

LOS “OTROS” ENTRE “NOSOTROS”: EL PROCESO DE A-NORMALIZACIÓN DE LOS YAQUIS EN EL MÉXICO PORFIRIANO (1890- 1909)

ERMANNO ABBONDANZA*

Recibido: 10 de septiembre de 2009

Aceptado: 11 de octubre de 2009

Artículo de Investigación

...Siempre habrá una tribu yaqui.
Los yaquis no son como los Mayos o los Pimas,
que se han vuelto todos Mexicanos.¹

...[Los yaquis] no poseen caracteres
que los hagan accesibles a la civilización,
y convirtiéndose en elemento permanente de retroceso,
están destinados a desaparecer.²

* Doctor del “Dipartimento di Studi Politici” de la Università degli Studi de Turín, Italia. En su tesis, “La *Sonora* Diáspora: la “Questione Yaqui” tra la fine del secolo XIX e l’inizio del XX” propuso una revisión historiográfica del conflicto entre la comunidad indígena sonorense y el Gobierno federal. Anteriormente, consiguió la licenciatura en Ciencias Políticas en la misma Universidad (2001) y el título de Maestro en Antropología en la Universidad Complutense de Madrid, España (2003). Becario Posdoctoral, CEIICH, Coordinación de Humanidades, UNAM, México. E-mail: Ermanno.abbondanza@gmail.com

¹ Cf. Hu-DeHart (1984: 1), citando Moisés (1971).

² Cf. *El Centinela*, 1 Abril 1905, “La verdad acerca de los yaquis”, Hemeroteca Nacional, Distrito Federal.

Resumen

La formación de las identidades adentro de los Estados siempre es el producto de una *geo-histórica* dialéctica política, económica, social y cultural que conlleva permanentes procesos de homogeneización de aspiraciones y perspectivas de los distintos actores que componen el tejido social, y de *a-normalización* de todos los que no se conforman a ellas. Un análisis cuando más exhaustivo, sobre las identidades nacionales, no puede entonces limitarse a profundizar en la *nosotredad* de sus habitantes, si no impone una paralela reflexión sobre su(s) *otredad(es)*.

El caso de los yaquis de Sonora, aquí presentado, bien manifiesta esta importancia. La guerra sin cuartel que el gobierno mexicano de finales del siglo XIX y principios del XX protagonizó en su contra, no fue en efecto un mero conflicto de reivindicación territorial y de autonomía, sino un privilegiado instrumento político, económico, social y cultural, por medio del cual los *mexicanos* pudieron fortalecer los sentimientos nacionales no obstante los localismos y las diferencias de intereses de las distintas regiones del país.

Así, al lado de la representación romántica de los yaquis como algo indómito y salvaje, y que se resistía fieramente al inevitable transcurso del tiempo, tomó cada vez más espacio la necesidad de *demonizarlos* para "fines superiores comunes".

Palabras clave: Yaquis, México, identidad/alteridad, *nation building*, minoría étnica.

THE "OTHERS" AMONG "US": THE "A-NORMALIZATION" PROCESS OF THE YAQUI INDIANS IN PORFIRIAN MEXICO (1890-1909)

Abstract

The formation of identities within states is always the product of a *geo-historical* political, economic, social and cultural dialectics that entails permanent processes of homogenization of aspirations and prospects of the different social actors that make up the social fabric, and of *a-normalization* of everyone who doesn't adapt to them. An exhaustive analysis on national identities can't be limited to the further study of the *we-ness* of its inhabitants, if it does not impose a parallel reflection on its *other-ness(es)*. The case of Yaqui Indians

of Sonora depicted here, emphasizes very well this importance. In fact, the merciless struggle that the Mexican government led against these natives at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, wasn't just a territorial and autonomy claim conflict, but a privileged political, economic, social and cultural instrument, by which *Mexicans* were able to strengthen national feelings in spite of localisms and difference of interests of the various regions of the country. Nonetheless, parallel to the romantic representation of the Yaqui Indians as indomitable and wild, and their fierce resistance to the inevitable course of time, the need to *demonize* them grew in the name of "common superior purposes".

Key words: Yaqui Indians, Mexico, identity/alterity, nation building, ethnic minority.

