

# SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE ALTO Y BAJO RÍO MAYO: (RE)CONFIGURACIÓN DEL TERRITORIO Y SU ACTUALIZACIÓN EN EL RITUAL

Diego Enrique Ballesteros Rosales<sup>1</sup>

## 1. Introducción

Como sucede con los yaquis, entre los mayos de Sonora es común la referencia a una idea de unidad étnica constituida por ocho pueblos originales extendidos a lo largo del río Mayo. Si bien dicha noción hunde sus raíces en la historia de los asentamientos misioneros que tuvieron lugar en su territorio durante el siglo XVII, no necesariamente se apega a una realidad histórica del proceso de instauración del sistema misional como tal.<sup>2</sup> En cambio, los ocho pueblos mayos constituyen un constructo ideológico cuya función puede pensarse en términos similares a los que han sido planteados por Padilla y Trejo (2009) para el caso homónimo de sus vecinos norteños (cfr. Camacho, 2011, 2017, 2019).<sup>3</sup>

De este modo, más allá de las variaciones que pueda tener su contenido, nos interesa abordar las formas en las que esta unidad identitaria es capaz de desdoblarse y expresar, particularmente a través del ritual, una asimetría que le es inherente. Asimismo, nos proponemos señalar posibles correspondencias entre esta diferencia constitutiva de la unidad aludida, por un lado, y algunos aspectos históricos, ecológicos y tecno-económicos con los que han coexistido los mayos de Sonora, por el otro lado.

## 2. El desdoblamiento del río Mayo: apuntes etnográficos

Como señala Camacho (2011, 2017), la referencia actual a los “ocho pueblos mayos” no es unívoca, pues las localidades que componen dicha categoría no siempre son las mismas e incluso pueden variar en número. Por ejemplo, en ocasiones se enlistan los pueblos de Macoyahui, Mocúzarit (antes Conicarit), Camoa, Tesia, Navjoa (Pueblo Viejo), Cohuirimpo, Etchojoa y El Júpare. Otras veces, se omiten los dos primeros y se sustituye Cohuirimpo por San Ignacio, Etchojoa por San Pedro Viejo, o El Júpare por Santa Cruz

---

<sup>1</sup> Escuela Nacional de Antropología e Historia. [diego.ballesteros@enah.edu.mx](mailto:diego.ballesteros@enah.edu.mx), ORCID: 0009-0001-8359-9201

DOI: <https://doi.org/10.22198/colson.285.c49>. DOI Obra completa: <https://doi.org/10.22198/colson.285>

<sup>2</sup> No es este el espacio para retomar la problemática en torno a la precisión histórica que la noción contemporánea de los “ocho pueblos mayos” pueda o no tener con respecto a los primeros asentamientos misioneros en la región. Para más información sobre este tema, consúltense las obras de Decorme (1941), Pérez de Ribas (1992), Moctezuma (2001) y López Castillo (2010). Para una discusión más reciente, tanto desde una perspectiva histórica como etnográfica, véase Camacho (2017, 2019).

<sup>3</sup> *Grosso modo*, Padilla y Trejo (2009) invitan a pensar los “ocho pueblos” como “[...] un imaginario que otorga identidad a los yaquis tanto frente a ellos mismos (yaquis agrícolas vs yaquis pescadores), como frente a la sociedad no indígena” (p. 206). Si bien las autoras no dejan de lado la asimetría inherente a los “ocho pueblos”, privilegian el aspecto identitario y unitario del concepto, “[...] pese a sus diferencias [...] internas” (p. 209). En este trabajo nos proponemos poner el énfasis en la alteridad y las diferencias propias de estas categorías y emprender un análisis en función de ellas, inspirándonos en las propuestas teóricas de Lévi-Strauss (1992) y las reflexiones que Gow (2009) hace al respecto.

(Huatabampo).<sup>4</sup> Con todo, son los pueblos de Camoa, Tesia, Navojoa, Cohuirimpo, San Pedro Viejo, Etchojoa y El Júpate los que suelen ser referidos de manera constante.

A diferencia del caso yaqui, esta unidad ideal no goza de la misma fuerza política en sus relaciones con la sociedad hegemónica, como tampoco de la solidez y la homogeneidad aparente del concepto de los “ocho pueblos yaquis” (cfr. Spicer, 1994; Padilla y Trejo, 2009). Sin embargo, en el discurso autorreferencial del pueblo mayo, dicha noción identitaria no solo se reproduce de manera constante, sino que tiende a desdoblarse de tal modo que llega a expresarse bajo las categorías de “los pueblos de arriba” y “los de abajo”, adoptando una dimensión simbólica que vale la pena explorar.

Hablar de un “Alto” y un “Bajo” río Mayo requiere matizarse (en adelante, ARM y BRM, respectivamente). En principio, dichas nociones son inestables, situacionales y relativas, pues su contenido dependerá de la población desde donde se enuncie la categorización. De esta manera, aquí nos circunscribimos únicamente a los pueblos mayos asentados en las inmediaciones del río mencionado anteriormente, mismos que constituyen esa unidad simbólica. Pero aun dentro de esta delimitación se encuentran discrepancias, ya que no existe consenso en cuanto a dónde empiezan los pueblos “de arriba” y dónde empiezan los “de abajo”. De modo que, para los mayos de Pueblo Viejo, el ARM comienza con ellos mismos; sin embargo, los de San Pedro Viejo consideran que es ahí donde se da tal división (Camacho, 2017, 2019).

