y ahora van a tener familia. Les dio una casa y algunas ropas y los sacó del huerto. De ahí vino toda la gente.*

Leyenda mayo.

#### 4.1. Consideraciones metodológicas

Antes de iniciar el análisis de los elementos que conforman la identidad cultural de los mayos de Etchojoa en el marco del proceso de modernización, es necesario exponer el procedimiento metodológico que se ha empleado tanto para la recopilación de información, como para la *construcción del dato cultural*.

Partimos de la base de que la cultura y sus fenómenos conforman espacios en los cuales se tejen y construyen mediaciones simbólicas que determinan las acciones y actitudes de los sujetos, así como la representación que éstos hacen de sí mismos, es decir, su identidad.

Estos espacios son verificados en el marco global de las relaciones sociales, no sólo en aquellas estrictamente vinculadas a la esfera de lo simbólico o subjetivo, sino también en las correspondientes a la existencia material, a la experiencia social históricamente compartida. Por ello, el análisis de la identidad cultural de un grupo en el contexto

de un proceso económico y político como lo es la modernización, exige la recuperación de los espacios de representación simbólica que den cuenta de

*(...) cómo es que se verifica el proceso de interacción entre la producción material de la vida social y el conjunto de las relaciones sociales con todas las intermediaciones creadas, como proceso que articula y define las acciones, las prácticas sociales, los usos, los hábitos y los modos de pensamiento en sociedad (...) En suma, cómo es que se estructura el proceso cultural que produce resultados diversos en formas concretas de ser-estar-pensar-sentir-creer-comportarse en su relación recíproca con la base que conforma la producción material.*

De tal suerte, sobre la base de la descripción del proceso de transformación de la producción material en el municipio de Etchojoa, se hizo necesaria la formulación de la siguiente pregunta: ¿dónde y cómo se construye el nosotros indígena y qué relación guarda con la configuración de los otros dentro del proceso modernizador?

La recopilación de los datos para responder a ella, se realizó mediante tres tipos de técnicas:

- 1) investigación documental,
- 2) observación directa y
- 3) aplicación de entrevistas abiertas

La investigación documental se efectuó tanto en los archivos, censos y registros del INI locales, como en la

---

<sup>65</sup> Victoria Novelo citada por Angélica Cuéllar en *Los trabajadores de Tornel frente a dos procesos políticos*. México, 1993. p. 2-3.



consulta de diversos estudios antropológicos sobre los mayos y la región.

La observación implicó la residencia en el municipio y la visita a varias de sus comunidades durante tres meses, que abarcaron la época del Ceremonial de Pascua y la fiesta de San José en la comunidad de el Sahuaral.

Las entrevistas fueron aplicadas a informantes clave, es decir a aquellas personas que, por el lugar que ocupan en la comunidad, podían tener una visión más amplia de su problemática; sobre la base de un guión previamente estructurado (ver Anexo 3) que se fue transformando a lo largo de los diálogos en función de aquellos factores a los que el informante daba mayor prioridad.

Cabe señalar que, en la tradición metodológica positivista, la técnica de entrevista ha sido usada para recabar datos cuantitativos, con especial atención en la representatividad de éstos en relación al total del grupo social en estudio. Sin embargo, la recopilación de información que pudiera dar cuenta cómo se configura la identidad cultural entre los mayos, no podía realizarse a través de técnicas cuantitativas, porque nuestro objeto no es cuantificable en forma alguna, ni puede ser sujeto a una escala de medición numérica dejando al margen todos los elementos que lo conforman.

Por lo tanto, fue necesario dar valor al testimonio como tal, en un afán por identificar el *sentir* de la comunidad en relación al proceso que vive, sin pretender

hacer corresponder los datos con hechos concretos. Es decir, dar un empleo alternativo de la técnica de entrevista, que permitiese la captación de datos subjetivos y la reconstrucción el marco cultural, de clase y de personalidad en el que éstos son generados -es decir, los ubicase en relación a su contexto-, y que superarase el problema de la representatividad metodológica apoyando los datos obtenidos con los recuperados a través de otras técnicas, en este caso, la revisión documental y la observación directa.

Si bien es evidente la necesidad de recabar datos subjetivos para el análisis de los procesos culturales, éstos no pueden dejar de considerarse como datos empírico-históricos que se generan en un marco social en transformación y se transmiten por individuos contextualizados en tiempo y circunstancias. Por ello, la reconstrucción de los datos debe hacerse en relación al planteamiento teórico previo y al conjunto de datos recuperados por otros medios para configurar una noción de totalidad. es en ese sentido, que hablamos de una construcción del dato cultural.

#### 4.2. Religión

Como se ha señalado, dada la tradición guerrera de los pueblos del noroeste y la resistencia que opusieron a la conquista española, la inserción del catolicismo y la acción evangelizadora de los jesuitas entre los mayos tuvo un

carácter distinto a la observada en otras regiones de la Nueva España.

Los misioneros aprendieron las lenguas indígenas, se incorporaron al trabajo de la tierra y permitieron la fusión de diversos elementos autóctonos en el ceremonial cristiano, entre los que destacan: danzas, cantos, máscaras, instrumentos y las bebidas alcohólicas asociadas con fiestas y ceremonias religiosas.

Así, los antiguos hábitos ceremoniales adquirieron nuevos significados y representaciones en las fiestas celebradas para las nuevas imágenes de Santos y Vírgenes del catolicismo, dando por resultado un conjunto de creencias y cultos distintos de mitología prehispánica, pero también de la ortodoxia católica, en los que las ideas cosmogónicas y cosmológicas, aún cuando derivadas de la teología cristiana, expresaban una gran cantidad de símbolos sobrevivientes del pasado precolombino o incorporados, como parte de la experiencia histórica, durante los procesos de conquista y rebelión.

Las principales imágenes sagradas a las cuales rinden culto los mayos, son: la Santísima Trinidad, Jesucristo, la Virgen María, San José, San Isidro Labrador, los Santos Apóstoles, la Virgen de Guadalupe y San Juan. Todas ellas asociadas a elementos simbólicos de la agricultura y el entorno natural, o a factores míticos prehispanicos, Por ejemplo, la noción de Jesucristo está estrechamente vinculada a la imagen de la Cruz, pero también

a la idea de *el primer hombre*, el primer poblador del mundo, por lo que se le conoce también como *el viejito*. San Isidro Labrador constituye el dios-héroe que enseñó la agricultura al pueblo mayo. La Virgen de Guadalupe es una noción de luz y no la advocación de María, como en la Iglesia Católica ortodoxa, y San Juan está relacionado con la lluvia.<sup>66</sup>

Esta asociación de la praxis religiosa cristiana con los distintos elementos de la vida cotidiana y mítica del presente y el pasado, le da al sistema ritual mayo un carácter más bien politeísta. Cada santo es reconocido como una deidad independiente con facultades milagrosas particulares, íntimamente vinculadas a las nociones de la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, el bien y el mal.

Antes de la colonia española, las prácticas religiosas de los mayos se organizaban en torno a ocho Centros Ceremoniales, distribuidos en el territorio que hoy conforma los municipios de Etchojoa, Huatabampo y Navojoa. Los jesuitas convirtieron después estos centros en Iglesias, respetando el sitio en el que estaban ubicados y la organización social en torno a ellos. Esta distribución existe hasta la fecha, aunque se han establecido nuevas iglesias en las comunidades que han crecido.

Cada iglesia tiene una estructura relativamente autónoma de autoridades eclesiales, su propio Santo y se

---

<sup>66</sup> Cfr. Ross Crumrine., *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México, 1974.

identifica con una bandera particular. Tras la expulsión de la Compañía de Jesús de América en 1767, los mayos no permitieron el acceso a ninguna otra orden católica. No obstante, con la llegada de la población no indígena a la región a partir del siglo XIX, fueron instaurándose iglesias yoris en los antiguos pueblos, entre ellos, el de Etchojoa.

Pero las iglesias yoremes mantuvieron su independencia con respecto a ellas, tanto en sus formas organizativas, como en su fisonomía. Por una parte, el ceremonial indígena está estructurado con base en el código tradicional y permite una participación muy limitada de los sacerdotes yoris. Por otra, las iglesias yoremes se caracterizan físicamente por ser construcciones sumamente austeras, generalmente ubicadas dentro de un terreno amplio, que permite que el campanario y el ramadón (donde se llevan a cabo las danzas tradicionales) se localicen fuera del templo. El ramadón consiste en un techo sostenido por pilares sobre el piso de tierra y puede estar construido con carrizos, lámina o cemento.

Los templos indígenas operan con base en una estructura jerárquica tradicional —como veremos más adelante— y a un sistema de compromisos a través de *promesas* o *mandas*, que fortalecen el vínculo social indígena y funcionan como elementos de participación comunitaria y trabajo colectivo.

Las promesas se hacen a cambio de algún favor del Santo, generalmente asociado a una situación de emergencia o enfermedad propia o de algún pariente o amigo.

*Queremos construir una capilla para nuestra señora de los Angeles, porque se la prometimos si salíamos con bien de una tormenta eléctrica que tuvimos en agosto.*

Habitantes de El Salitral.

El cumplimiento de la promesa implica un enorme compromiso religioso, familiar y social, que es supervisado en todo momento por las autoridades tradicionales. Estas pueden incluso, otorgar permisos eventualmente para que algún yori participe como promesero.

*Este año tenemos un fariseo yori que pidió permiso para terminar una manda de un tío que se murió y se lo dimos, por eso es fariseo.*

Gobernador Tradicional.

*Yo pude ser fariseo después de muchos años de vivir aquí en Etchojoa y convivir con la comunidad yoreme.*

Director de la Casa de la Cultura de Etchojoa.

Los yoremes se comprometen a desempeñar un determinado cargo en las celebraciones tradicionales por períodos que pueden durar desde cinco días, hasta toda la vida de una persona. El cumplimiento de la promesa constituye, en el sentido de los valores culturales, la principal obligación del indio mayo.

Cada iglesia indígena cuenta con uno o varios maestros rezadores encargados de dirigir las ceremonias, pero sus funciones son limitadas dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica. Por ello, el sacerdote yori es requerido por los yoremes para impartir los

sacramentos del bautizo y el matrimonio, para dar la ceniza y para bendecir las palmas el Domingo de Ramos.

Existe una gran tolerancia entre ambas iglesias, sin embargo, algunos sacerdotes han tratado de desacreditar la tradición ceremonial indígena.

*Los padres yoris tratan de convencer a los jóvenes yoremes de no continuar la tradición.*  
Maestro rezador de la Bocana.

La población católica yori, por su parte, se apega a los lineamientos de la Iglesia Católica convencional. Por lo general, es espectadora de las celebraciones yoremes, especialmente en Semana Santa, sin embargo, los yoremes tienen severas prohibiciones para la participación de yoris en sus rituales, porque consideran que éstos no asumen el respeto a su significado, de ahí el término yori.

Además de las iglesias católicas yori y yoreme, en la región del mayo -como en el resto del país- han aparecido numerosos grupos de diversas denominaciones religiosas durante la última mitad del siglo.

Estos grupos provienen, en su mayoría, de los sectas protestantes norteamericanas y han tenido un importante impacto en la población no indígena del municipio, especialmente entre las mujeres, debido -probablemente- a la condena que manifiestan hacia el alcoholismo que, en el contexto sociocultural de la región, constituye un grave problema de salud pública, generalmente asociado al machismo y la desintegración familiar.