GLI "ALTRI" TRA "NOI": IL PROCESSO DI A-NORMALIZZAZIONE DEGLI YAQUIS NEL MESSICO PORFIRIANO (1890-1909)

Astratto

La formazione delle identità all'interno degli Stati è sempre il prodotto di una *geo-storica* dialettica politica, economica, sociale e culturale che comporta permanenti processi di omogeneizzazione di aspirazioni e prospettive dei diversi attori che compongono il tessuto sociale, e di *a-normalizzazione* di tutti coloro che non vi si conformano. Così, un'analisi quanto più esaustiva possibile sulle identità nazionali non può limitarsi ad approfondire il *senso del noi* dei suoi abitanti, ma impone una parallela riflessione sul loro *senso degli altri*.

Il caso degli yaquis di Sonora qui presentato, sottolinea molto bene questa importanza. La guerra senza quartiere tra loro e il governo messicano di fine secolo XIX de inizio del XX, non fu in effetti un mero conflitto di rivendicazione territoriale e di autonomia, ma un privilegiato strumento politico, economico, sociale e culturale, per mezzo del quale i *messicani* poterono rafforzare i sentimenti nazionali nonostante i localismi e le differenze di interessi delle diverse regioni del paese.

Così, a lato della rappresentazione romantica degli yaquis come qualcosa di indomito e selvaggio, e che resisteva fieramente all'inevitabile trascorso del tempo, prese ogni volta più spazio la necessità di *demonizzarli* per "fini superiori comuni".

Parole chiave: Yaquis, Messico, identità/alterità, *nation building*, minoranza étnica.

La formación de las identidades nacionales sigue siendo objeto en la actualidad de un extenso debate teórico sin resolver. Según las que podríamos definir *predisposiciones epocales*, durante el siglo XX asistimos, en efecto, a la consolidación de diferentes corrientes que otorgaron mayor énfasis ahora a los procesos económicos,³ ahora a los aspectos culturales.⁴

En las últimas décadas, en cambio, presenciamos al fortalecimiento de otra inclinación teórica, según la cual los nacionalismos serían el producto de la combinación conjunta de exigencias económicas y culturales a la vez.⁵

A pesar de las diferencias individuales entre las hipótesis, sobre un punto parecen sin embargo concordar todos, o sea la homogeneidad, mítica e imaginada, de los intereses y de las aspiraciones de sus habitantes.

Ahora bien, esa homogeneización nunca se presenta como algo estable y definitivo, sino como un proceso que continuamente es llamado a ajustarse a su *contexto*. Aún así, la continua búsqueda de cuáles son los intereses y las aspiraciones *comunes* sigue representando el principal instrumento por medio del cual diferenciar (e inventar) lo que es *conforme y propio* (léase *acorde a la imagen que la élite en el poder quiere promover*) de lo que al contrario hay que ver como *disonante y anormal*.

Por lo anterior, una reflexión sobre las identidades nacionales no puede prescindir de una paralela profundización del discurso sobre la *alteridad*, “*espejo*”, esta última, a través del cual podemos paradójicamente “*ver a eso*

³ Para Anthony Smith, por ejemplo, las naciones son etnias económicamente integradas alrededor de un sistema de trabajo con complementariedad de los roles, cuyos miembros poseen iguales derechos. Cf. Bartolomé (2001: 6-7).

⁴ Federico Chabod afirma que la idea de nación se vuelve un hecho espiritual para el hombre moderno; la nación es alma, espíritu y sólo en segundo plano materia corpórea. Cf. Chabod (1961: 25).

⁵ Entre los exponentes de este enfoque, no se pueden omitir los nombres de Ernest Gellner y Benedict Anderson. Ambos autores coinciden en considerar a la nación como un “*artefacto*”. Pero mientras el primero la analiza en términos de genuinidad/falsedad y resalta cómo por un lado fue la industrialización la que requirió una cultura que fuera más allá de la dimensión tradicional y local, y cómo por el otro fue el Estado que, para afirmarla, generalizó una cultura ya elaborada convirtiéndola en nacional –Cf. Villa de Prado (1999), y www.uaca.ac.cr/acta/2000mail/rvila.htm, citando a Gellner (1994)–, Anderson enfoca el análisis más bien en los aspectos creativos e imaginativos que acompañaron su formación. Célebre es su conceptualización de nación como “*comunidad imaginada*”: “*The nation is imagined as limited because even the largest of them, encompassing perhaps a billion living human beings, has finite, if elastic boundaries. [...] It is imagined sovereign because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. [...] It is imagined as a community, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship...*”. Cf. Anderson (1983: 16).

y contemporáneamente a nosotros mientras lo miramos" (Sen, 1991: 4, citando a Platón, *Alcibiade*).