Esta discrepancia ha resultado ser de gran valor etnográfico, pues sugiere la existencia de al menos dos contextos de diferenciación-desdoblamiento de la unidad identitaria. En efecto, más allá del discurso manifiesto de los mayos de Pueblo Viejo o de San Pedro Viejo, es posible observar que la división entre ARM y BRM se actualiza tanto en el primer pueblo como en el segundo. Así, es durante el tiempo de *Warexma*<sup>5</sup> (tiempo que contiene al equinoccio de primavera) cuando Pueblo Viejo toma el lugar de “centro”, mientras que este se desplaza a San Pedro Viejo durante el mes de junio, con la aparición de los *sanjuaneros-sanpedreros*, ejércitos rituales asociados al solsticio de verano (Camacho, 2017, 2019). Dado que el trabajo de Camacho (2017, 2019) se ha enfocado en el análisis de este último contexto, a continuación presentaremos datos que sustentan la hipótesis de que la *Warexma* actualiza en Pueblo Viejo la división entre ARM y BRM.<sup>6</sup>

Siendo un ritual practicado por todas las localidades que constituyen la categoría de los “ocho pueblos”, el estudio de la *Warexma* nos permite dar cuenta de que el modo de llevar a cabo una misma tradición sufre una notable transformación en Pueblo Viejo y sus inmediaciones. Ya sea que se tome como punto de partida el extremo oriente o poniente del cosmograma mayo, al aproximarnos a dicho centro ceremonial se impone un conjunto de cambios que en ciertos casos llegan a tomar la forma de auténticas inversiones. El ejemplo más claro se muestra en el diseño de las máscaras de los fariseos o judíos.<sup>7</sup> Estos objetos pueden ser clasificados

---

<sup>4</sup> Santa Cruz también es conocido como Pueblo Viejo (véase Figura 1). Sin embargo, cuando hablamos de Pueblo Viejo, aquí nos estamos refiriendo al Pueblo Viejo de Navojoa.

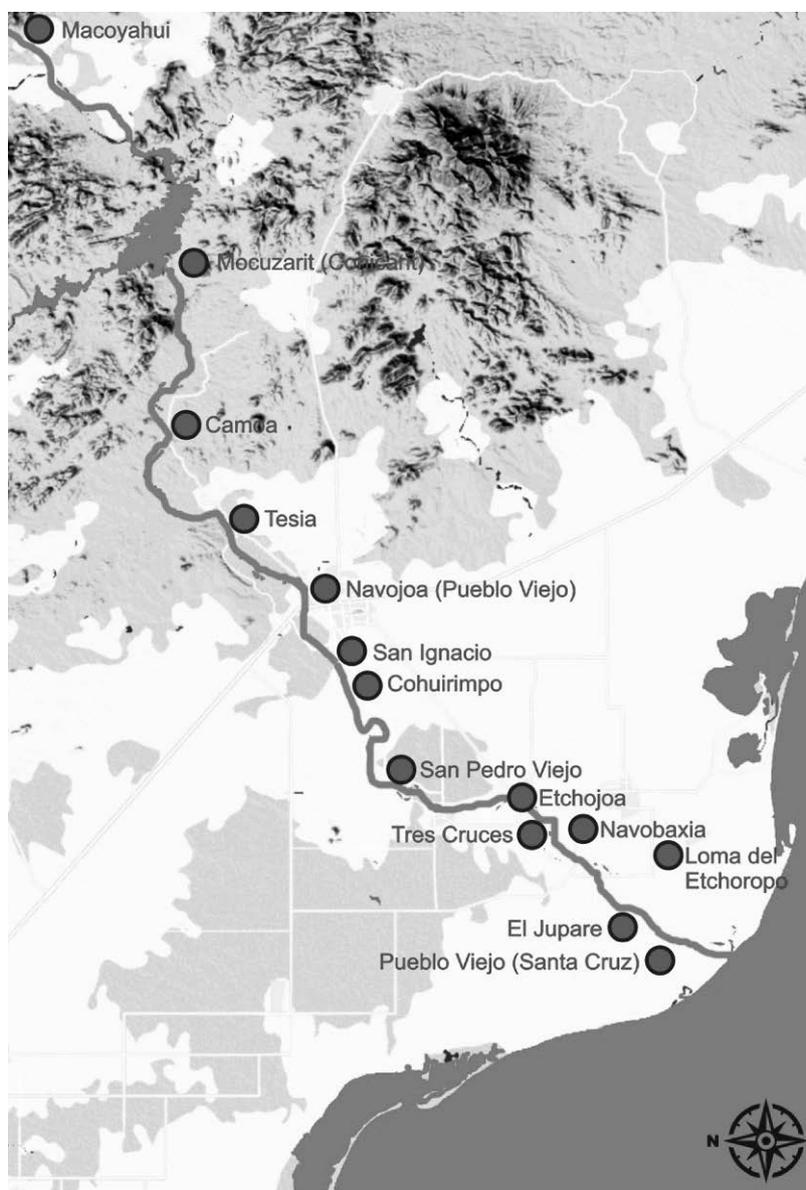
<sup>5</sup> *Warexma*, *Waresma* o *Waejma* son términos con los que mayos y yaquis de Sonora suelen referir al tiempo ritual que va desde el Miércoles de Ceniza hasta el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Con respecto a la grafía |x| empleada en *Warexma*, el sonido que representa “[...] es producido al expulsar el aire con poca fricción en la parte más posterior de la cavidad bucal al salir, por ello su nombre es consonante aspirada” (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas [INALI], 2017, p. 94). Entre los yaquis se privilegia la voz “*Waejma*”, por lo que utilizaremos esta grafía al referirnos a su respectiva expresión ritual (cfr. Buitimea et al, 2016).

<sup>6</sup> Por “actualizar” nos estamos refiriendo a volver presente un principio que de otro modo permanece tácito o en estado virtual. No se trata, por lo tanto, de un cambio cronológico, sino de la operación, en lo social, de una misma actividad lógica y clasificatoria que, no obstante, se nutre de un contenido diverso, según su actualización se dé en tal o cual momento del ciclo ritual anual.