*Las sectas protestantes tienen más influencia entre la gente que tiene vicios.*

Miembro del Fondo Regional de Solidaridad.

Entre la población indígena, en cambio, estas religiones no han tenido gran trascendencia, ya que entre los elementos centrales de su discurso se observa un severo rechazo a la *tradición*, a la veneración de Santos y Vírgenes y a la realización de cultos *paganos* que incluyen aspectos de la tradición prehispánica yoreme.

*Invitemos a nuestros amigos a escuchar la palabra, la verdad de Cristo y no a adorar tradiciones y santos de papel.*

Pastor de la Iglesia del Evangelio Completo.

Los miembros de estas iglesias son llamados con sorna *aleluyas* por la población católica.

Existe pues, una clara diferenciación entre las distintas prácticas religiosas que tienen lugar en el municipio. De ellas, la que manifiesta una mayor trascendencia en la configuración de rasgos de identidad cultural es, sin lugar a dudas, la indígena.

Entre los mayos de Etchojoa, la religión es -como afirma Fernando Mires- el vehículo a través del cual el grupo se comunica con el pasado y sistematiza sus múltiples experiencias históricas. Constituye por ello, uno de los factores centrales para la recreación de su identidad cultural que, en otros aspectos de la vida cotidiana, particularmente en los concernientes al ámbito de las



relaciones sociales de producción material, ya no encuentra espacios de representación.

*Sólo en las fiestas y tradiciones se ha conservado el trabajo colectivo de antes. Ahora, la gente sólo se organiza para trabajar en los proyectos que promueve el gobierno, como los de solidaridad.*

Miembro del Fondo Regional de Solidaridad.

La religión es, en el caso de los mayos, el contexto por excelencia de la construcción de la identidad indígena: en la iglesia yoreme, en el respeto a sus valores, celebraciones y autoridades, se construye el *nosotros* mayo, así como en la marginación y recelo hacia la iglesia yori y la burla hacia los aleluyas, se configuran los *otros*.

#### 4.3. Autoridades y personajes tradicionales

Las prácticas religiosas de los mayos se organizan a partir de una compleja estructura de autoridades tradicionales, dividida en varias cofradías. Todas obedecen a un mando superior, pero, en las distintas épocas del calendario ritual, cada una de ellas adquiere mayor relevancia sobre las otras. La máxima autoridad para la vida ceremonial es el Gobernador Tradicional Mayo, quien es responsable de orientar a las iglesias de cada pueblo sobre el seguimiento de la tradición, y de auxiliar en los aspectos operativos de la organización de las fiestas. El cargo es vitalicio y es desempeñado en la actualidad por Don Andrés

Jacobi Bustamante, a quien le fue asignado tras la muerte del gobernador anterior -su hermano Natividad- en febrero de 1987. La comunidad yoreme lo eligió por su destacada participación como fiestero en las iglesias de Los Viejos y El Júpare, su amplio conocimiento de las tradiciones mayo y la iniciativa de incluir en el calendario ceremonial la celebración de la Ascensión del Señor a partir de 1947.

El Gobernador Tradicional Mayo tiene la posibilidad de fungir como gestor y consejero ante las autoridades civiles para la atención de las necesidades de las comunidades indígenas, así como para sancionar las posibles faltas de respeto a las tradiciones yoremes.

*Las autoridades tradicionales pueden solicitar ante las civiles, sanciones legales -que pueden ser desde multas hasta la prisión- para quienes falten al respeto a la tradición.*

Director del Centro Coordinador Indigenista Mayo.

En el segundo lugar de la jerarquía ceremonial está el Auxiliar del Gobernador, que organiza las celebraciones tradicionales y observa que éstas se conserven apegadas a la antigua tradición.

Bajo el mando del Gobernador y su Auxiliar, el resto de la estructura ritual se organiza en tres tipos de cofradías: La *Cofradía Paskome*, la *Cofradía Pariserom* y las cofradías de danzantes.

#### 4.3.1. La Cofradía Paskome

Las Cofradías Paskome (también conocidas como cofradías de *fiesteros*) pertenecen a la iglesia de cada comunidad. En ellas pueden participar tanto hombres como mujeres y se componen por:

El *Kobánaro* o presidente de iglesia, que tiene a su cargo el cuidado y mantenimiento del templo y la obligación de hacer cumplir el calendario ceremonial.

El *Kubaslero*, es el responsable de entrenar a los *fiesteros* sobre el ritual litúrgico y de la dirección de las distintas etapas de la ceremonia dentro de la iglesia, tocando un tambor.

El *Temasti* puede equipararse al sacristán de la iglesia yori. Se encarga de tocar las campanas de la iglesia, encender las velas en el altar y auxiliar al maestro rezador.

El *Kiriyosti* es la persona que confecciona el vestuario y viste a los santos.

El *Alferez Mayor* recolecta las *cooperaciones* y contrata los oficios (músicos y danzantes) y fuegos artificiales para la fiesta patronal.

El *Parina* o Padrino Mayor auxilia al Alferez en la recolección de las contribuciones de los *fiesteros*.

El *Alawasim* contrata y supervisa los oficios, porta una piel de zorra colgando de la cintura durante las ceremonias, como señal de distinción.

Todos los fiesteros asumen sus cargos por *promesa* y deben cumplirlos durante tres años obligatorios y uno de *limosna*. Se identifican con un rosario y un bastón de mando, de los cuales cuelgan cintas de colores, y un pañuelo con el que se cubren la cabeza durante la ceremonias.

#### 4.3.2. La Cofradía Pariserom

Esta es *exclusiva* de las festividades de cuaresma y se conforma bajo el mando supremo del Gobernador Tradicional. En ella participan únicamente varones.

La Pariserom simboliza al ejército de Pilatos y a los enemigos de Cristo en su persecución y sacrificio, escenificados a través de un recorrido por diversas comunidades durante toda la cuaresma. Por lo general, los integrantes son promeseros y los cargos principales -Pilatos y Capitanes- son asignados por el Gobernador y el resto, por los fariseos. Está compuesta, en orden jerárquico, por:

Los *Pilatos*, que asumen la autoridad del Gobernador durante la campaña por los pueblos y se dividen en dos grados: el *Pilato Mayor*, que porta una lanza -símbolo del tormento de Cristo en la Cruz- y el *Pilato Segundo*, cuyo instrumento distintivo es el asta en cuyo extremo superior fue colocada una esponja -en este caso, una mota rojinegra de ixtle- para dar de beber vinagre al crucificado.

El *Capitán Mayor* dirige el *konti* (procesión) coordinando al Sargento y los Cabos de Guardia. Es también el

responsable directo de la vigilancia de los fariseos y el encargado de otorgar los permisos para que éstos visiten a sus familias durante la cuaresma.

Tanto los Pilatos como el Capitán tienen la obligación, para asumir estos cargos, de haber cumplido con un promesa de tres años como fariseo y uno más como misionero voluntario.

El *Sargento* es el tercer sitio en la cofradía, se distingue con un machete y supervisa que sean cumplidas las órdenes de los Pilatos y el Capitán.

Los *Cabos de Guardia* vigilan el orden durante el konti, y a los fariseos -que deben obedecer normas muy estrictas- durante toda la campaña. Su distintivo es un látigo de cuero.

Los *Tambuleros* (primero y segundo) son los fariseos que, con el sonido de un tambor dirigen los avances del resto de la tropa.

El *Jefe de Lanceros* es también un fariseo. Dirige a todos los que portan lanzas o cuchillos dentro de la tropa, así como a los ocho *huellers* que, en busca de la huella de Cristo, conforman la avanzada de la cofradía. El Jefe de Lanceros supervisa también la preparación de los lugares donde se brindará posada al *santito* (la imagen de Cristo) en cada comunidad.

En el último lugar de la jerarquía Pariserom, se encuentran los *fariseos*. Estos tienen el rango de soldados rasos y deben realizar los mayores sacrificios durante la

cuaresma y la Semana Santa, no obstante, son los personajes más representativos del ceremonial por su atuendo y las normas que les son impuestas.

El de fariseo es el primer cargo que debe desempeñar un mayo para formar parte de la cofradía, en el cual debe demostrar su disposición y disciplina para el cumplimiento de la promesa y su vocación para servir a la iglesia yoreme.

Los fariseos son personajes míticos que simbolizan a los enemigos de Cristo (también llamados *judas*) y la encarnación del diablo. En general, recae sobre ellos la expiación simbólica de las culpas de toda la comunidad. Por ello, no son considerados hombres, sino demonios.

El atavío del fariseo consta de un cobertor de lana con la que se envuelve el cuerpo, varias mantas y pafuelos cubriendo la cabeza y el rostro sobre las cuales llevan además, una máscara de piel de cabra o borrego -esto es parte del sacrificio que implica la manda, ya que en la temporada de Semana Santa, las temperaturas en la región del Mayo ascienden hasta 35° C. Portan sonajas, *coyoles* (cintos de los que cuelgan casquillos de bala), *tenábaris* (cascabeles fabricados con capullos secos de mariposa y piedras pequeñas) palcos y otros instrumentos con los que producen diversos sonidos para comunicarse entre sí.

Los fariseos deben permanecer los cuarenta días de la cuaresma al lado de Cristo y sólo ocasionalmente reciben permiso para ir a sus casas y a revisar sus tierras.

Al asumir la promesa hacen también un voto de silencio, no pueden hablar con nadie —especialmente con mujeres—, ni pueden mostrar su rostro durante ese período.

La Cofradía Pariserom constituye una importante estructura de poder en la que, además del status, se configuran reglas y sanciones para los individuos que en ella participan. Las edades de los altos cargos oscila entre los 30 y 70 años, mientras las de los fariseos varían entre los 15 y 25 años, lo cual de cuenta de que la edad es un factor directamente asociado al ejercicio del poder entre los mayos.

#### 4.3.3. Cofradías de danzantes

El tercer tipo de cofradías está conformado en torno a las danzas rituales: paskola, venado y matachín. Estas son parte de las actividades ceremoniales consideradas *oficios*, es decir, que reciben una paga. Cada danzante puede recibir hasta N\$ 200.00 por una ceremonia.

*Paskola* es una palabra cuyo significado no se ha podido definir claramente. Al parecer, hace referencia a la fiesta del viejo mundo, a la fiesta antigua, al hombre viejo de la fiesta o a la fiesta del viejito. En todo caso, es evidente que lo *antiguo* contiene un importante significado ritual que es representado a través de esta danza; al igual que diversos aspectos del entorno natural del campo.

Los paskola visten pantalón y camisa blancos. Van descalzos y alrededor de las pantorrillas llevan sartas de

tenábaris. En la cintura se colocan una banda de cuero de la que cuelgan cascabeles. Usan una flor en la cabeza que simboliza la vida y la alegría de la fiesta, y una pequeña máscara de madera, adornada con largas crines de caballo, que representa al *viejito*. Desde la cintura hasta las rodillas, *enredadas sobre los muslos*, se atan dos fajas negras de lana que simulan serpientes. En la mano izquierda llevan un sonajo de madera con discos de bronce que hace sonar, golpeando con la palma de la diestra, para marcar el ritmo.