El propósito de este artículo es entonces profundizar en una específica *técnica de anormalización*, integrando los datos existentes con otra serie de fuentes y documentos inéditos con el objetivo de proporcionar métodos y enfoques alternativos a aplicarse en la aproximación analítica de otras circunstancias geográficas y/o históricas también.

El caso elegido, en este artículo, para su análisis es el *proceso de exclusión* protagonizado por el Estado mexicano en contra de una población indígena originaria, los yaquis, entre finales de siglo XIX y principios del XX. En ese período, esta comunidad indígena vio seriamente amenazada su vida por los anhelos político-económicos y socio-culturales *nacionales*. Transformada en "*Cuestión por resolver*", fue víctima de numerosos actos de violencia por parte de los órganos del Gobierno Estatal y Federal: masacre, deportación y reducción permanente al cautiverio.

Las razones por las cuales se le escogió son principalmente dos. Por un lado, porque aunque ese proceso afectó preferentemente vida y costumbres de la región de Sonora, en el noroeste del país, es nuestra opinión de que bien represente las más generales *intenciones identitarias* del México porfiriano. Y por otro, porque esas mismas intenciones se insertan en el panorama más general de los procesos de *state-building* de la entera área latinoamericana. En México, como en otros países, la elección de quién incorporar en el tejido social de los modernos Estados nacionales y quién, al contrario, debía quedar a sus márgenes, fue tomada a luz de específicos objetivos político-económicos y determinadas aspiraciones socio-culturales, aunque la mayoría de las veces se trató de hacerla aparecer como una cuestión más genérica de *orden y progreso*.

1.

Cuando México consumó su independencia (1821), el nacionalismo se volvió rápidamente el elemento central para la *subjetivación* de los individuos al orden social –imaginado– por el recién nacido Estado-nación (Núñez, 1995: 153). Adentro del nuevo contexto, los *nacionales* seguían manteniendo su propia identidad individual, pero, a la vez, se les llamaba a madurar y fortalecer, día tras día, una identidad colectiva que les individualaría a cada uno roles, territorios, antagonistas y aliados y sería el nuevo fundamento simbólico común.

Como en la mayoría de los países, fueron principalmente los intelectuales los que tuvieron el cometido de *sugerir* a los gobernantes las acciones más convenientes para que ese fundamento se concretara en realidad. Y, como en la mayoría de los países, el principal procedimiento recomendado fue la fusión de las ideas, los sentimientos, las necesidades y las aspiraciones de *todas* las unidades sociales hacia un fin común.

Ahora bien, en el México decimonónico –caracterizado por una extraordinaria pluralidad y fragmentación social– la consolidación de la nación en el sentido de los Estados nacionales modernos no podía producirse de manera participativa desde abajo, sino impositiva desde arriba. Eran las instituciones y los gobernantes los que *sabían* cuál debía ser el proyecto ideológico *más oportuno* y las formas *aceptables* de comportamiento. Eran las instituciones y los gobernantes los que *sabían imaginar* quién merecía ser incorporado en el proyecto-nación y quién al contrario debía quedar excluido.

El etnólogo y antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (2005: 156-158) diferencia dos tipos de México. Uno, “*imaginado*”, rico y moderno, en el cual la riqueza representaba el resultado natural del trabajo individual y se expresaba con la propiedad privada. Un México en las costumbres políticas, en las modas, en los espectáculos a imagen del modelo ahora francés ahora estadounidense. Un México temeroso de la fuerza económica de su vecino, “*maravilloso animal colectivo cuyo enorme intestino parecía no recibir suficiente alimento*”.⁶ Un México forzado a marchar por el camino del progreso para que no se le atropellara.⁷

Sin embargo, había otro México también, “*profundo*”, del cual, el indígena era el más significativo representante. Un México que era negación radical y obstáculo del anterior. Un México que según la óptica de la clase gobernante había que corregir o borrar.

2.

Con mucha frecuencia los estudios relativos a los yaquis se abren de la forma siguiente:

⁶ Cf. declaración de Justo Sierra en *La Libertad*, 3 de septiembre de 1879.