<sup>7</sup> Los fariseos o judíos, *chapayekam* o *chapakobam* en lengua vernácula (*chapayeka* o *chapakoba* en singular) (Painter, 1986; Crumrine, 1974), constituyen un ejército ritual de demonios-animales que destacan por su aspecto enmascarado y sobrearropado, pero también por su comportamiento transgresor y bufonesco. La llegada de la *Warexma* conlleva su presencia, y su objetivo último es el de rastrear, capturar y matar a Cristo el Viernes Santo.

tendencialmente según dos modelos estilísticos. El primero de ellos lo encontramos desde Pueblo Viejo hacia el oriente. Aunque con sus respectivas variaciones locales, este estilo se caracteriza por mantener un pelaje corto, si no al ras, y por exhibir dos grandes cuernos y dos orejas que caen debajo de estos. Sus rostros suelen mostrar diseños elaborados y decorados con diversos colores y figuras simétricas o, por el contrario, ser muy rudimentarios y limitarse únicamente a enfatizar la boca y los ojos. Si bien hace falta más trabajo etnográfico sobre este punto, los dibujos más elaborados parecen tener mayor presencia en Camoa y Tesia, y debilitarse en Pueblo Viejo para desaparecer por completo entre los centros ceremoniales ubicados río abajo de este.

Figura 1. Principales pueblos del río Mayo



Fuente: elaborado por Miguel Rodríguez Mendoza.

El segundo modelo lo encontramos al poniente de Pueblo Viejo, igualmente con sus respectivas variaciones. En oposición al anterior, este modelo no presenta los grandes cuernos que aquel enfatiza y, además, tiende a mostrar un pelaje abundante. Por lo general, estas máscaras suelen ser más homogéneas en lo que a sus diseños se refiere, particularmente en los rostros que les confeccionan, lo que contrasta con la diversidad que se

observa entre los pueblos “de arriba”. Lo anterior ha derivado en expresiones de asombro en algunos de los habitantes de localidades como Santa Bárbara (ARM), quienes, al haber visto por primera vez máscaras provenientes “de abajo”, quedaron sorprendidos por la casi nula diferencia entre ellas. Dichos habitantes se referían al tipo de máscara de San Pedro Viejo-Etchojoa, el cual es predominante entre los pueblos ubicados al poniente de Navojoa (véase [Figura 2](#); nótese la transición entre Pueblo Viejo y San Ignacio).

Figura 2. Estilos de máscara en el río Mayo



Fuente: Fotografías de Diego E. Ballesteros.

Además de las características plásticas de las máscaras, los judíos de “arriba” y los de “abajo” se oponen de manera diametral por un elemento que resulta fundamental: el rosario, que tradicionalmente se elabora con cuentas de madera de citavaro (*Vallesia glabra*) y que pintan con resina de mezquite, dándoles una coloración oscura (F. Camacho, comunicación personal).<sup>8</sup> En principio, en el BRM este elemento es parte crucial del ajuar de los fariseos, pues funge como amuleto protector ante las fuerzas del caos que ellos mismos actualizan. Portándolo debajo de la máscara y sosteniendo el crucifijo con la boca, el rosario impone pautas de comportamiento que, de no respetarlas, el individuo se condena a que su alma quede vagando por el monte (cfr. Crumrine, 1974; Camacho, 2011). Por el contrario, en el ARM el rosario no solo es un elemento que se encuentra ausente, sino que su ausencia es tan prescriptiva como lo es su presencia entre los pueblos “de abajo”, y no mantener una observación rigurosa de esta prescripción puede tener consecuencias fatales. En otras palabras, mientras que en el BRM el rosario es un elemento obligado para los judíos, pues los protege de no ser afectados por las tinieblas que ellos encarnan, en el ARM sucede

<sup>8</sup> Con respecto a la cruz, “[...] el eje correspondiente al travesaño está disminuido en su parte central [...], en tanto que el eje vertical [...] está hecho con las mismas cuentas [...]; en la punta, se halla una mota de color rojo, azul u otro, llamado *sewa* (‘flor’)” (Camacho, 2017, p. 88, nota 16). Sin embargo, hoy en día este tipo de rosario está siendo desplazado por uno de manufactura comercial (F. Camacho, comunicación personal, 14 de marzo, 2022).

lo inverso; es inconcebible que los fariseos de estos pueblos porten un rosario, y cualquier contacto con uno puede traerles enfermedades, incluso la muerte, por lo que deben ser muy cuidadosos de mantenerse alejados de ellos, como de toda imagen católica.<sup>9</sup>

Encontramos extendido este tipo de prescripciones en otras acciones rituales. En Pueblo Viejo, los fariseos no pueden siquiera mencionar el nombre de Cristo, por lo que siempre lo refieren como el *Bichi*, término con el que denotan su condición de desnudez. De la misma manera, tanto en Pueblo Viejo como en Tesia está estrictamente prohibido que los judíos se arrodillen, se santigüen o recen alguna oración, ya que cualquiera de estos actos no solo afecta a quien los ejecuta, sino a todos sus compañeros. Por esta razón, tales normas deben ser vigiladas celosamente y, en dado caso, reprender a quien las infrinja. Así, en Pueblo Viejo, cualquier judío que sea sorprendido arrodillándose, sea solo para acomodar su cobija al momento de dormir, es susceptible de ser empujado al suelo de manera violenta por cualquiera de sus compañeros, pues su acción pone en riesgo al grupo. Compárese lo anterior con lo que sucede en localidades del BRM, como San Pedro Viejo, Guayparín, La Villa Tres Cruces o El Júpate, donde aparte de portar un rosario a modo de protección, los fariseos llevan a cabo todos los días dos ceremonias en las que *deben* arrodillarse, santiguarse y rezar. Una de ellas es el Alba, la cual, como su nombre lo indica, se hace antes de iniciar el día. La otra es el Ave María, que tiene lugar en la noche, antes de terminar la jornada ritual.