El Paskola Mayor -generalmente un anciano con mucha experiencia- inicia la danza y continúan, por turnos, los demás miembros de la cofradía, que son aproximadamente cinco en cada ceremonia. Bailan acompañados por dos grupos de instrumentos: el primero, de origen prehispánico, está compuesto por un tambor de doble parche que se calienta constantemente frente a las brasa para aumentar la intensidad del sonido y una flauta de carrizo, ambos son tocados simultáneamente por un tambulero. Frente a estos instrumentos, los paskolas danzan con la máscara sobre el rostro y golpeando el sonajo. El segundo grupo de instrumentos es el de cuerdas: un arpa y dos violines, evidentemente introducidos al ceremonial durante la colonia española, por lo que, frente a ellos, se colocan la máscara sobre la nuca y bailan sin sonajo, en señal de rechazo.

Durante sus descansos a lo largo de la fiesta, los paskola beben aguardiente y fuman *macuche* (tabaco fuerte) que les proporciona el Alawasim. Estas constituyen, muy



probablemente, prácticas heredadas de las antiguas ceremonias prehispánicas del grupo.

Los paskolas se inician en el oficio por manda, porque sienten vocación para hacerlo o por decisión de sus padres, que tienen la intención de preservar una tradición familiar o lo han prometido a algún santo en agradecimiento a un favor.

Con los paskolas, se alterna la *danza del venado* que es interpretada por un solo hombre. Al igual que entre los yaquis, esta danza recrea la práctica prehispánica de la cacería de este mamífero, que implicaba para los antiguos cazadores varios días de persecución. La coreografía representa los movimientos nerviosos del venado cuando baja a beber al aguaje y se ve rodeado por los cazadores.

El venado usa pantalón y camisa de manta blanca y una faldilla, del mismo material, de la cintura a la mitad del muslo. Lleva un cinturón de cuero del que cuelgan pezúñas de venado disecadas a modo de cascabeles, sartas de tenábaris en las pantorrillas y dos sonajas de calabaza con las que indica el ritmo a los músicos. Sobre la cabeza, lleva una de venado con listones y flores de colores atados a las astas, que simbolizan el campo en primavera, y un paliacate anudado al cuello. Cabe señalar que existen dos diferencias básicas entre el venado yaqui y el mayo: la primera es que aquel lleva el torso desnudo, y la segunda que éste no muere al final de la danza.

Los sones de la danza mayo son interpretados por los *cantores de venado* que tocan y cantan -en lengua mayo-sones cuyo origen desconocen incluso los yoremes más ancianos, lo cual de cuenta de que son sumamente antiguos. Los instrumentos que utilizan son jirugías (jicaras invertidas a las que golpean suavemente con palos), raspadores (vainas corrugadas que se raspan con una vara) y tambor de agua (una jicara invertida flotando sobre una tina de agua), y son acompañados por el tambor y la flauta del tambulero, así como por las sonajas del venado.

Al igual que los *paskola*, el venado se inicia por manda propia o de su familia, o porque tiene vocación para la danza. Ambos tipos de danza son presentados en las fiestas de los santos y en Semana Santa. Tienen lugar en el *ramadón*, fuera del templo, y sólo ingresan a el el Sábado de Gloria, cuando se celebra la resurrección de Cristo.

La cofradía de *matachines* (guerreros de la virgen), en cambio, solamente pueden bailar dentro del templo. En ella participan tanto hombres como mujeres. Visten camisa y pantalón nuevos, también van descalzos y llevan un pañuelo atado en la cabeza (*melindre*) y sobre él, una corona de flores de papel. En la mano derecha portan un bastón en forma de "Y" adornado con plumas y en la izquierda una sonaja de guaje.

Esta cofradía es dirigida por un anciano, al que llaman *Monarca* y se acompaña por música de cuerdas: guitarra y violín.

A diferencia de los paskola y el venado, los matachines sólo pueden iniciarse por manda propia.

#### 4.3.4. Otros personajes tradicionales

La liturgia en todas las celebraciones de los mayos, está a cargo del *Mestro Rezadero* (maestro rezador), que pronuncia los rezos alternando el español y el latín (como resultado de la influencia jesuita) y es acompañado por un grupo de mujeres, las *cantoras*, que entonan diversos cantos con un timbre lastimero. El maestro dirige las ceremonias -puede decirse que asume las funciones del sacerdote-, por lo que tiene un alto respeto entre la comunidad yoreme. Participa en los velorios, en los festejos de los Santos y en el ceremonial de Semana Santa. La tarea del rezador es considerada como un oficio que se transmite, por lo general, de padres a hijos y constituye una de las actividades ceremoniales que reciben remuneración: entre 50 y 100 pesos por cada ceremonia.

Entre los personajes tradicionales de la cuaresma, destacan también las *Marias*, un grupo de niñas que visten de blanco y son dirigidas por una mujer adulta (la *Maria Mayor*), ellas representan tanto la compañía de María a su hijo, como al pueblo seguidor de Jesús y acompañan al santito durante la campaña por las distintas comunidades. Las *Marias* deben pagar una cuota para participar en el ceremonial, que significa para ellas y sus familias un evento

social y religioso equivalente a la Primera Comunión de la iglesia yori.

Hay también un grupo equivalente de niños: los *Josés*, pero éstos sólo participan durante la Semana Santa.

A pesar de los esfuerzos de rescate de la tradición, entre las autoridades y los participantes en el ceremonial mayo, ha habido un desplazamiento de los insumos tradicionales, especialmente en el vestuario, que son signos evidentes del cambio en las relaciones sociales de producción: los productores, aún cuando probablemente continúen cultivando algodón -por ejemplo-, ya no son dueños del proceso integral de la siembra, cosecha, peinado, hilado, tejido de la manta y confección del pantalón y la camisa. Ahora sólo les pertenece, en el mejor de los casos, una de las fases de este proceso de producción. Por lo que el producto terminado tienen que comprarlo en el mercado y, muchas veces, sustituirlo por plásticos y fibras sintéticas que resultan más baratas.

#### 4.4. Celebraciones

Hasta hace algunos años, la creciente escasez de recursos de las familias indígenas, así como la diversificación de actividades productivas en la región y la influencia técnica y comercial de los Estados Unidos, había ocasionado un proceso de pérdida de la tradición.

*Mas antes la fiesta estaba bien organizada, pero después los fiesteros se fueron desorganizando porque no tenían recursos para cumplir sus promesas.*

Fiestero de el Sahuaral.

A mediados de los 80, la fundación de la Casa de la Cultura y el trabajo de ciertos sectores de la sociedad, consiguieron el apoyo del Ayuntamiento para impulsar el rescate de las celebraciones tradiciones. Actualmente, las autoridades municipales y el INI apoyan a los fiesteros con transporte y alimentos durante la realización de las fiestas. El INI impulsa también proyectos de *rescate del patrimonio cultural* para la construcción o remodelación de templos en diversas comunidades.

De tal suerte, han comenzado a organizarse nuevamente los grupos de fiesteros para la Semana Santa que son, en su mayoría, voluntarios y no promeseros.

Esta política de rescate cultural, ha puesto especial énfasis en la recuperación de los rituales más antiguos, de manera que, los cambios en los rasgos culturales de éstos que pudieron haber ocurrido en décadas pasadas, ahora no son posibles de percibir.

*El costumbre ahora se apega mas a las sagradas escrituras que hace unos años.*

Gobernador Tradicional.

Las principales celebraciones yoremes que tienen lugar en el municipio son: el Día de Muertos, la fiesta dedicada a San José en el Sahuaral; a la Ascensión del Señor y el Espíritu Santo en la cabecera municipal; a la Santa Cruz

en Buaysiacobe, el Huitchaca y Villa Tres Cruces; a la Virgen de Guadalupe en la Bocana y Jitonhueca; a San Pedro en la comunidad del mismo nombre; a San Juan en Bacame; a la Virgen del Rosario en Guayparín, y a San Isidro en la Colonia Soto.

A continuación, describo las ceremonias que tuve oportunidad de presenciar durante el período de realización del trabajo de campo. Cabe señalar que, para estar presente en los rituales, fue necesario solicitar el permiso previo del Gobernador Tradicional, Don Andrés Jacobi Eustamante.

#### 4.4.1. Fiesta de San José en el Sahuaral

San José es el patrono del Sahuaral (lugar de sahuaros). Su día se conmemora el 19 de marzo, pero 10 días antes, el 9 del mismo mes, se le *descolgó*. La descuelga -como le llaman los yoremes- es una celebración con la cual

*se le avisa al Santo que ya va a ser su fiesta.*  
Fiestera de el Sahuaral.

A las 12:00 de la noche comenzó la fiesta en el ramadón con las danzas de paskola y venado. Los danzantes se alternaron consecutivamente durante toda la mañana, hasta las 12:00 del día cuando comenzó la ceremonia y ellos guardaron silencio.

El maestro rezador debe entrar a la iglesia, seguido por todos los fiesteros, e iniciar los rezos del rosario y aiabanzas a San José. Pero, en este caso no pudo llegar, así que los fiesteros realizaron solos la ceremonia.

Bajo la dirección del kbaslero, los fiesteros se colocaron en fila frente a la imagen de San José, todos con la cabeza cubierta por un pañuelo, con sus rosarios y sus bastones de mando. El kobánaro sostenía la bandera de la iglesia, una bandera amarilla con una inscripción en rojo: *Bandera dedicada a los fiesteros del Señor San José del Sahuaral, Etchojoc, Son. 1990-1993* (período en el que fungiría esta Cofradía Paskome).

Posteriormente, los fiesteros encendieron las velas que sostenían en las manos, mientras la Alawasia -en esta ocasión, una joven- y dos mujeres más cuyos cargos no pude conocer, desprendieron la imagen de San José de su sitio en el altar y la mecieron en el aire con movimientos pendulares. Al mismo tiempo, fuera del templo se quemaron cuetes y el Temasti hizo sonar las campanas.

Después, San José fue colocado en el suelo, al pie del altar, sobre un lienzo azul cubierto con pétalos de flores y cuatro cirios blancos encendidos al frente, donde permanecería los siguientes diez días.

Uno a uno fueron acercándose todos los fiesteros a la imagen, comenzando por el kobánaro. Hacían una reverencia, se arrodillaban ante ella, le pasaban por encima un pañuelo como si la limpiaran y finalmente, depositaban junto a ella una ofrenda en dinero. En una segunda ronda, cada uno de los fiesteros sostuvo la bandera frente al altar y la hizo girar diez veces, siempre dirigidos por el tambor del kbasiero.

Con este ritual, los fiesteros muestran su fe y respeto al Señor San José y le dan aviso de que pronto tendrá lugar una celebración en su honor.

Al salir del templo, las danzas continuaron hasta la tarde. Las fiesteras prepararon comida para los danzantes y ofrecían café o agua para beber a los asistentes.

La *Fiesta de San José* inició a los nueve días de la descuelga, el 18 de marzo. A las 2:00 a.m. se quemaron los primeros cuetes y comenzaron las danzas de paskola y venado. El festejo concluyó a las 2:00 p.m. del día 19, es decir 36 horas después, cuando la imagen del santo fue devuelta a su sitio en el altar en una ceremonia muy similar a la anterior.