⁷ Para el historiador y político Justo Sierra (1848-1912), Estados Unidos era como “*el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendía a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles...*”, cf. Zea (1968: 313), citando Sierra (1940).

“Los yaquis conforman un grupo étnico llamado *cahíta*, perteneciente a la rama sonorenses de la familia lingüística yuto-azteca, emparentados con los tarahumaras y guarijíos...”. (Padilla, 2002: 10).

Una definición atemporal como la anterior subestima, sin embargo, la importancia del contexto histórico en el que las representaciones culturales, políticas y económicas se desarrollan en las diferentes épocas.

Durante el Porfiriato (1876-1911), por ejemplo, cuando a toda expresión étnica se le temía como a una manifiesta amenaza al proyecto identitario nacional, los yaquis eran vistos como “*gente mala, acostumbrada a vivir de merodeo, robo, pillaje*”⁸ y como a quienes se les habría podido recordar sobre todo por la muerte y la destrucción esparcidas en el Estado (Villa, 1951: 400). Podía ocurrir que se les reconocieran determinadas cualidades –disposición y resistencia a los trabajos más duros, capacidad en adaptarse a las inclemencias climáticas (Robledo, p. 4-5)–, pero sólo para subrayar una vez más su naturaleza diferente e inferior, y, de consecuencia, justificar su explotación y sacrificio.

Asimismo, en el campo militar, aunque se les respetara, ya que no eran pocas las ocasiones en las que los generales encargados de las campañas en su contra confrontaban la mediocridad de los resultados bélicos alcanzados,⁹ se hacía todo lo posible para que el énfasis se pusiera más bien en la *cruzada para la civilización* a la que los *mexicanos* estaban respondiendo. Para éstos, la tenacidad en la lucha que los yaquis mantenían en contra del Gobierno no era la orgullosa expresión de su legítima defensa a la autodeterminación, sino sólo una consecuencia de su naturaleza indomable (Hrdlička, 1904: 61), un anacrónico eco de las barbaridades de un tiempo.

Para el estudioso Palemón Zavala Castro,¹⁰ la rigidez entre las dos sociedades derivaba en gran medida de la semejanza de sus identidades. Ambas, en efecto, se parecían mucho por orgullo y soberbia. Pero mientras para los yaquis, esa era expresión de las dolorosas experiencias que su comunidad había padecido a lo largo de las épocas, para los *mexicanos*, era manifestación de la frustración frente al fracaso de toda tentativa de asimilar a la comunidad indígena sonorenses a la cultura nacional.

⁸ Cf. Gámez (2004: 25), citando *El Centinela*, Hermosillo, 3 de Enero de 1902, Tomo 1, Número 58, p. 1, Fondo Reservado Hemeroteca Nacional.

⁹ “*Si no se tratara de una persona como Ud., que conoce el sistema de guerra de los indios, me causaría pena enviarle ese parte, por los resultados de que da cuenta, que si son bastantes satisfactorios en una campaña contra los yaquis, no lo serían si se tratara de otra clase de enemigo...*”. Cf. “General Luis E. Torres al General Bernardo Reyes”, Tórim, 8 de marzo de 1900, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, Distrito Federal, Fondo “Bernardo Reyes”, Carpeta 29, Legajo 5723, Documento 1.

¹⁰ Cf. Zavala (1997: 137), citando le relazioni del Tenente Colonnello dello Stato Maggiore Manuel Gil.

Para Héctor Aguilar Camín, al contrario, la difícil convivencia entre los yaquis y los colonos *blancos* de Sonora se debía a la supremacía del punto de vista de estos últimos, según los cuales todo lo que no era fe en el porvenir y esperanza en la búsqueda de un patrimonio estable, era mal, incertidumbre y crimen, y, consecuentemente, si esa convivencia se manchaba frecuentemente de violencia, ésta era más que "*justificada*" (Aguilar, 1985: 38-39).

Ambas posturas parecen razonables, pero cualquiera que fuera el origen, la imposibilidad de confrontación impulsó a los yoris¹¹ a acudir a cada pretexto, objetivo o subjetivo, real o de fantasía, para desacreditar socialmente a la comunidad indígena, hasta llegar a verdaderas paradojas.