En síntesis, podemos decir que entre los pueblos del ARM existe una tendencia a enfatizar la condición de “diablos” propia de los fariseos, su relación con el monte y su oposición al ámbito del templo católico. Por su parte, en el BRM pareciera ocurrir lo contrario; los fariseos tienden a mantener cierta distancia de su condición de diablos-animales, algo que logran a través de los actos simbólicos aquí mencionados, en los que se despojan de su máscara y muestran su lado humano y cristiano al momento de arrodillarse y rezar. Incluso se podría afirmar que estos fariseos nunca se separan por completo de su condición humana, pues, como nos fue indicado por un cabo<sup>10</sup> de San Pedro Viejo, la razón de portar el rosario es justamente la de impedir que “se les meta el Diablo”. Tiene sentido, entonces, que la gente que vive en el BRM llegue a señalar que los judíos “de arriba” son “más diablos” o que “nunca dejan de ser demonios”.

Es importante mencionar que las diferencias –incluso las inversiones–, entre ARM y BRM también parecen presentarse al interior del grupo de fiesteros.<sup>11</sup> Por ejemplo, los actos rituales que estos desempeñan a lo largo del año<sup>12</sup> van siempre acompañados de desplazamientos circulares en torno a algún objeto sagrado: la cruz atrial, la cruz del cementerio, las cruces domésticas o los “castillos” pirotécnicos dispuestos frente al templo católico en las fiestas patronales. En estos desplazamientos, los *alawassim* siempre se dirigen en sentido contrario al resto de los fiesteros. Sin embargo, los sentidos en los que unos y otros se desplazan no son los mismos en los pueblos del ARM y los del BRM. Al menos en Pueblo Viejo y en Tesia hemos podido observar

---

<sup>9</sup> En el caso de Camoa, estas prescripciones se han vuelto cada vez más laxas, aparentemente a partir de la creciente influencia de misioneros católicos en el ritual, lo que ha derivado en la supresión de otros actos rituales característicos de este centro ceremonial. La desaparición de los tabús en torno al uso del rosario por parte de los fariseos también parece responder al debilitamiento de la organización de los *paxkomem* o fiesteros, el sistema de cargos que durante la *Warexma* funge como protector de Cristo y enemigo de los fariseos.

<sup>10</sup> En la jerarquía de los fariseos, el cargo de Pilatos es el mayor, siguiéndole en orden descendente el de capitán y el de cabo. Estos últimos no llevan máscara y se identifican por portar un sombrero tipo tejano y un machete de madera. En el BRM existen varios Pilatos, mientras que en el ARM solamente hay uno.

<sup>11</sup> Los fiesteros se dividen jerárquicamente, de mayor a menor, en *Alperes*, *Parina* y *Alawassi*. De estos, el *Alawassi* (*alawassim* en plural) es el único que hace uso de la piel de un animal (zorro o gato montés) como elemento distintivo, mismo que lo vincula con un complejo mítico en el que llega a identificarse con Jesucristo (Camacho, 2011). El *Alawassi* también destaca por ir siempre a la vanguardia de los contingentes rituales y por desplazarse en sentido contrario al del resto de los fiesteros.

<sup>12</sup> Como cofradía encargada del culto a los santos, los fiesteros se encuentran frecuentemente involucrados en actividades rituales: cabos de año, sesteos, velaciones, cualquier evento en el que se requiera la presencia de su santo tutelar.

que los *alawassim* se desplazan siempre en sentido dextrógiro, mientras que los *alperes* y los *parinas* lo hacen en levógiro. En cambio, los *alawassim* de La Villa Tres Cruces, San Pedro Viejo y El Júpare invierten el sentido de estos desplazamientos, y lo mismo hacen el resto de los fiesteros: los primeros se desplazan en sentido levógiro, mientras que los segundos lo hacen en dextrógiro (Camacho, 2011).

Sin duda, falta trabajo etnográfico para definir objetivamente si existe una inversión en este aspecto entre los pueblos del ARM y el BRM. Por lo pronto, cabe señalar que distintos interlocutores pertenecientes a ambas partes del territorio nos han confirmado la existencia de dicha inversión. En el caso particular de Pueblo Viejo, nos ha sido referido que “allá abajo, todo lo hacen al revés”.<sup>13</sup>

### **3. El tiempo en la transformación: algunas consideraciones de orden histórico**

Llegados a este punto, surge la pregunta acerca de cuáles son los factores a los que responden estas transformaciones. Claramente, la respuesta no puede ser unívoca y para acercarnos a ella no se puede prescindir del dato histórico. Recientemente, Camacho (2017) ha avanzado sobre este punto al revisar información relativa a la consolidación de las misiones en las riberas del Mayo durante los siglos XVII y XVIII, así como con respecto a la estrecha relación que existe entre las formaciones militares indígenas de los siglos XIX y XX, y los contextos rituales de los cahítas contemporáneos. Apoyándose en estos datos, el autor considera muy probable que un “reacomodo de cultos”, así como un cambio en la concepción del territorio por parte de los mayos, haya tenido lugar a partir del siglo XVIII, particularmente después de la expulsión de los jesuitas, para terminar de consolidarse a finales del XIX y principios del XX.

Siguiendo a este autor, consideramos que para lograr una mayor comprensión de la distinción entre el Alto y el Bajo río Mayo en términos etnológicos, es importante reparar en los conflictos bélicos que tuvieron lugar a finales del siglo XIX, cuando mayos y yaquis se unieron bajo el liderazgo de Cajeme con el fin de expulsar a la población no-indígena de sus territorios. En efecto, es de notar que en el periodo que va de 1875 a 1887 la actividad bélica en el río Mayo se dio siempre entre los pueblos que aquí hemos definido como el BRM. Más aún, fue justamente esta la zona que durante tales años permaneció sustraída al dominio de los no-indígenas, incluso hasta la última década del siglo XIX (Troncoso, 1905; F. Hernández, 1985; M. Hernández, 2006; Almada Bay, 2009).<sup>14</sup> Entre 1875 y 1876, los mayos provocaron “alarmas” en las poblaciones ribereñas y en 1877, bajo el mando de Felipe Valenzuela y Miguel Totoligoqui, se organizaron en el pueblo de San Pedro con el fin de atacar las inmediaciones de Navojoa (F. Hernández, 1985), “[...] punto más avanzado del Mayo que está [sujeto] a la obediencia del gobierno” (M. Hernández, 2006, p. 28.).