Para esta segunda celebración, los fiesteros prepararon *wakabake*, el platillo tradicional mayo que consiste en un cocido de carne y huesos de res con garbanzo y verduras, para recibir a los visitantes de el Sahuaral y de otras comunidades. Entre ellos, se esperaba la visita de dos vírgenes de iglesias cercanas que tradicionalmente llegan en peregrinación desde sus comunidades a visitar a San José.

Tanto las visitas a los santos y vírgenes de otras comunidades, como la cooperación con dinero y alimentos para la realización de la fiesta, dan cuenta de las relaciones de solidaridad o las discrepancias entre los miembros de la comunidad.

Para los mayos es muy importante el intercambio de favores en el proceso de las celebraciones. Si los fiesteros de una iglesia no visitan al santo de las



comunidades vecinas, los promeseros de éstas no visitarán al suyo. De igual forma, colaborando con los fiesteros con dinero o provisiones para la fiesta, uno asegura que recibirá el mismo favor cuando le corresponda cumplir una promesa.

De esta manera, las fiestas patronales entre los mayos constituyen -además de un espacio de representación ritual, de recreación de la fe y del sentido de pertenencia que se genera en torno a ella- un importante punto de encuentro para el fortalecimiento de los vínculos sociales.

*Según el costumbre, cuando la gente entrega provisión (ejote, café o azúcar) al fiestero para que organice la fiesta, él debe de dar un pedazo de carne de algún animal que haya matado, para volver a recibir la ayuda el siguiente año.*  
Gobernador Tradicional.

#### 4.4.2. Ceremonial de Pascua de Etchojoa

Como hemos dicho, el Ceremonial de Pascua es el más importante dentro de la tradición mayo. En ella participan principalmente la Cofradía Pariserom, la Paskome y los danzantes. Pero también concentra la atención de todos los católicos del municipio, incluso de los no indígenas. Ellos asisten con curiosidad y devoción a los sesteos, velaciones y, sobre todo, a los rituales de Semana Santa.

Las iglesias que organizan el ceremonial son Etchojoa, Sebampo y San Pedro Viejo en el municipio de Etchojoa; el Júpate y Etchoropo en Huatabampo, y Pueblo Viejo

(como llaman los yoremes a la ciudad de Navojoa), San Ignacio Cohuirimpo y el Recodo en Navojoa.

El miércoles de Ceniza comienza la *campaña de los santitos*, es decir, de la imágenes de Cristo de cada iglesia. Estos son llevados por sus respectivas Cofradías Pariserom a distintas comunidades, tanto del mismo municipio como fuera de él, a lo largo de toda la cuaresma.

Las jornadas diarias del santito se dividen en dos tiempos: *sesteo* y *velación*, cada uno de ellos debe realizarse en una casa diferente, dentro de la misma comunidad o en otra.

El *sesteo* es el descanso diurno de la campaña. El santito llega a las 12:00 del día a la casa que *recibe la fiesta*, donde se ha dispuesto el *ramadón* para los oficios, comida para los visitantes, alcohol y cigarros para los danzantes, y un *pasillo* señalado con cañas de maíz por donde pasa la cruz, seguida por los fariseos y huelleros que, haciendo ruido con instrumentos y lanzas, representan la persecución de Jesús por el ejército romano.

La cruz es colocada en un altar a un costado del *ramadón*, frente a ella se arrodillan el *maestro rezador*, las cantoras, las Marías vestidas de blanco y todos los fiesteros con sus bastones y banderas, rezan el rosario y cantan alabanzas. Los fariseos no pueden acercarse a Cristo todavía, por lo que merodean alrededor y hacen bromas a los visitantes. Después de los rezos se da inicio a las danzas que duran toda la tarde.

A las 12:00 de la noche, el santito es llevado a otra casa para la velación. La ceremonia es prácticamente igual a la del sesteo y dura de la media noche hasta las 12:00 del día, cuando se repite el ciclo. Estos descansos sirven para que los fariseos y fiesteros coman y descansen a lo largo de la campaña.

En la representación de la campaña de Cristo destacan también los *kontis*, que son peregrinaciones realizadas cada viernes de la cuaresma, alrededor de las 4:00 p.m., en la comunidad en que ha sesteado el santito. La imagen de la cruz va acompañada por los fiesteros, el Gobernador Tradicional -en el caso del Cristo de Etchojoa-, los Pilatos, el maestro rezador y las Marias; seguidos por los fariseos. El konti sale del templo y hace un recorrido por toda la localidad, para después dirigirse a la casa donde tendrá lugar la siguiente velación.

Para los miembros de la comunidad, *recibir la fiesta* en su casa es una forma de prestar un servicio a la iglesia. La comida y la bebida de los asistentes se sufraga con *limosnas* en dinero o en especie, que aporta el resto de la comunidad.

El Viernes de Dolores -un viernes antes de la Semana Santa- termina la campaña y cada uno de los santitos regresa a su iglesia. Ese día se suspenden también las danzas porque comienza la *pasión* de Jesús.

El Cristo de Etchojoa vuelve a *su casa* acompañado por los fiesteros, el Gobernador, las Marias y perseguido aun

por los fariseos. Al entrar al templo, Jesús está resguardado de los demonios. Los fariseos no pueden entrar al templo, permanecen afuera rastreando la huella de Jesús, tocando tambores, coyoles y sonajas. Se acercan a la puerta y preguntan al Gobernador si no ha visto a Jesús y él responde, encubriéndolo, que no.

Este día tiene lugar el último konti, que representa el camino de Cristo hacia el Calvario. El recorrido parte del templo de la cabecera municipal hacia el cementerio. En el trayecto, se hacen 12 *paradas* en sitios donde se han colocado cruces de palo. Ahí se detienen el contingente y el maestro reza uno de los *misterio* del rosario, mientras las Marías arrojan pétalos de flores y los fiesteros hacen guardia con sus banderas y bastones para proteger a Jesús de los fariseos. En la última estación el maestro reza un rosario completo, el Cristo se coloca en el piso sobre un lecho de pétalos y es rodeado por los José vestidos de blanco al igual que las Marías. El konti regresa al templo y el santito es depositado en el altar para concluir la ceremonia.

Durante el Viernes de Dolores de 1993, participaron en el konti de la cabecera municipal alrededor de 200 fariseos de diversas comunidades.

El Domingo de Ramos, el cura de la iglesia yorikense asiste al templo yorikense para bendecir las palmas. En la celebración participa también el maestro rezador. Esta ceremonia simboliza la entrada de Jesús a Jerusalén.

A partir de el miércoles de la Semana Santa, aumenta considerablemente la concurrencia a las celebraciones, sobre todo por la población no indígena de la cabecera municipal. Este día es conocido entre los mayos como Miércoles de Tinieblas. Hacia las 8:00 p.m. los fariseos comienzan a concentrarse frente a la iglesia, mientras el *viejito* está siendo velado en una casa.<sup>67</sup>

A las 11:00 p.m., se encienden trece veladoras en el altar, el maestro, rodeado por los Josés y los fiesteros, reza un rosario y lee el evangelio al tiempo en que va apagando una por una las veladoras. El templo queda en tinieblas y entran los fariseos gritando, auyando y golpeando las lanzas, es el único momento en que pueden romper el voto de silencio. Este ritual simboliza que el ejército de Pilatos ha encontrado a Cristo.

El Jueves Santo, Cristo es capturado por los fariseos a las 6:00 a.m. en el sitio donde pasó la noche. El Gobernador Tradicional y toda la Cofradía Pariserom le escoltan hasta el monte, donde los Pilatos lo enjuician y le dictan sentencia. Durante el juicio, Cristo tiene un padrino y una madrina (previamente seleccionados por el) que abogan por a su favor. No obstante, los Pilatos lo condenan y los fariseos lo atan con cuerdas en las manos y la cintura y lo llevan a *lmasnear* por todo el pueblo. Los fondos recabados

---

<sup>67</sup> A partir de este momento, Cristo es representado por un hombre de la comunidad y su imagen es asociada nuevamente a la del anciano o *primer hombre*.

en la limosna son utilizados para la *Fiesta Grande* del Sábado de Gloria.

A las 2:00 p.m. se conmemora la última cena de Jesús. El *viejito* es trasladado al ramadón y ubicado sobre unos petates con todos los comensales. Doce niños representan a los apóstoles. Toman café y galletas en lugar de pan y vino y recrean el pasaje del lavatorio de pies. El maestro reza un rosario ante la cruz rodeado -como siempre- por los Josés, las Marías y los fiesteros.

Al terminar la cena, el Cristo es sacado del ramadón por los Fariserom y encarcelado dentro del templo en una celda de carrizos, bajo la custodia de un fariseo.

Por la tarde, se representa la *carretea del viejito* que consiste en tres recorridos alrededor de la plaza, durante los cuales, el viejito y los fiesteros corren perseguidos por los fariseos. Los Pilatos encabezan el grupo a caballo.

Por la noche, los fariseos recorren las comunidades cercanas *tumbando las cruces* que los habitantes fabrican con carrizos y clavan en sus solares. Las arrancan, las tiran y brincan sobre ellas tocando sus tambores y sonajas. Esta acción simboliza una demostración de poder del ejército romano que ha vencido a Cristo.

El Viernes Santo a las 6:00 a.m. los fariseos de varias localidades se reúnen en la iglesia de Etchojoa para salir a *crucificar*. Realizan un recorrido por las comunidades

más antiguas y la Casa de la Cultura y simulan la crucifixión de los santitos de cada iglesia.

Al medio día, de vuelta a Etchojoa, los fariseos realizan tres *corridas* como parte del sacrificio que implica la promesa: salen del templo encabezados por los Pilatos -que nuevamente van a caballo- y corren hacia el panteón (ubicado a 2 km. aproximadamente de la plaza).

Mientras tanto, en el interior del templo se simula una cueva con ramas y dentro de ella es colocada la imagen de cristo en la cruz. La gente se ubica a los lados, dejando el paso libre desde la puerta principal hasta el altar. El maestro reza un rosario y al terminar, los Pilatos entran flanqueando al Gobernador Tradicional, llegan al altar y regresan tres veces. Por último, entran los fariseos con las lanzas en alto y redoblando tambores para anunciar que Jesús ha sido sacrificado.

A las 2:00 p.m., en el centro de la iglesia se tiende un ataúd y, dentro de él, la imagen de cristo. La velación de cuerpo presente se efectúa con los rezos del maestro, en medio del humo de incienso que esparce un fiestero alrededor del féretro. Además de los fiesteros, Marías y Josés, todas las personas que asisten a la ceremonia, entre ellas muchos yoris, se acercan al Cristo, se persignan y hacen alguna oración.

Por la noche se llevan a cabo dos procesiones (a las 6:00 y 8:00 p.m.) alrededor de la plaza, en el mismo orden de los kontis. Esta vez, Cristo es sacado en el ataúd y

escortado con cirios encendidos. La imagen de la Virgen María y las Marías niñas van vestidas de negro. Todos los cantos y rezos corresponden a un ritual luctuoso.

El Sábado se celebra la *Fiesta Grande de la Gloria*. Comienza con cantos en la madrugada.

*A las 3:00 se canta la Gloria porque Jesús ha llegado a la presencia del padre.*  
Gobernador Tradicional.