No obstante, la experiencia empírica del periodista estadounidense John Kenneth Turner en Yucatán en la cual demostrara, por ejemplo, cómo fueron los hacendados *criollos* en obligar al adulterio a las mujeres yaquis deportadas, y en imponerles nuevas bodas con asiáticos para asegurarse ulteriores y productivas generaciones de esclavos (2005: 43-44), en el México "*imaginario*" de los *criollos*, eran los yaquis en mancharse de prácticas ultrajantes, como la del "*tutile gamuchi*", el intercambio de mujeres (González, 1976: 73). Una acusación, ésta, sin fundamento. Aunque durante el Porfiriato los yaquis no podían hacer referencia a agrupaciones compactas, sino sólo a una población dispersa a causa de las vicisitudes bélicas, la estudiosa Jane Holden Kelly nota cómo la *familia* siguió sin embargo manteniéndose el agrupamiento básico de la identidad y cómo tal disgregación fue contrastada por el fortalecimiento de otro tipo de relación, la del parentesco ritual. Por medio de este vínculo, los niños aprendían costumbres, prácticas, lengua e interiorizaban los valores, primero, sobre todos el de la libertad, mientras los adultos podían seguir sintiéndose parte de un único grupo en cohesión.¹² El parentesco ritual –o compadrazgo– era quizás lo que más de otra cosa en esos tiempos duros podía contribuir en reforzar interiormente al grupo y en ampliar su base social.

Con ese objetivo, la instauración de estas sólidas relaciones formales, respondió a rígidos criterios de selección: padrinos externos al círculo familiar, personas que ya estuvieran vinculadas a otras familias por relaciones de compadrazgos, un padrino diferente para cada ritual (Holden, 1978: 72-79). Gracias a estos enlaces, los nuevos *parientes* se volvían así en ulteriores e importantes puntos de referencia, a quienes se podía acudir para cada necesidad, incluso económica. Para los yoris, que soñaban con una próspera sociedad de derecho, capitalista, individualista y basada en la igualdad

¹¹ Término yaqui para definir a los "no-yaquis".

¹² "*Todos los yaquis somos parientes. Si supiéramos suficiente sobre nuestros padres y sus padres, sabríamos que todos somos parientes...*". Cf. Holden (1978: 17, 53-54).

jurídica de todos, esto era inaceptable y no perdían ocasión para subrayar de cómo “*seguramente*” detrás de la “*máxima comunista –lo mío es tuyo y lo tuyo es mío–*” sólo se escondieran finalidades criminales que contribuían “*al sostenimiento de sus prolongadísimas campañas*” (Balbás, 1993: 21).

Otros dos, de los aspectos *culturales* más debatidos, interrelacionados entre sí, fueron el de la educación y el de la lengua. Esto porque de los yaquis no se podía no quedar impresionados por la similitud de sus dotes intelectivas con el “*blanco*” (Turner, 2005: 43). Pero esta característica podía perjudicar seriamente, las bases para una “*cultura y un idioma común*” y desequilibrar el balance de asimetría –cultura dominante/cultura dominada– que en cambio se quería mantener entre las dos sociedades, y obligaba al Gobierno a una enérgica intervención.

Hoy en día el tema de la lengua yaqui, como factor de identidad, anima un notable debate sin resolver en las reflexiones de los estudiosos. Hay quien, como Edward Spicer, le reserva un papel de primer plano en la definición étnica del grupo, pero hay también quien, como McGuire, coloca la lengua sobre un plano secundario: la genealogía y el sentido de pertenencia yaqui son atribuciones mucho más importantes de los que la manera de vestir, el conocimiento de las tradiciones, la subdivisión de las experiencias históricas, la participación ritual, la política y el uso de la lengua podrían ser, cuya ausencia o variación –sostiene McGuire– no incidiría por lo tanto en el *ser yaqui* (Moctezuma, 1999: 46-47).

En el México decimonónico, en cambio, todos los intelectuales convenían en considerar la lengua como una amenaza a los proyectos de homogeneización social y como una forma de resistencia a debelar.

Pero aunque ya a partir de 1855, es posible tener noticias de la difusión de panfletos que recomendaban por ejemplo la prohibición de las lenguas indígenas para obligar a las distintas comunidades a asimilarse (Núñez, 1995: 172), no fue sino hasta la consolidación del Porfiriato que los proyectos educativos gubernamentales se tradujeron en una verdadera “*tarea civilizadora*”. Era en efecto difusa convicción que “*la educación*” suavizara las “*más fuertes inclinaciones*”, y fuera capaz de inculcar “*la idea del deber*” y afianzar los “*derechos*” (Nicoli, 1993: 93). “*Quizás*” –proseguía otro autor– no se habría podido “*regenerar... a la presente generación, ya muy viciada y acostumbrada al libertinaje y a la guerra*”, pero “*sí seguramente a las generaciones venideras*”. De ese modo, “*muchas escuelas para los niños yaquis salvarían a la raza y honrarían a México*” (Balbás, 1993: 63).