Tras un encuentro en Cohuirimpo entre vecinos de Navojoa y “los sublevados de los pueblos de *abajo*”, siendo superados en batalla, los mayos se vieron en la necesidad de “rendirse”. Sin embargo, “[...] continuaron las alarmas en el río, dando por resultado necesario que todas las poblaciones situadas *abajo* de Navojoa se quedaran sin habitantes de la raza blanca” (Troncoso, 1905 p. 26. *Cursivas nuestras*). En 1880, el Congreso del Estado de Sonora envió una carta al secretario de Estado y de Despacho de Guerra y Marina en la que solicitaba apoyo para sofocar la sublevación en los ríos Yaqui y Mayo. En ella se hace referencia a los pueblos de Macoyahui, Conicarit, Camoa, Tesia y Navojoa como portadores de “elementos de civilización”,

---

<sup>13</sup> Este comentario nos fue extendido por Mario Eduardo Yocupicio Valenzuela, fiestero de Pueblo Viejo, Navojoa, en 2019.

<sup>14</sup> Bien es cierto que ya desde los levantamientos de los cahítas en 1740 hubo un marcado abandono de los asentamientos agropecuarios hispanos que se habían instalado en las tierras bajas de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte (López Castillo, 2010). Un efecto similar tuvo la rebelión liderada por Juan La Bandera en 1825, dejando los campos “[...] desiertos, errantes y privados de sus propiedades los vecinos que antes las tuvieron dentro de los mismos pueblos de uno y otro río [...]” (Zúñiga, 1985, p. 98).

“sustraídos a la dominación de los salvajes” y organizados “conforme a las leyes del Estado”, en gran medida debido a su mayor cercanía a la “población de raza blanca” (citado en Troncoso, 1905, p. 70).

Lo anterior deja claro que, en el tiempo en que el estado de Sonora pedía refuerzos federales para combatir a los cahítas, en el río Mayo ya existía una división *de facto* que básicamente coincide con la que hoy en día observamos a través de la *Warexma*. Asimismo, es interesante notar que, tras la derrota de Cajeme en 1887, la subsecuente proliferación de los llamados “santos mayos” en la década de 1890 se haya concentrado nuevamente en los pueblos ubicados al poniente de Navojoa.<sup>15</sup> Una vez sofocado el movimiento mesiánico, el BRM finalmente quedó a completa disposición de los no-indígenas, cuyos intentos por apoderarse de las fértiles tierras del valle se remontan a 1674 (Spicer, 1994), pero que solo a partir de este momento pudo llevarse a cabo de manera decisiva (cfr. Aguilar Camín, 1977; Clark, 2013). Como quedó plasmado en lo que dijo Francisco Dávila en 1895:

El agricultor inteligente empieza a remplazar al sembrador rutinero. Las doradas espigas de trigo, de la cebada y el centeno, vendrán a remplazar el verde follaje de nuestras praderas, de nuestras selvas y de nuestros bosques vírgenes; naranjales vistosos, manzanos y perales ocuparán los extensos terrenos que hoy están en posesión de la gran familia del cactus [...]. (pp. 168-169)

Esta dilatación del tiempo de colonización del valle nos permite enlazar la distinción entre el ARM y el BRM con factores de más larga data. Como se refiere en la carta del Congreso del Estado de 1880, los pueblos del ARM mantuvieron un contacto más prolongado e intenso con los no-indígenas al hallarse más cercanos a los reales de minas que concentraron a los colonos blancos desde el siglo XVII (cfr. Velasco, 1850). Este diferencial en el proceso de colonización alcanzó su punto más álgido en el último cuarto del siglo XIX, sobre todo al considerar que “los mayos nunca habían estado tanto tiempo en pie de guerra ni alcanzado tan dilatado radio de acción [como el del] periodo 1875-1887 [...]”, cuando, bajo el liderazgo de Cajeme, formaron “[...] una especie de ‘Nación de los dos ríos’” (Almada Bay, 2009, p. 54).

Actualmente, el panorama es el siguiente: para los *yoremem*<sup>16</sup> del río Mayo es común la idea de que quienes habitan en los pueblos “de abajo” son “más indígenas”, mientras que los de los pueblos “de arriba” son “más *yoris*”. Más aún, los *yoremem* “de arriba” llegan a afirmar, a veces a modo de broma y a veces en serio, que los “de abajo” en realidad son yaquis o, en su defecto, mayos mezclados con yaquis. Lo último cobra bastante sentido al tomar en cuenta la intensa comunicación que tuvieron ambos pueblos en el contexto histórico que hemos referido. De hecho, Beals (2016) registró que en la primera mitad del siglo XX se comentaba que “los mayos de Cohuirimpo y más abajo estaban con Cajeme” (p. 154).

Moviéndonos a un plano más abstracto, nos encontramos ante un desdoblamiento de la categoría de los “ocho pueblos”, ya no solo entre los “de arriba” y “los de abajo”, sino también en función de una clasificación interna que distribuye a sus habitantes entre *yoremem-yoris*, por un lado, y *yoremem-puros* o *yoremem-yaquis*, por el otro. Ahora bien, hemos visto que esta distinción se relaciona, en lo diacrónico, con el proceso de colonización del valle; así como este se dio en función de las características ecológicas de la región, los intereses