A las 12:00 del día ingresan al templo el Gobernador, la Cofradía Paskome, la Pariserom (con todo y fariseos) y los danzantes de paskola, venado y matachín. Danzan varios sonos en el templo y después salen hacia el campanario, entre dos filas de fariseos, donde los fiesteros hacen sonar las campanas y queman cuetes. Finalmente, los danzantes llegan al ramadón y se quedan ahí durante toda la tarde y la noche, celebrando la Gloria.

A las 10:00 de la noche se levanta al Señor. Fiesteros y fariseos escoltan a los danzantes desde el ramadón hasta el templo donde, entre los rezos del maestro, se levanta la imagen de Cristo del ataúd y se coloca nuevamente en el altar.

Los fiesteros saludan al santo con sus banderas y escoltan nuevamente a los danzantes hasta el ramadón. Ahí, ante una cruz de madera, se repite el ritual de las banderas y continúan las danzas.

El Domingo de Resurrección es el último día del ceremonial, en el se representa la resurrección de Cristo y



el triunfo del bien sobre el mal. La Cofradía Pariserom concluye sus funciones y los fariseos sus mandas.

A las 12:00 del día, Cristo es llevado al ramadón a través de un pasillo señalado con cañas. Lo acompañan algunos fiesteros, las Marías y los Josés. Posteriormente, la virgen -a la cual han cambiado el hábito luctuoso por un vestido brillante- es llevada al encuentro de su hijo, escoltada por el cuerpo de danzantes. Las dos imágenes y sus escoltas se reúnen a la mitad del pasillo, se queman cuetes, tocan campanas y tambores y ambas son devueltas al templo.

Se enciende una hoguera cerca del campanario. El Gobernador, los Pilatos, los Capitanes y los fariseos entran al templo, por última vez en calidad de Pariserom y dan varias vueltas frente al altar. Después, los fariseos salen corriendo hacia la hoguera. Ahí, los padrinos que cada uno ha elegido, les quitan las máscaras para arrojarlas al fuego y cubren la cabeza y el rostro del fariseo con un pañuelo. El maestro los bendice con una flor mojada en agua bendita.

Dentro de la iglesia, el rezador da el sacramento de confirmación a toda la Cofradía Pariserom. Esta se coloca en fila frente al altar y, uno por uno, se arrodillan frente al maestro, que reza un Salve y el Himno Laudate, mientras los fariseos reciben de sus padrinos varios rosarios que colocan sobre el pecho. Por último, son bendecidos con la señal de la cruz. Con este sacramento, a través de la purificación con agua y fuego, los fariseos dejan de ser demonios y recuperan su condición de hombres.

Para terminar la fiesta, los danzantes ingresan al templo y de ahí parte la última procesión, la *procesión de pañoletas* (llamada así porque los fariseos van cubiertos con ellas) que da una vuelta más alrededor de la plaza. Por último, en el ramadón los fiesteros presentan nuevamente sus banderas ante la cruz, los danzantes bailan el último son y uno de los músicos del venado toma con la jiruquía el agua de la tina (del tambor de agua) y la arroja sobre los presentes.

Con la fiesta, termina también el poder político y el status que detenta la Cofradía Pariserom, como ejército simbólico, durante toda la cuaresma.

Actualmente, los Pariserom asumen la autoridad absoluta en el terreno eclesiástico y conservan la posibilidad de aplicar sanciones civiles a las *faltas de respeto* a la tradición. Pero, hasta 1960, su autoridad se extendía también al ámbito civil y administrativo de toda la comunidad indígena.

Para Ross Crumrine, éste es un privilegio que resulta de la obligación de recrear el drama de la lucha por el poder y el restablecimiento del orden social tradicional.<sup>68</sup>

Los Pariserom demuestran a través del ceremonial que, del caos originado por las luchas en torno al poder, que se representan en el ataque de las fuerzas del mal al orden

---

<sup>68</sup> *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayas de Sonora*. INI. México, 1974. p. 70.

cristiano, emerge finalmente el restablecimiento del gobierno tradicional (representante de Dios) y del poder definitivo de Cristo sobre los hombres. Su deber consiste en recrear sistemáticamente los posibles efectos de la ausencia del orden tradicional: abuso de poder, destrucción, muerte y subordinación de las fuerzas del bien por el mal.

Esta función del ceremonial era inherente a la estructura política autónoma de los mayos ya que, tras la penetración de los yoris en el valle del Mayo y la subordinación de los yoremes al sistema político nacional y estatal, así como a la legalidad y autoridades no indígenas, fue relegada a un espacio meramente conmemorativo.

No obstante, constituye aún un importante elemento de identidad cultural y cohesión social, en tanto refrenda periódicamente los valores que dan sentido al grupo. En la recreación del mito cristiano se refuerza la fe y la superioridad del catolicismo sobre otras religiones. Mientras en el simbolismo vernáculo del ceremonial se mantiene el vínculo de los mayos con su pasado prehispánico: cada año se reproduce el ciclo de la dualidad (bien-mal, vida-muerte, guerra-paz), como parte integral de la cosmovisión de este pueblo, presente a lo largo de toda su historia.

#### 4.5. Lengua

La lengua mayo descende -como se ha mencionado- del tronco cahíta y comparte muchas de sus formas

gramaticales con el yaqui y el guarijío. Al parecer, todas ellas poseen un antecedente remoto en la raíz yuto-náhuatl.

Sin embargo, el proceso histórico de cada una de estas etnias ha generado formas distintas en la evolución de sus lenguas. El mayo, a diferencia de las otras, no ha producido conceptos nuevos para las situaciones nuevas que se incorporan a la vida del grupo. De tal suerte, en el discurso de los hablantes de mayo se intercalan con frecuencia palabras españolas, especialmente adjetivos.

Esto, aunado a otros factores, ha dado lugar a un desplazamiento del uso de la lengua yoreme en todo el valle. En la actualidad, éste se limita a ciertos aspectos de la vida ceremonial (los discursos de los paskolas al inicio de las celebraciones, algunos elementos de la liturgia, las canciones populares y los sones del venado) y a las conversaciones que sostienen los ancianos en estos sitios de reunión. El seno familiar constituye quizás el espacio donde se emplea de manera más recurrente. No obstante, también ahí ha perdido presencia.

Entre las principales causas del desplazamiento de la lengua autóctona se encuentra el patrón de asentamiento de la población yori y yoreme, así como las relaciones sociales, políticas y comerciales que se han generado entre ellos. Esta interrelación ocasionó la sustitución del mayo por el español entre los yoremes, pero en algunos casos, también dio origen a que la población no indígena aprendiera la lengua.

*El uso de la lengua no puede ser un criterio para definir a los indios porque algunos yoris también tuvieron que aprenderla para comunicarse con ellos a principios de siglo.*

Secretario del Ayuntamiento de Etchojoa.

A través del proceso histórico de transformación de las estructuras productiva y comercial, y de desarrollo de las comunicaciones, priorizar la enseñanza del español sobre el mayo, significaba para los yoremes brindar mejores oportunidades de educación y trabajo a sus hijos.

De manera que, durante varias generaciones, especialmente a partir del *boom* del desarrollo tecnológico de la región —entre los años 50 y 60—, se descuidó la reproducción de la lengua, no sólo en el seno de las familias, sino también en los programas de educación indígena. Ello explica que los hablantes de mayo existentes hoy en día sean, en su mayoría, mayores de 35 años. No obstante, la política de rescate cultural que implementa el gobierno municipal, ha puesto énfasis en el uso de la lengua mayo como un factor de preservación de las tradiciones. Lo que haría suponer que, en el futuro, éste tenderá a expandirse entre la población.

El uso de la lengua indígena constituye para los mayos un elemento de identidad cultural indígena, casi en el mismo sentido en que lo son las ceremonias religiosas. Es decir, como un referente simbólico que los vincula con el pasado a pesar de los procesos de transformación en otras

esferas de su vida cotidiana y les proporciona un parámetro de pertenencia al grupo.

*Uno sabe que es yari porque no entiende la lengua.*

Fiestero de Etchojoa.

#### 4.6. Prácticas médicas

Las particularidades del proceso salud-enfermedad en un grupo social, son indicadores directos de su nivel y condiciones de vida. Algunos autores han afirmado incluso, que el lugar que ocupan en la estructura económica y social, determina las formas de enfermar y morir de cada sector de la sociedad.<sup>69</sup>

Cabe añadir que las enfermedades y prácticas curativas responden también a determinaciones culturales dentro de cada formación social. Esto resulta particularmente cierto en las comunidades indígenas donde, además de los elementos comunes a las -generalmente precarias- condiciones materiales de existencia, se involucran en los procesos de enfermedad, factores culturales inherentes a la cosmovisión y forma de vida de cada una de ellas.

De tal suerte, en el valle del Mayo, aparte de los padecimientos gastrointestinales y respiratorios - ocasionados por las condiciones insalubres, la falta de

---

<sup>69</sup> Cfr. Ana Cristina Laurell., *La salud-enfermedad como proceso social* en *Revista Latinoamericana de Salud* no. 2. Nueva Imagen, México, 1982. p. 9.

materiales adecuados para las viviendas, la desnutrición, la contaminación, etc.- y de los recursos de la medicina institucional para atenderlos, existen numerosas enfermedades culturales y tratamientos tradicionales para combatirlos.

Estas se dividen en cuatro tipos: las del *susto* o *espanto*, relacionadas con el aparato digestivo y el corazón; las mandadas por Dios como castigo a un *pecado*, a la desobediencia o al incumplimiento de una manda; las que son producto de alguna hechicería y las *penas* o *pesares*. El conocimiento médico tradicional mayo se sustenta en la creencia de que el cuerpo humano está regido por siete sombras (*aimas* o ángeles) que cuidan la armonía de cada persona. Cuando alguna de ellas sale de su lugar, por cualquiera de las causas anteriores, se produce la enfermedad, por lo que la labor del curandero consiste en retornar el alma al cuerpo. La muerte llega cuando todas las sombras han abandonado al individuo.

Los tratamientos de la medicina tradicional se realizan mediante del uso de la herbolaria, masajes, dietas, reposo, rezos, bendiciones y amuletos; y pueden ser utilizados tanto para curar (hacer el bien), como para enfermar (hacer el mal) a las personas. Existen personas sumamente especializadas en el manejo de estos recursos, que se consideran nacidas con ciertas habilidades (*dones*) para curar, y que se inician como curanderos a partir de un proceso de preparación y aprendizaje de otros curanderos. La práctica de la medicina tradicional es considerada un oficio.

es decir, se remunera, y otorga a quienes lo ejercen un lugar sobresaliente dentro de la comunidad, más aún si se trata de personas dedicadas a la brujería, porque el temor que provocan sobre el resto de la comunidad, les confiere poder.

*A las brujas siempre les tienes que dar lo que te piden, porque cuando te tienen envidia o coraje, te hacen el mal. Mi mamá tenía una vecina que era bruja cuando uno de mis hermanos estaba chiquito. Un día un puerco de la bruja se metió al solar de mi mamá y se comió algo que se envenenó y se murió. Quedo tirado, todo tieso y echando espuma por la boca. Entonces la bruja le dijo a mi mamá que eso mismo le iba a pasar a su hijo. A los tres días mi hermano se murió igual que el puerco.*

Profesora de Educación Primaria.