Aún en el período revolucionario sucesivo al régimen de Porfirio Díaz, la educación siguió conservando un papel central en las políticas sociales nacionales, aunque ya no se le viera como a un mero instrumento de aculturación y homogeneización, sino como a una herramienta por medio de la cual alcanzar definitivamente la libertad y adquirir una idea clara de las obligaciones y los derechos como ciudadanos (Bolio, 1967: 158).

Aclarada la importancia de impartir una adecuada educación, quedaba, sin embargo, por resolver quién debía ocuparse de la instrucción.

A excepción de un único intento *civil*,¹³ la principal institución que recibió el cometido y en la que, paralelamente, se encomendó toda esperanza de triunfo, fue la Iglesia (Robledo, p. 51-60). Gracias a la abnegación de sus maestros, se esperaba que podría vencerse *"al más terrible de los enemigos de la humanidad, la ignorancia del salvaje"* y *"lo mismo que los indios yaquis, los rebeldes del Maya, que"* merodeaban *"en el interior de la península de Yucatán"*, podrían ser *"sometidos al sabroso yugo de la civilización, no quedando entonces en ningún punto de la República la menor sombra que"* opacara *"la luz radiante de la paz"*.¹⁴

Pero el interés de la Iglesia para la instrucción de los yaquis iba más allá de la posibilidad de *"reformular a la raza"* y *"formarla firme para la fe y útil para la Patria"*.¹⁵ Tras su *apostolado altruístico*, se escondían, en efecto, sobre todo la intención de reapoderarse de un papel de primer plano perdido en el proceso de laicización de la Reforma de 1857 y la ambición de tomar parte al *"banquete de las ventajas"*.¹⁶

Así, otro debate cultural que fue adquiriendo cada vez más relevancia fue la religiosidad de los yaquis. Por un lado era general convicción de que

¹³ Cf. *La Constitución*, Octubre 9 de 1891.

¹⁴ Cf. *La Convención Radical Obrera*, 12 marzo 1899, "Los misioneros de la civilización", Hemeroteca Nacional, Distrito Federal.

¹⁵ *"El empeño que tomamos en lo material, hace que tomemos con mayor empeño lo espiritual. - la educación en instrucción cristiana es la que especialmente nos preocupa más, ya que el desbordamiento de la inmoralidad no reconoce, por causa más que la ignorancia que reina en materia de Religión, mas como este grave mal sólo lo puede curar la Religión, no queremos nosotros para la consecución de nuestro fin, descuidar un medio el más poderoso cual es el de la instrucción y educación de la niñez. - A este fin hemos procurado también dar principio a construir algunos localitos aunque sean de carrizos, para fundar unas escuelas y dar en ellas a los niños educación e instrucción civil y religiosa, formándoles de un modo especial su corazón según la doctrina celestial de nuestro Divino Salvador..."* (Padre Florentino, 28 de enero de 1898). Cf. Robledo (p. 42).

¹⁶ *"Esta región era en 1896 una región de gran pujanza en la economía no obstante la guerra que en ella hacían los yaquis, la naturaleza la dotó de muchos minerales, de ricos bosques y terrenos feraz bañado por caudalosos ríos.- En lo material dice el Padre Fernando a Nuestro padre, se ve en toda esta región un gran empuje, pues hay abundancia de producciones de minas y agricultura, y el comercio es floreciente: pero en lo moral está perdidísimo y no puede ser menos en una diócesis que siendo tan extensa en territorio y con tantos pueblos apenas haya diez y siete Sacerdotes y algunos de ellos muy ancianos. El corazón se desgarró padre mío, a contemplar el estado de esto, y a mí entender se necesita una misión en cada pueblo para levantar un poco el espíritu religioso tan caído..."*. Cf. Robledo (p. 12).

los “temastianos”, es decir los indios “encargados de los templos y del culto”, contribuyeran a mantener alto “el odio al yori”, no permitieran “en sus pobres templos a los sacerdotes”, predicaran “a los indios en sus ceremonias religiosas, siempre contra el blanco”, y creyeran y los hicieran creer “que no [necesitaban] de dichos sacerdotes, a quienes [veían] como a enemigo puesto que [eran] yoris” (Troncoso, 1903: 121-122). Por otra parte, a decir de los misioneros, la religiosidad yaqui se distinguía sobre todo por sus “prácticas grotescas”, debido a la “dureza” de los indígenas y al “gran espacio de tiempo que” éstos habían “estado sin Sacerdote” (Robledo, p. 5 y 12; Enríquez, 2003: 83-84).