---

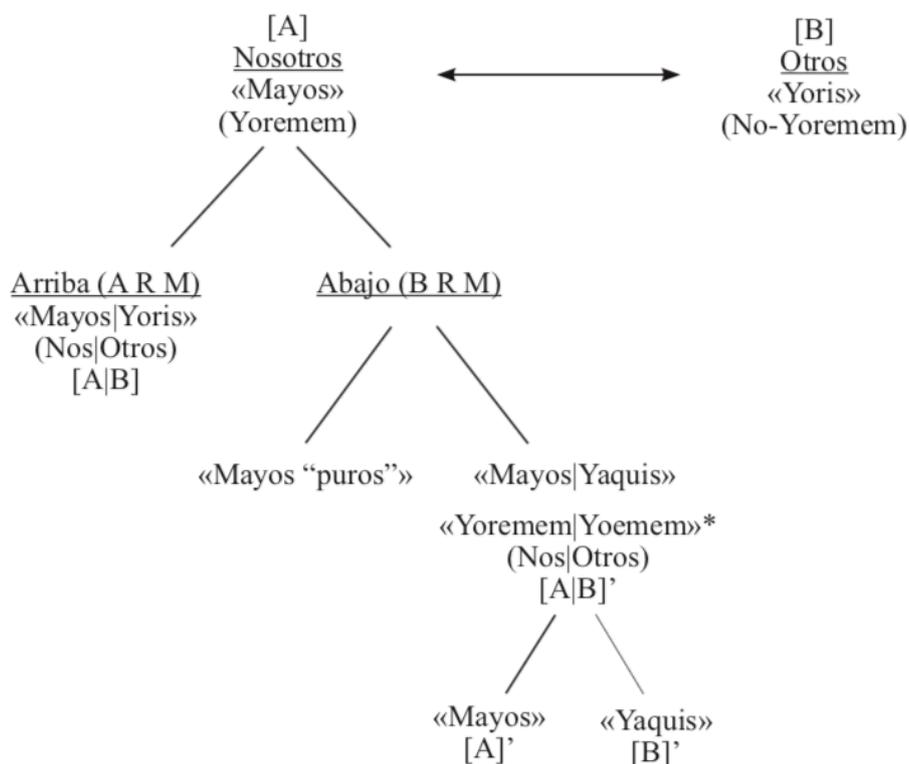
<sup>15</sup> Los movimientos de resistencia que tuvieron lugar en el río Mayo durante el periodo 1890-1892 se tornaron hacia el mesianismo con la aparición de distintos individuos, hombres y mujeres, a quienes los mayos tenían por “santos”; quienes se encontraban asentados en poblaciones muy específicas, donde realizaban sus predicaciones: San Pedro (Santa Camila), Macochín (Santa Isabel), Baburo (Santa Agustina), Cohuirimpo (San Juan y La Luz), Sapochopo (San Irineo) y Tetanchopo (San Luis). Fuera de la ribera del Mayo, en el pueblo de Cabora radicaba Teresa Urrea, la “santa de Cabora”, cuyo nombre se evocaba en los vivos proferidos por los mayos que en 1892 atacaron Navojoa y asesinaron al presidente municipal, Cipriano Rábago (Troncoso, 1905; Almada Bay, 2009).

<sup>16</sup> *Yoreme-yoeme* (*yoremem-yoemem* en plural) es el endoetnónimo empleado por mayos y yaquis, respectivamente; se opone a *yori*, término con el cual clasifican a los no-indígenas.

de los colonizadores, de los misioneros y de los mismos mayos, al igual que por las complejas relaciones entre ellos, que no estuvieron carentes de conflicto. Sin embargo, ¿cómo se vincula con el ritual de la *Warexma*? El hecho de que sean los pueblos “de arriba” quienes asuman la posición de “verdaderos demonios” en su papel de fariseos, en claro contraste con los “de abajo”, quienes dentro de su condición de “diablos” dejan ver un lado cristiano, arroja una pista una vez que tomamos en cuenta la polisemia de la palabra *yori*.

Como señaló Pérez de Ribas (1992), en el siglo XVII dicho término se empleaba para nombrar tanto a los españoles como a las “bestias fieras” (p. 20). Por su parte, Fortunato Hernández (1985) anotó que hacia finales del siglo XIX las mujeres yaquis recurrían a la figura del *yori* para causar terror en los niños. Finalmente, Spicer (1994) menciona que, para los yaquis, los *yoris* “[...] simplemente no vivían a la altura de verdaderos practicantes de la religión católica” (p. 198). Actualmente, una connotación común entre los mayos y los yaquis es la de un ente privado de capacidad comprensiva, tal como una bestia salvaje o como los fariseos mismos. Esta operación de inversión mediante la cual el “otro-invasor” es situado en el plano demoniaco y precristiano del mundo ya ha sido señalada por diversos antropólogos, tanto entre los mayos como entre los yaquis (cfr. Crumrine, 1974; Spicer, 1994; Camacho, 2011). No obstante, lo que interesa destacar aquí es el hecho de que dicha operación sea llevada a cabo en el seno mismo de la unidad identitaria. Así, los “pueblos del río Mayo” efectúan una distinción de segundo orden, alimentada y configurada por el devenir histórico, a partir de la cual el “otro” reaparece *en* el “nosotros”.

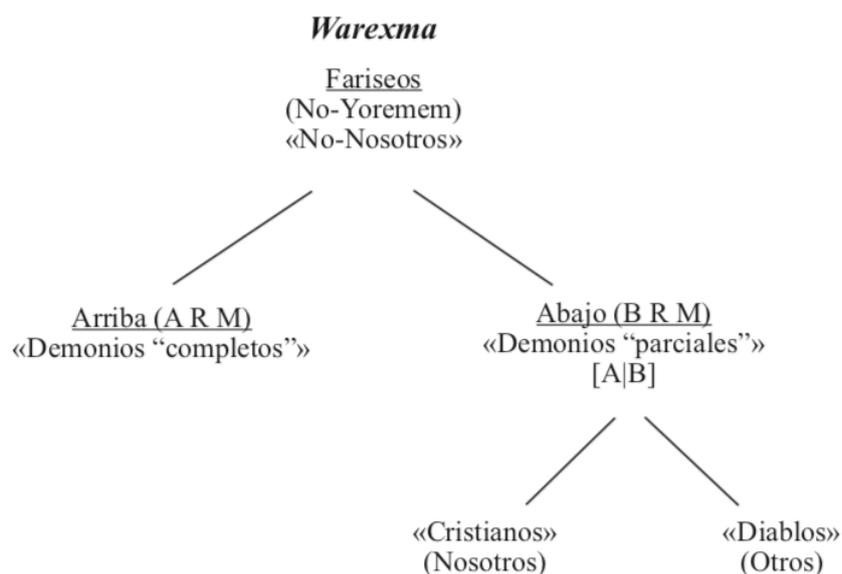
Figura 3. Relaciones de alteridad e identidad entre los pueblos del ARM y el BRM<sup>17</sup>



Fuente: elaboración propia.