Además de curanderos y hechiceras o brujas, entre los mayos hay parteras, inyectadores y sobadores que aprenden a serlo por herencia de algún familiar, o por los programas de capacitación que implementa esporádicamente la Secretaría de Salud en la zona. Estas personas prestan sus servicios a la comunidad de manera gratuita, como parte del intercambio cotidiano de favores con los vecinos.

#### 4.7. Relaciones con otros sectores de la población

Los mayos de Etchojoa configuran y fortalecen sus vínculos sociales en el ámbito de la familia extensiva, la organización ceremonial y las relaciones de compadrazgo y padrinzago que de ella derivan. Estos lazos, no sólo recrean



la identidad de grupo, sino que resuelven también ciertos aspectos económicos y políticos cotidianos.

No obstante, la realidad del contacto histórico de los yoremes con sectores e intereses no indígenas dentro de su territorio, ha dado lugar a la conformación de otras estructuras de relación que, aún cuando carecen del sustento tradicional de las anteriores y han sido producto de un proceso frecuentemente violento e injusto para los indios, coadyuvan indudablemente a la configuración de una formación social más amplia, en la que los mayos no son ya totalidad sino parte inseparable.

Como herencia del sometimiento de los indígenas al dominio mestizo, las autoridades civiles de Etchojoa son aún mayoritariamente yoris o tarocoyaris (yoremes que reniegan de su origen mayo). Los planes y programas de desarrollo, por tanto, no se apegan a la racionalidad indígena y, pocas veces la han considerado para la planeación de estrategias. De tal suerte, los programas gubernamentales de impulso a la producción carecen totalmente de la participación yoreme:

*En muchas comunidades hay desconfianza con respecto a los proyectos de apoyo que ofrecen algunas instituciones como el INI y el Pronasol porque los responsables son yoris*

Miembro del Fondo Regional de Solidaridad.

El reconocimiento de esta situación y de la distribución poblacional mayoritariamente indígena, dio lugar al diseño de programas -tales como el de los Comités

Comunitarios de Planeación (COCOPLAS)- que pretendían abrir espacios de organización y decisión autónomas para los yoremes. No obstante, éstos tampoco han logrado convocar totalmente su participación.

La falta de participación de la población indígena en las estructuras organizativas y administrativas, se extiende también al terreno de la vida política municipal. Los pocos yoremes afiliados a algún partido político, están en el PRI, que es el único con presencia en el municipio. No hay datos sobre conflictos electorales, sin embargo, se sabe que en 1988 la simpatía de los yoremes -y de muchos campesinos yoris- se inclinaba hacia Cuauhtémoc Cárdenas, más que por una pretensión crítica de cambio en las estructuras de gobierno, por el recuerdo del General que les dotó de tierras en los años 30.

Si bien hemos podido enunciar, a grandes rasgos, los elementos culturales que diferencian a los yoremes de la población yori, ellos no son fácilmente observables a simple vista en la dinámica cotidiana de los habitantes del municipio. Exceptuando las fiestas religiosas y a los ancianos, difícilmente se observan diferencias en el vestuario, la alimentación y la forma de hablar (el español) entre unos y otros. Durante el Ceremonial de Pascua, por ejemplo, además de que los yoris asisten a las ceremonias en el templo yoreme, éstos últimos acuden a los juegos mecánicos, los puestos de comida y, hasta a los bailes que aquellos organizan en la misma plaza. Así como los yoris se

acercan a orar frente al improvisado ataúd de Cristo el Viernes Santo, también es posible ver a los fariseos bailando *rap* junto a la *disco móvil* el Sábado de Gloria.

Por otra parte, los mayos reconocen que, mejorar sus condiciones de vida implica asimilar cada vez más los patrones yoris: aumentar su producción y mejorar la calidad que les permita acceder al mercado regional, nacional e internacional, significa sustituir los recursos tradicionales para el trabajo agrícola por tecnología moderna. Para conseguir un empleo en las ciudades se requiere, no sólo el dominio del español y un nivel superior de educación, sino también una forma distinta de vestir y relacionarse. Prevenir o curar las enfermedades críticas implica acudir al centro de salud o al hospital de zona, mientras la medicina tradicional es relegada a la atención de padecimientos leves o, en el mejor de los casos, se alterna con el tratamiento alópata.

De tal suerte, los rasgos característicos de la cultura indígena se limitan cada vez más en medio de los nuevos elementos, surgidos de la interacción con los otros sectores de la sociedad etchojoense y del proceso de transformación de las estructuras más amplias que los involucran a todos. La institucionalización de algunos espacios de reproducción de la cultura mayo a través de las políticas de rescate cultural, contribuye a que, sólo la lengua indígena y las fiestas religiosas sean consideradas elementos autóctonos dignos de preservación, y el resto -organización para el trabajo, autoridades, técnicas tradicionales, etc.-

permanezcan expuestos a un proceso constante de modificación que se ha vivido con mayor intensidad en las últimas décadas, dando lugar a que la conjunción de factores culturales yoris y yoremas sea particularmente evidente entre los menores de 40 años.

#### 4.8. Las nuevas generaciones

Las posibilidades de educación, movilidad social y trabajo en las ciudades, al igual que la influencia cultural y comercial norteamericana han generado una disyunción en la identidad cultural de las nuevas generaciones mayo.

*Los jóvenes yoremas viven dos mundos: el mundo moderno de trabajar en las ciudades o la frontera, ir a bailes y vestir a la moda, y por otra parte, participan con ánimo en las celebraciones tradicionales, especialmente al hacer promesas.*

Director de la Casa de la Cultura de Etchojoa.

Por una parte, la necesidad de buscar nuevas alternativas de ingreso para la economía familiar, alejan a los jóvenes del trabajo del campo -temporal o permanentemente- y del uso de la lengua mayo. El acceso a mayores niveles educativos modifica la cosmovisión tradicional que heredaron de sus padres y abueicos, y la injerencia de los medios de comunicación transforma los valores estéticos sobre el vestido, la música y las actividades recreativas.

Muchos de ellos se han desvinculado por completo de los espacios de reproducción simbólica de la identidad yoreme, otros -tal vez la mayoría- se desenvuelven en ambos aspectos: lo mismo van a las *discos* que participan como fariseos o fiesteros. Pero un tercer grupo entre los jóvenes yoremes, ha sufrido un proceso de desadaptación cultural que, aunado a problemáticas sociales y familiares más complejas, tiene consecuencias graves como la incidencia en el consumo de drogas y la delincuencia.

*Los cholos son jóvenes yoremes que reniegan de su origen cultural pero tampoco se asimilan al yori.*  
Director del albergue escolar de Las Bocas.

## Conclusiones



Emblema del Movimiento

El análisis del proceso de modernización en el municipio de Etchojoa y de los rasgos culturales que caracterizan la identidad indígena de los mayos en la actualidad, hace necesaria -como pauta para la conclusión- la pregunta: ¿qué significa para un mayo de Etchojoa, ser un mayo en esta última década del siglo?

Como hemos visto, los mayos de Etchojoa establecen sus parámetros de identidad a través de las ceremonias religiosas y el uso de la lengua yoreme, principalmente. Estos rasgos se reproducen en el contexto de un proceso constante de cambio de las estructuras económicas -y no tanto políticas-, incorporando elementos del mundo moderno.

Esta forma de cambio cultural, a través de la cual los yoremes transitan continuamente de lo autóctono a lo moderno, da lugar al surgimiento de una nueva forma de ser indígena: de una forma de ser indígena en el marco general de la modernización tecnológica. Una forma de ser y sentirse indígenas en un contexto de cambio acelerado, donde los límites entre lo yori y lo yoreme resultan cada vez más difíciles de percibir, sin que por ello, éstos últimos *dejen de ser* social y culturalmente distintos.

Los mayos han aprendido a incorporar los procesos del cambio a su vida cotidiana y a representar en ellos los elementos simbólicos ancestrales de su identidad, como capacidad de adaptación y de sobrevivencia cultural ante las constantes invasiones e imposiciones políticas y económicas

de los mestizos a lo largo de su historia. Así se explica el hecho de que, a pesar de haber perdido considerablemente el uso de su lengua, su territorio, la autoridad de sus representantes tradicionales, su vestimenta autóctona y muchos otros rasgos culturales, sigan considerándose a si mismos yoremes.

No puede negarse que la presencia yori y el proyecto de modernización implementado en la región, significaron para los indios el acceso a servicios de salud, educación, agua potable, etc. Sin embargo, el costo cultural ha sido sumamente alto: a cambio de la autoridad sobre su territorio, sus formas organizativas para la producción y sus técnicas tradicionales; les ha sido concedido solamente el reconocimiento y respeto a su cosmovisión religiosa y a su lengua. La lengua mayo y la versión sincrética del catolicismo constituyen de esta manera, prácticamente todo lo que define la identidad de los mayos de Etchojoa en este fin de siglo.

El estudio que hemos realizado deja claro también que el cambio económico produce necesariamente cambios culturales. Si la identidad cultural constituye el sentido de pertenencia a un grupo, que se desarrolla a partir de la experiencia histórica socialmente compartida, el cambio de las relaciones y procesos que conforman dicha experiencia, tendrá como consecuencia la modificación de los mecanismos a través de los cuales se configura la identidad y el sentido mismo de ésta.



Ahora bien, si el cambio económico se implementa de manera autoritaria, para beneficio de intereses limitados, como parte del ejercicio de la dominación, el cambio cultural que provoca tiende a negar la identidad y formas de reproducción simbólica de los subordinados en tanto formación política y económica viable. Para los pueblos indígenas, la integración a la modernidad en los términos verticales en que ésta se ha planteado, representa la negación de su ser social. Para los mayos en particular, el *relativo mejoramiento* de sus condiciones de vida, lleva implícita la negación de los rasgos culturales que conforman su identidad.

El desarrollo económico de Etchojoa, expresado en términos de insumos tecnológicos para la producción, crecimiento de las actividades productivas y comerciales e incremento de las posibilidades de movilidad social, es innegable; como también lo son los cambios estructurales en las formas organizativas tradicionales de la cultura mayo. Cambios que han significado, entre otras cosas, el desplazamiento de los indígenas de los espacios de toma de decisiones, como consecuencia del carácter autoritario de la modernización mexicana.

La cosmovisión, las formas organizativas, el territorio y la forma de vida de los yoremes carecen de espacios de representación política, y la institucionalización de los rasgos de identidad indígena, a través de las políticas de rescate de las tradiciones,

coadyuva a limitar la expresión cultural al terreno estrictamente ceremonial.

La distribución de la población indígena en el territorio municipal y la diversificación de las formas de tenencia de la tierra y de las actividades productivas en general, han diluido los espacios políticos y económicos de configuración de la identidad yoreme. No existe un sentido de pertenencia en términos del lugar que ocupan los indios -como sector social- en el proceso de producción y en la estructura de dominación. Entre los comuneros, ejidatarios y pequeños propietarios mayos, no hay espacios de representación de una problemática socioeconómica común, que pudiera unificarlos en torno a un proyecto político en particular.