Se trataba sin embargo de juicios genéricos, que no querían ir más allá de la superficie que la apariencia enseñaba (de Lameiras, 1973: 49), y cuya única finalidad era la de buscar nuevas argumentaciones para justificar el *proceso de a-normalización* obrado por el Gobierno.

En este sentido, un buen ejemplo es el de la “Pascola”, danza típica de los grupos indígenas del noroeste del país. Para los *buenos cristianos mexicanos*, ésta sólo representaba una ocasión para comer y beber “hasta quedar todo el pueblo completamente harto y rendido de borrachera y de cansancio” (Balbás, 1993: 21); para los yaquis, al contrario, contribuía como las demás ceremonias, en marcar los cíclicos momentos temporales y espaciales de la temporada seca y la de las lluvias, y garantizar al grupo continuidad y persistencia física.

Cada festividad conjugaba las creencias y prácticas nativas con las católicas evitando todo tipo de contradicción o preferencias,¹⁷ pero, sobre todo, constituía la mejor oportunidad para reafirmar la cohesión y la identidad del pueblo. Así, la música y las danzas no eran sólo la imagen más evidente de la circunstancia religiosa, sino una verdadera representación de la memoria histórica común, así como se transmitía oralmente desde hace generaciones a través de los mitos y los cuentos. A su vez, éstos, perdida su función de mero entretenimiento, se volvían dinámicos¹⁸ espejos del devenir histórico y cultural de la comunidad, enfrentando temas dolorosos, como las violencias y las guerras sufridas¹⁹, y heroicos, como las reivindicaciones de los derechos propugnadas. La presencia de numerosas referencias cristianas induce a pensar que las creencias mitológicas a la base de las reivindicaciones yaqui se

¹⁷ La Virgen e *Itom Aye* (nuestra Madre), Jesús Cristo e *Itom Achai* (nuestro Padre), la Virgen de Guadalupe, San José, la Santísima Trinidad y los Patronos de cada pueblo. Cf. Olavarría (1995: 19).

¹⁸ Como releva el estudioso Manuel Carlos Silva Encinas, los hechos históricos daban fundamento al mito, pero, recíprocamente, el mito explicaba los hechos históricos. Cf. Silva (2001: 213-214).

¹⁹ Sobre las violencias, ya en 1898, los periódicos locales reportaban la noticia según la cual “*The legends of the Yaqui Tribe*” estaban “*full of cruelties practiced upon their race, because they were suspected of keeping secret rich mines of precious metals*”. Cf. *The Two Republics*, 6 de mayo de 1898, “The Yaquis of Mexico. A warlike Tribe eager to fight against Spain. A long record of Spanish cruelties for which their warriors want vengeance”, Hemeroteca Nacional, Distrito Federal.

hayan primariamente formado durante la época de los jesuitas, pero no cabe duda de que fueran los acontecimientos históricos siguientes en plasmar más forma y dureza.²⁰

El juicio superficial y apresuradamente crítico de Manuel Balbás citado anteriormente, no era un caso aislado, sino socialmente compartido y que aún hoy en día es posible escuchar difusamente.

Pero aunque la Pascola fuera efectivamente, un baile en donde los participantes podían acabar borrachos, era sobre todo una manifestación de la identidad étnica de la comunidad. Como pude observar en primera persona durante una estancia en los Pueblos yaquis, sus principales componentes –la música, el texto y la representación– se condensan para dar vida a un momento de entretenimiento y reflexión, sagrado y profano a la vez, y al cual a todos –ejecutores del baile y público– se les invita a participar. Igual de importante es el momento en el que se desarrolla este ritual, en el Sábado de Gloria, al final de la Cuaresma, como celebración de la expiación de los pecados y del renacimiento. Pero sobre todo, la Pascola es significativa porque la buena o mala ejecución por parte de los danzantes constituye objeto de reflexión por parte de toda la comunidad, ayudando a la reafirmación identitaria del grupo. Así no hay una escena de actores dejados a sí mismos y una platea de inermes espectadores, separados entre sí, sino un único conjunto, en donde la aprobación y/o desaprobación de las personas que hayan acudido mantiene constantemente viva la atención y la participación de todos.