<sup>17</sup> En ocasiones, la idea de ser “mayos mezclados con yaquis” (*yoremem/yoemem*) implica la idea de pureza. En otros contextos, la distinción entre unos y otros se suele enfatizar, de modo que [A|B]' implica la conjunción de un “nosotros” y los “otros”, pero unos “otros” que por sí mismos ya mantienen una oposición con la categoría *yori*: los yaquis o *yoemem*.

Figura 4. Relaciones de alteridad actualizadas en la *Warexma*



Fuente: elaboración propia.

#### 4. Bosquejo comparativo: la diferencia interna en el ritual y la cosmología yaqui

Al voltear nuestra mirada hacia el río Yaqui, encontramos que su propia categoría de “ocho pueblos” se ve afectada por el mismo principio, desdoblándola en dos mitades que mantienen entre sí relaciones asimétricas. En efecto, esta unidad identitaria no solo ha sido útil para distinguirse ante la sociedad hegemónica, sino que ella misma se divide entre yaquis “de arriba” y “de abajo” en función de factores ecológicos (Padilla y Trejo, 2009). Como señalan estas autoras, existe cierta “rivalidad” entre los yaquis “de arriba”, principalmente dedicados a la agricultura y la ganadería, y los yaquis “de abajo” o costeños, especializados en la pesca (Padilla y Trejo, 2009). Más aún, esta escisión dual se reproduce de manera sorprendentemente sistemática, y no exclusivamente a nivel regional sino también local. Durante los rituales que tienen lugar en la temporada de lluvias, la dualidad aludida cobra una importancia central, al menos entre los pueblos de Pótam, Vícam Pueblo y Tórim (cfr. Lerma, 2014).

En el caso de Vícam Pueblo, el santo patrono de esta localidad –San Juan Bautista– es un santo doble, que se manifiesta por un lado como un niño, y por el otro, como un adulto. Durante el periodo festivo que tiene lugar en torno a su onomástico, el primero es situado en el extremo poniente de la explanada central del poblado, donde lo acompañan los personajes conocidos como “Moros”, “Colorados” o “Diablos”. Mientras que la versión adulta del santo se coloca en el extremo oriente y es acompañado por el bando de los “Cristianos”, “Azules” o “Soldados”, quienes al final de la ceremonia terminan por someter a los “Moros” por medio del bautismo.<sup>18</sup> De acuerdo con habitantes de Vícam Pueblo, la pertenencia potencial a uno u otro bando se da en función del patrón de asentamiento; así, formarán parte de los moros, al menos idealmente, quienes habiten en la mitad occidental del poblado, y quienes residan en la mitad oriental serán potencialmente cristianos. Más todavía, desde el inicio del periodo festivo, moros y cristianos invitarán a participar, respectivamente, a los pueblos “de abajo” y a los “de arriba”,

<sup>18</sup> Para una descripción más detallada de esta división dual, véase Spicer (1994), Lerma (2014) y Ballesteros (2023).

reproduciendo el sistema operante a nivel regional en un plano local y llevando, a la vez, la diferencia local a nivel regional (Ballesteros, 2023).

Ya Beals (2016) había señalado que los cuatro pueblos “de abajo” se alinean con los moros, mientras que los cuatro “de arriba” lo hacen con los cristianos (p. 301). Además anotaba con sorpresa sobre la persistencia del “[...] sentimiento de que la gente de los cuatro poblados que se ubican río abajo sea más belicosa que la de los cuatro que están río arriba, percepción de origen prehispánico” (2016, p. 160). En efecto, esta diferencia le fue advertida a Pérez de Ribas (1992) en el siglo XVII con el fin de que tomara sus precauciones al incursionar entre los pueblos “de abajo”. Actualmente podemos corroborar la recurrencia de esta clasificación; sin embargo, a ella hay que agregar el hecho de que, para nuestros interlocutores “de arriba”, los pueblos “de abajo” son más *yoris*, en el sentido de que se trata de pueblos que se apegan más a la “modernidad” y se alejan de los “tiempos de Cristo”, principalmente durante el periodo de *Waejma*.

## 5. Conclusiones

Aún hace falta un trabajo minucioso para investigar las variantes de la *Waejma* en el río Yaqui; y por supuesto, el análisis de sus relaciones con los procesos de guerra y colonización. Si bien el principio dual se mantiene, la clasificación yaqui parece presentarnos la imagen invertida de lo que hemos podido dilucidar en el río Mayo: son los pueblos “de abajo” los más alejados de “lo cristiano” y, por lo tanto, los que más se asimilan a los *yoris*, los moros y los diablos.<sup>19</sup>

Para concluir, es preciso enfatizar, junto con Beals (2016) y Padilla y Trejo (2009), que la información brindada por Pérez de Ribas en el siglo XVII indica que es muy probable que nos encontremos ante un sistema de clasificación anterior a la influencia hispana. Claramente la oposición entre moros y cristianos proviene de una historia y una mitología propias de la península ibérica; sin embargo, es notoria la forma en que dichos términos han sido resemantizados en función de transformaciones históricas, reconfigurando un mundo en el que existen los “otros” y “nosotros”, pero también los “otros” en “nosotros”.