De tal suerte, los criterios de desarrollo, crecimiento económico y modernidad han sido impuestos a los mayos, a través de mecanismos políticos verticales, por la noción yori de la modernidad, a la cual los yoremes se ven obligados a integrarse (o más bien, a subordinarse), cambiando sus formas de vida e interrelación y negándose a sí mismos como formación económica, política y cultural.

Ahora bien, aún cuando la modernización ha incrementado considerablemente el acceso a la salud, la educación y otras mejoras en la calidad de vida de muchos indígenas, éstos siguen ocupando uno de los niveles más bajos de la estratificación social en la región. Son quienes, en relación al resto de la población del municipio, padecen la falta de servicios e infraestructura, quienes

mayoritariamente aportan la mano de obra asalariada para el trabajo de la tierra en los latifundios y quienes representan la mayor proporción de jornaleros y campesinos sin tierras.

No obstante, los índices de marginación de los mayos no alcanzan los niveles de pobreza extrema de otros grupos indígenas en el país, y es probable que -dado el desarrollo económico y tecnológico de la región- se encuentren en condiciones más favorables para hacer frente a las exigencias de productividad y competitividad para el mercado internacional en la hora del libre comercio. Pero, ello sólo será posible si el acceso a los insumos tecnológicos, a los créditos (cuya asignación se prioriza actualmente a los agricultores más *productivos*) y otros recursos para la producción, se presenta pronto y de manera equitativa, antes que la opción -abierta con la reforma al Artículo 27- de la privatización de la tierra.

Esto último, parecería una posibilidad más bien remota, si se considera que el proyecto modernizador de la región considera prioritaria la agroindustria a gran escala y no a los pequeños y medianos productores.

De cualquier manera, sin embargo, sería nuevamente la asimilación de las formas organizativas y productivas *modernas*, con la consecuente negación de los rasgos culturales yoremes, la que permitiera la subsistencia de los mayos como agricultores.

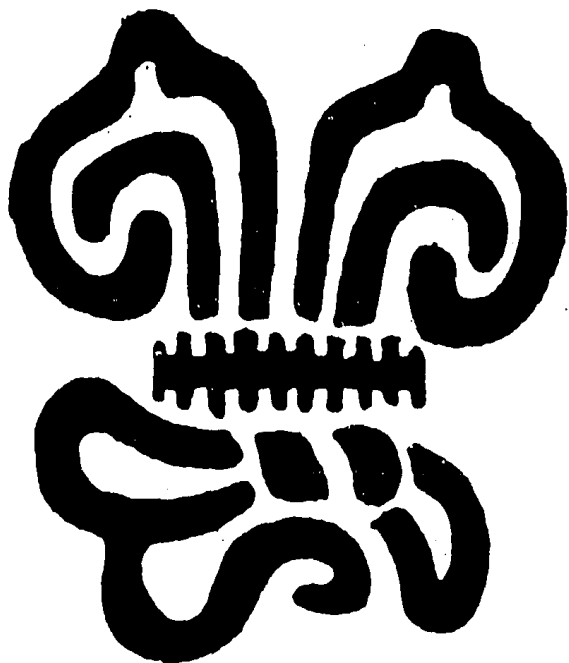
La reproducción de los elementos simbólicos ceremoniales y de las relaciones sociales emanadas de ellos

(compadrazgo, padrinazgo, etc.), que configuran actualmente la cohesión social y la identidad de los mayos de Etchojoa, probablemente puedan seguir reproduciéndose en el contexto de la modernización de la producción y de la apertura comercial, incorporando los elementos nuevos que se sumen a la experiencia histórica del grupo.

También es probable que los diferentes efectos que este proceso traiga consigo a los distintos tipos de productores indígenas, puedan dar lugar, a largo plazo, a la configuración de diversas identidades mayo, que posean como elementos constitutivos, no sólo el uso de la lengua y la cosmovisión religiosa, sino la vivencia particular —desde el punto de vista cultural, pero también desde el lugar que cada uno ocupe en el proceso productivo— de las nuevas experiencias sociales.

Sin embargo, el problema de la modernización sigue siendo para los mayos, el de el acceso a la toma de decisiones, el de poder proponer, desde su *nosotros* indígena y campesino, una noción propia de la modernidad y del futuro.

**Bibliografía**



AGUILAR VILLANUEVA, Luis., La dinámica de la modernización en Manuel Perló (comp.) La modernización de las ciudades en México. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México, 1990.

AGUILAR ZELENY, Alejandro., Monografía del Pueblo Mayo. Dirección General de Culturas Populares. Unidad Regional Sonora. Hermosillo, 1991.

ALBERONI, Francesco., Movimiento e institución. Editora Nacional. Madrid, 1989.

ARGUELLES, Francisco., Critica de las formas tecnológicas. Segundo Seminario sobre Pobreza y Medio Ambiente. CIPMA. México, agosto de 1993.

AYUNTAMIENTO DE ETCHOJOA., Plan Municipal de Desarrollo 1992-1994. Etchojoa, Sonora, mayo de 1992.

AYUNTAMIENTO DE ETCHOJOA., Los pueblos yoremes de la región del Mayo, su relación con la tierra y sus tradiciones en el siglo XX. Etchojoa, Sonora, 1988.

BALIBAR, Etienne., Para leer el Capital. Siglo Veintiuno. México, 1985.

BANCO MUNDIAL., Indigenous views of land and the environment. World Bank Discussion Papers no. 188. Washington D.C., 1993.

BARTRA, Armando., Intervención en el foro sobre las modificaciones al artículo 27 constitucional, a un año de las reformas. en La Jornada del Campo. no. 14. México, abril de 1992.

BERMAN, Marshal., Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad. Siglo Veintiuno. México, 1992.

BONFIL BATALLA, Guillermo., Por la diversidad del futuro en Ojarasca. no. 7. México, abril de 1992.

CALVA, José Luis., Linderos de la Reforma Agraria. Documento del Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM. México, 1988.

CALVA, José Luis., Los campesinos y su devenir en las economías de mercado. Siglo Veintiuno. México, 1988.

CALVA, José Luis., Probables efectos de un TLC en el campo mexicano. Ed. Fontamara. México, 1991.

CAMARA BARBACHANO, Fernando., Mayos. Guión para el Museo Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Secretaría de Educación Pública. México, 1962.

CRUMRINE, Ross., El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora. Instituto Nacional Indigenista. México, 1974.

CUELLAR, Angélica., Los trabajadores de Tornel frente a dos procesos políticos. Coordinación de Sociología. FCPyS. UNAM. México, 1991.

DE LA GARZA, Enrique., Hacia una metodología de la reconstrucción. UNAM-Purrúa. México, 1988.

DIAZ-POLANCO, Héctor., Lo nacional y lo étnico en México. El misterio de los proyectos en Cuadernos Políticos no. 52. Era. México, octubre-diciembre de 1987.

ELLIOT, David y Ruth., El control popular de la tecnología. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1980.

ENCISO, Jorge., Design motifs of ancient Mexico. Dover Publications. New York, 1969.

ESPINOSA VELASCO, Guillermo., Intervención ante la Asamblea General de la ONU en la inauguración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas. Nueva York, diciembre de 1992.

ESTEVA, Gustavo., La batalla en el México rural. Siglo Veintiuno. México, 1980.

FOSTER, George., Las culturas tradicionales y los cambios técnicos. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

GARCIA CANCLINI, Néstor., Cultura y sociedad: una introducción. Dirección General de Educación Indígena y Secretaría de Educación Pública. México, 1981.

GARCIA DE LEON, Antonio., Los regresos de la historia en Ojarasca no. 11. México, agosto de 1992.

GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto (compilador)., La teoría y el análisis de la cultura. Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales. Secretaría de Educación Pública, Universidad de Guadalajara y Consejo Mexicano de Ciencias Sociales A.C. México, 1982.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA., Programa de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Sonora. Hermosillo, 1992.

LIMON AGUIRRE, Fernando., Transición en el consumo de prácticas médicas en la región Tojolabal de la selva. Tesis de Licenciatura en Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

MARGULIS, Mario., Contradicciones en la estructura agraria y transferencia de valor. El Colegio de México, 1980.

MIRES, Fernando., El discurso de la indianidad. Departamento Ecueménico de Investigaciones. San José, Costa Rica, 1991.

MOGUEL, Julio., Ensayos sobre la cuestión agraria y el campesinado. Juan Pablos Editor. México, 1981.

MONSIVAIS, Carlos., Cultura: tradición y modernidad en Perfil de la Jornada. México, viernes 21 de febrero de 1992.



MORALES, RAMÍREZ y GARCÍA., En la vía del despojo campesino en La Jornada del Campo. no. 16. México, junio de 1992

NAVARRO, Ma. Esther., Manifestaciones del Estado y los campesinos ante la crisis agraria en Revista textual. Universidad Autónoma de Chapingo. México, 1990.

NICOLI, José Patricio., El estado de Sonora: yaquis y mayos, estudio histórico. Imprenta Francisco Díaz de León. México, 1885.

O'CONNOR, Mary., Descendants of Totolicoqui: ethnicity and economics in the Mayo Valley. The University of California Press. California, 1989.

PODER EJECUTIVO FEDERAL., Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994. Secretaría de Programación y Presupuesto. México, 1989.

RODRIGUEZ, Mariángela., Entre el sol y la luna: etnohistoria de los mayos. Secretaría de Educación Pública y Editorial Premiá. México, 1986.

ROLDAN, R., La industria de los fertilizantes en La Jornada del Campo. no. 15. México, mayo de 1992.

ROMERO POLANCO, Emilio., La agricultura y su crisis en Ensayos sobre la cuestión agraria y el campesinado Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM. México, 1988.

STAVENHAGEN, Rodolfo, et. al., La cultura popular. Premiá. Puebla, 1987.

TALLER UNIVERSITARIO DE DERECHOS HUMANOS., La ley del campo. vol. I. El nuevo artículo 27. Facultad de Derecho, UNAM. México, 1993.

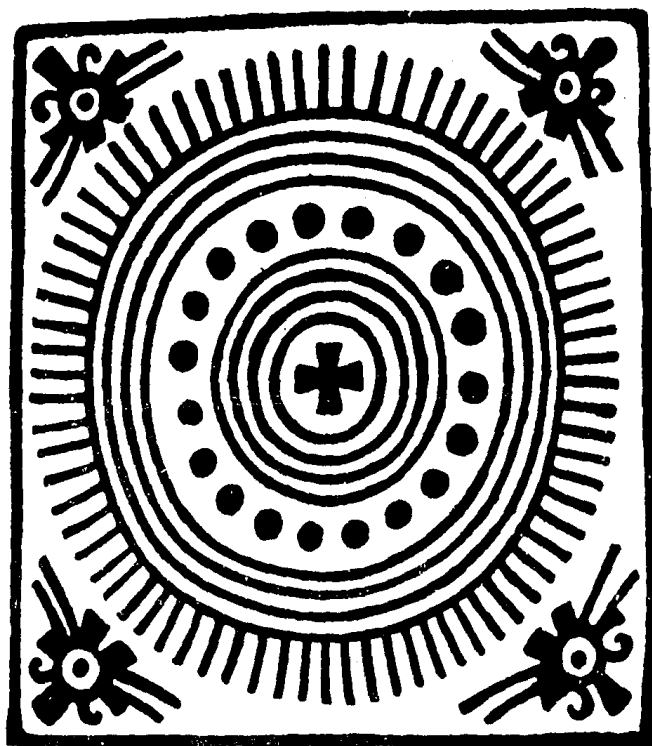
TAPIA, Alfredo, et. al., Tecnología, medio ambiente y procesos productivos en Economía informa. no. 220. Facultad de Economía, UNAM. México, agosto 1993.