Como vimos, en el río Mayo la experiencia no parece ser muy distinta, con la excepción de que ahí no contamos con la información suficiente para afirmar la existencia del mismo sistema en el tiempo de la llegada de los europeos. Empero, los trabajos arqueológicos de Pailles (1994) han dado cuenta de diferencias culturales entre los pueblos asentados en la planicie costera y aquellos ubicados en el somonte, una diferencia ecológica que, como dieron cuenta Padilla y Trejo (2009), alimenta el desdoblamiento de la unidad entre los yaquis. Independientemente de si dicho contraste ecológico ya imponía principios de clasificación entre los antiguos habitantes del río Mayo, es manifiesto que el largo proceso de colonización dotó a estos pueblos de nuevos elementos para pensar la alteridad y, por lo tanto, transformar su identidad *a través* de ella.

Con el decisivo triunfo de la agroindustria hacia finales del siglo XIX y principios del XX, y con la eliminación del monte espinoso entre los pueblos “de abajo”, este proceso diferenciador se exacerbó dejando una marca indeleble e incrustando la modernidad de una vez por todas. Así, mientras que los yaquis expresan el mismo mensaje mediante diversos códigos –como su patrón de asentamiento local y sus fiestas patronales–, los mayos parecen privilegiar la *Warexma* como medio para pensar la barbarie de la

---

<sup>19</sup> Hay que aclarar que, para tener una imagen más completa de este complejo relacional, es necesario registrar la concepción que los pueblos “de abajo” tienen tanto de sí mismos como de los “de arriba” en los términos que aquí se plantean. De igual manera, hay que decir que, fuera de la *Warexma*, los mayos “de arriba” pueden llegar a concebir a los “de abajo” como más apegados a la brujería y a prácticas que “no son de Dios”, precisamente por ser “más *yoremes*” o por su afinidad con los yaquis. Finalmente, a lo anterior hay que sumar las relaciones diferenciales entre los hablantes de lengua cahíta y los no hablantes (Moctezuma, 2001), así como su respectiva distribución en el territorio. Debe quedar claro, pues, que lo que aquí se plantea es solo un principio de organización general mas no el único, que de ninguna manera se propone como algo estático o de contenido fijo.

modernidad ante ellos, pero también para pensarse ellos *en función* de la barbarie de la modernidad que los constituye.

## Referencias

- Aguilar Camín, H. (1977). *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI.
- Almada Bay, I. (2009). *La conexión Yocupicio. Soberanía estatal y tradición cívico-liberal en Sonora, 1913-1939*. México: El Colegio de México.
- Ballesteros, D. (2023). La doble imagen de San Juan Bautista entre los yaquis de Sonora, *Arqueología Mexicana*, 181, 65-69.
- Beals, R. (2016). *Obras. Vol. 2. Etnografía del Noroeste de México*. México: Siglo XXI/INAH/El Colegio de Sinaloa.
- Buitimea, C., et al. (2016). *Diccionario yaqui de bolsillo. Jiak noki-español/español-jiak noki*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Camacho, F. (2011). *El camino de flores. Ritual y conflicto en la Semana Santa mayo* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Camacho, F. (2017). *El sol y la serpiente. El pajko y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora* (tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Camacho, F. (2019). El río Mayo como 'campo de estudio etnológico': aproximación al tema mítico de la lucha astral y el ciclo ritual de los mayos de Sonora. En R. Padilla (coordinadora), *Misiones, historia e identidad. Un viaje histórico y antropológico por las misiones del noroeste de México, 2017* (pp. 131-164). México: FORCA Noroeste.
- Clark, E. (2013). *Agricultura comercial y grupos de poder en el valle del Mayo, Sonora (1920-1949)* (tesis doctoral). Universidad Veracruzana. Xalapa.
- Crumrine, R. (1974). *El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora (México)*. México: INI/SEP.
- Dávila, F. (1895). *Sonora histórico y descriptivo. Reseña histórica de los sucesos más importantes acaecidos en Sonora desde la llegada de los españoles hasta nuestros días y una descripción de sus terrenos de agricultura y pastoreo, su minería y cría de ganado, sus bosques, ríos, montañas y valles, sus ciudades, pueblos, clima, etc.* Nogales, Arizona: Tipografía R. Bernal.
- Decorme, G. (1941). *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767. Tomo II. Las misiones*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Gow, P. (2009). Of The Story of Lynx: Lévi-Strauss and alterity. En B. Wiseman (editor), *The Cambridge companion to Lévi-Strauss* (pp. 219-236). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Hernández, F. (1985). *La guerra del Yaqui*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Hernández, M. (2006). *Navojoa. Cronología y testimonios I. 1533-1915*. Navojoa: CONACULTA/ISC.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2017). *Yoremnokki Jióxteri Nésawria*. Norma de escritura de la lengua Yoremnokki (mayo). México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Lerma, E. (2014). *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

- López Castillo, G. (2010). *El poblamiento en tierras de indios cahitas. Transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuítas, 1591-1790*. México: Siglo XXI/El Colegio de Sinaloa.
- Moctezuma, J. (2001). *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México: Siglo XXI/El Colegio de Sinaloa.
- Padilla, R., y Trejo, Z. (2009). Los ocho pueblos como concepto. En R. Padilla (coordinadora), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora* (pp. 195-212). México: INAH.
- Pailles, R. (1994). Recientes investigaciones arqueológicas en el sur de Sonora. *Noroeste de México*, 12, 81-87.
- Painter, M. (1986). *With good heart. Yaqui beliefs and ceremonies in Pascua Village*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Pérez de Ribas, A. (1992). *Historia de los triumphos de nvestra santa fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del Nuevo Orbe*. México: Siglo XXI.
- Spicer, E. (1994). *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: UNAM.
- Troncoso, F. (1905). *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*. México: Departamento de Estado Mayor.
- Velasco, F. (1850). *Noticias estadísticas del estado de Sonora*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Zúñiga, I. (1985). *Rápida ojeada al estado de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.