TENORIO, Mauricio., México: modernización y nacionalismo, en La Jornada Semanal, no. 213. México, 11 de julio 1993.

THOMPSON, E.P., Tradición, revuelta y conciencia de clase. Crítica. Barcelona, 1989.

TRONCOSO, Francisco., Las guerras con las tribus Yaqui y Mayo. Instituto Nacional Indigenista. México, 1977.

WAGNER, Fernando, LOPEZ, Aída Luz, et. al., Consumo de drogas en el medio rural. Reporte interno de Centros de Integración Juvenil A.C. México, 1992.



Estampa geométrica decorativa

## Anexo 1. LOCALIDADES Y POBLACION TOTAL DE ETCHOJOA

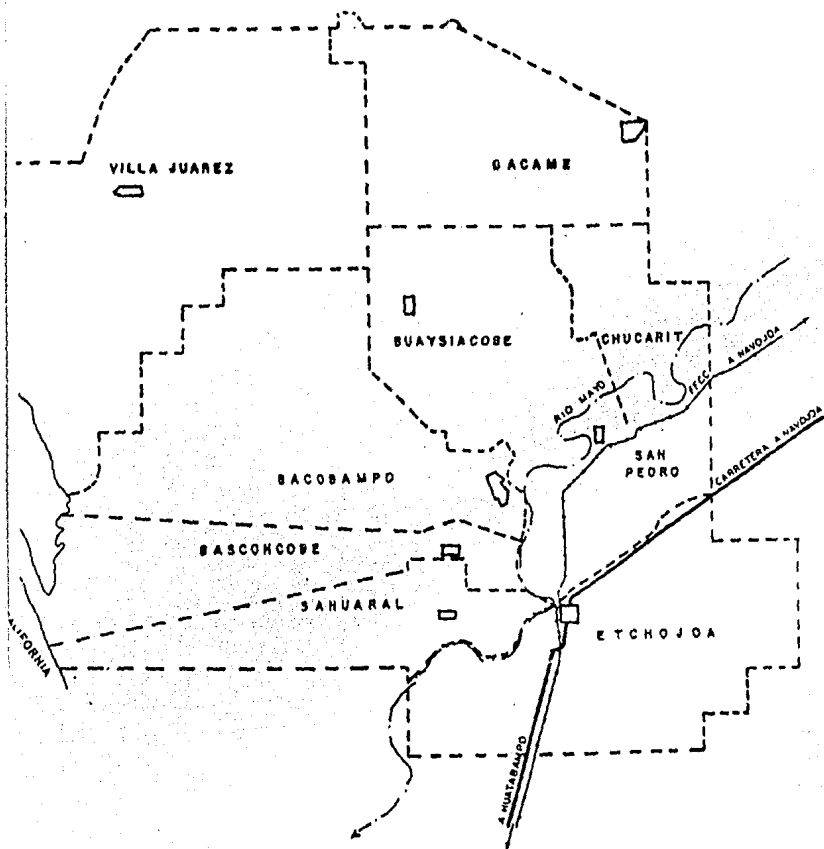
LOCALIDAD	HABITANTES	LOCALIDAD	HABITANTES
Etchojoa	7 253	Las Guayabas	588
Agua Blanca	1 044	Guaysbitas	123
Agustín Melgar	308	Guayparía	504
Alfredo V. Bonfil	55	Huirachaca	204
El Alto, Línea de Basconcobe	130	Huitchaca	444
El Alto	44	Jecopaco	1 470
Aquichivo	60	Jitonhueca	1 033
Aquichopo	421	Juchica	43
Aquisahualli	77	Juyateve	134
Baburo	99	Kilómetro 20	93
Bacajaquía	246	La Ladrillera	36
Bacame Nuevo	3 176	Lázaro Cárdenas (Mayocuzali)	578
Bacame Viejo	91	Lilivaca	49
Bacobampo	8 642	Mocochin	236
Basconcobe	2 904	Mavejaqui	309
El Bateve	40	Las Mayas (Basconcobe)	223
Batevito	505	Mayocabui	214
Bayágorit	150	Mil Hectáreas	258
Bayajuri	348	Mochipaco	498
Baynorillo	361	Mochipaco Nuevo	332
Bloque 2412	44	Mocochopo	113
Bloque 2414	18	Mocorus	518
Bloque 2618	11	Navolato	411
Bloque 2718	11	Niños Héroe	30
La Bocana	1 125	Paredón Colorado (Paredón Viejo)	1 633
Las Bocas	17	Paredón Colorado (Sube y Baja)	299
Buayiacobe	2 874	Paredoncito (El Tobarí)	1 328
Burobampo (Cuatro Hermanos)	360	El Pilfo	50
El Caimanero	21	Las Playitas	816
Calle 28	43	El Quinto	417
Campanichaca	357	El Retiro	65
El Campito (Campo Número Tres)	310	Rochin	26
Campo 14	26	El Rodeo	1 321

Campo 18	147	Sahuaral	1 982
Campo Lázaro Cárdenas	37	Salitral	39
Campo León	322	El Salitral	359
El Capisari	118	El Salitral	287
El Caracol	30	San Pablo	21
El Carrizal	42	San Pedro Nuevo	1 509
El Cantillo	7	San Pedro Viejo	781
Caurarajaqui (Soto)	35	Santa Bárbara	19
El Centenario	315	Santo Tomás	7
El Chapote	343	Sebanpo	846
Chichivo	106	Sicoma	15
El Chori	175	Sicoma	37
Chúcarit	1 449	Sicoma	25
Cinco de Junio	464	Sicoma Sur	65
La Cochera	60	Siete Leguas	35
Colegio del Pacífico	324	Talamante	454
Colonia Azteca	16	Tasirocome	38
Colonia Nacozári	198	Los Tejabanes (Tejabanes Viejos)	208
Colonia Soto	387	Tiriscohuaa	220
Colonia Vicente Suárez	29	Tobari	39
Costa Rica	9	La Treinta y Dos	22
Cuadrilátero 13	122	Tres Carlos	14
Cuadrilátero 14	28	Vargas	32
Cuadrilátero 20	24	Vasconia	327
Las Cucas	94	Los Viejos	327
La Cuchilla	45	Villa Juárez (Irrigación)	13 592
El Calebrón (El Quinto Viejo)	154	Villa Tres Cruces	512
La Escondida	59	El Vivero	104
España Campo Uno	260		
Genovevo de la O	43	62 localidades de una vivienda	319
Granja San Luis	30	15 localidades de dos viviendas	170

POBLACIÓN TOTAL: 73 689 HABITANTES<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Según datos del Centro Coordinador Indigenista Mayo del INI. Etchojoa, Sonora, 1993.

## Anexo 2. MAPA DEL MUNICIPIO DE ETCHOJOA



Fuente: Plan Municipal de Desarrollo.

## ANEXO 3. GUIÓN DE TRABAJO DE CAMPO

### 1. Datos Generales

- 1.1. Población total.
- 1.2. Población indígena y su distribución.
- 1.3. Vivienda (distribución, materiales, servicios, etc.)
- 1.4. Vías de acceso.
- 1.5. Servicios (agua, luz, telefonía rural, transporte).
- 1.6. Adecuación.
  - 1.5.1. Numero de escuelas.
  - 1.5.2. Grados escolares que se imparten.
  - 1.5.3. Educación bilingüe.
- 1.7. Salud (médicos, centros de salud, programas, etc.)
- 1.8. Estructura de las autoridades (formales).

### 2. Historia de la Comunidad

- 2.1. Principales acontecimientos sociales y políticos.
- 2.2. Hechos más significativos para la comunidad.
- 2.3. Cómo considera la gente que era la comunidad antes y cómo siente que ha cambiado.

### 3. Producción

- 3.1. Proporción de la población que se dedica al sector agropecuario.
- 3.2. Principales productos.
- 3.3. Tecnología.
- 3.4. Destino de la producción.
- 3.5. Tipos de tenencia de la tierra y tipos de productores.
- 3.6. Apoyo institucional para la producción.
- 3.7. Intercambio comercial.
- 3.8. Otras fuentes de trabajo y su impacto económico, social y cultural.

#### 4. Religión y Organización Tradicional

- 4.1. Cómo se manifiestan las religión.
- 4.2. Que religión (es) se practica.
- 4.3. Cómo impacta la religión la vida cotidiana.
- 4.4. En caso de existir varios grupos religiosos, desde cuándo (con que hechos se relaciona su aparición) y qué conflictos hay entre ellos.
- 4.5. Medicina tradicional.
  - 4.5.1. Prácticas (enfermedades y recursos curativos -sustancias y rituales).
  - 4.5.2. Función social y simbólica del médico tradicional.
  - 4.5.3. Vínculo con la cosmovisión religiosa.
- 4.6. Qué fiestas tradicionales se celebran.
  - 4.6.1. Cómo se celebran.
  - 4.6.2. Cómo se organizan.
  - 4.6.3. Qué ha cambiado y cómo en relación a las fiestas de los antiguos pobladores.
- 4.7. Cuáles son las principales costumbres en la vida comunitaria y sus antecedentes.
- 4.8. Trabajo comunitario.
  - 4.8.1. Antecedentes.
  - 4.8.2. Qué se realiza con él.
  - 4.8.3. Cómo se organiza.
- 4.9. Organización familiar.
  - 4.9.1. Mayoría de edad.
  - 4.9.2. Matrimonio.
  - 4.9.3. División familiar del trabajo.
  - 4.9.4. Dinámica de la vida cotidiana.
- 4.10. Actitud de las generaciones jóvenes frente a la reproducción de las tradiciones de la comunidad.
- 4.11. Variación de las expectativas de vida de las nuevas generaciones en relación a las de sus padres y sus causas.
- 4.12. Como ha impactado la industrialización a las tradiciones y costumbres de la comunidad.



## 5. Modernización

- 5.1. Cómo se ha generado el proceso de industrialización.
- 5.2. Creación de empleos.
- 5.3. Cómo piensa la población que se ha transformado la vida cotidiana.

## 6. Migración

- 6.1. Índices de migración e inmigración.
- 6.2. Hacia dónde migran y por qué.
- 6.3. Cómo se manifiesta la migración (temporal o permanente).
- 6.4. Qué impacto económico y simbólico tiene la migración en la comunidad.
- 6.5. Cómo se ha generado y cómo se manifiesta la integración entre los distintos grupos que conforman la comunidad.

## 7. Cambio Social y Cultural

- 7.1. Desaparición del trabajo colectivo.
- 7.2. Aparición de otros grupos religiosos.
- 7.3. Disminución de la participación en las celebraciones religiosas.
- 7.4. Cambios en la estructura de la familia campesina (la madre se integra al trabajo remunerado, los hijos ya no trabajan la tierra, etc.).
- 7.5. Desaparición de las funciones de las autoridades tradicionales.

## 8. Actitudes frente al Cambio

- 8.1. Resistencia.
- 8.2. Disposición.