1. "Antes que hubiera yoris"

Hacíamos fiestas mejores que ahora
Mataban montaraces animales
Cocíanse raíces, frutas vegetales
Todo muy listo a la hora.

En movimiento la cocina
Hirviendo péchitas de mezquites
Varias ollas cociendo quelites
Nada de trigo y de harina.
Cenaban los músicos y pascolas
Y también el venado bullicioso
El gentío por ver ansioso
Se empujaba como las olas.

²⁰ Edward Spicer refiere, por ejemplo, de un mito que se desarrolló a finales de siglo XIX, según el cual todos los mexicanos estaban hechos con la basura que Dios había barrido, y que el primer mexicano salió de esa pila de desechos, agitando los brazos y amenazando a todo el mundo. Cf. Spicer (1994: 197).

Charlaban, reían, sigue el mitote
Un yoreme rinde su amor
Sentado canta, toca su tambor
Tres indios bailan el coyote.

Muy aparte los matachines
Enflorados causan tal alegría
Ejecutan la danza con maestría
Al compás de los violines.

Cada grupo en su destino
Honraban así su religión
Cumpliendo con gran devoción
No usaban entonces el vino.

Antes que el gran Tetabiate
Antes que Chemali Cajeme
En el cerro del Ouiteme
Libróse duro combate.

Hubo combate macizo
Promovido por gachupines
Sin conseguir pronto sus fines
Por la flecha de carrizo.

Que mandaban mis yaquis certeros
Respondiendo al rugir de cañones
Que traían aquellos bribones
Invasores y crueles extranjeros.

Al Otancagui le hacemos reverencia
Todos los yaquis como yo
Porque allí se peleó
Día y noche con preferencia.

A todos esos que vinieron
Se les dio su merecido
Más de alguno quedó herido
Y todos los más se murieron.

Al paso que el canal avanza
Queda a los lados la tierra esparcida

Claro se ve que hay nueva vida
O al menos mejor esperanza.

Y todo veo con esmero
Hasta los mismos zahuaros
Ahora se me hacen más raros
Todos tienen agujero.

Donde viven los pericos
Los pájaros suben y bajan
O es que también trabajan
O son animales ricos.

Todo es aquí alegría
Cumpliendo nuestros deberes
Lo mismo lo hacen las mujeres
Cocinando todo el día.

Aquí en el zahuaral
Puro trabajo y honradez,
No hay aquí un burgués
Sólo un hermoso canal.

Canal de Bataconcica
¡Ay! Qué lindo que vas
¿Hasta cuándo regresarás?
Esto nadie se lo explica.

En esta región tan rica
Donde los hombres te ven
Desde Bataconcica
Hasta el pueblo de Belem.

Rahúm, Guírivis, Belem
Ahora están abandonados
Antes estaban poblados,
Como los otros también.
Ahora se ven boscosos
La causa fueron las guerras
Son codiciadas mis tierras
Por tantos envidiosos.
(Fábila, 1940: 219-222).

Estructuralmente, esta Pascola puede subdividirse en tres partes bien definidas. En la primera, se hace referencia a la cotidianidad característica antes de la llegada de los *“viles invasores”*. A ella sigue una segunda parte, más corta, en la que se describe la resistencia que los yaquis opusieron a los enemigos. Una resistencia valiosa, pero vana. Finalmente, en la tercera y última, se invita a la reflexión sobre los cambios aportados por los nuevos llegados.

Sin embargo, es a nivel de contenido que esta Pascola ofrece sus mejores contribuciones, representando un precioso ejemplo de la vida cotidiana de la comunidad, observado desde el interior, a través de los ojos de los mismos indígenas. Muchos temas, para así decir, *sociales*, se enfrentan en el texto, expresión –y es esto un aspecto que no debe en absoluto subestimarse– de quien canta y de quienes escuchan a la vez.

En la parte conclusiva de la primera fracción, la atmósfera armoniosa que había dominado las primeras estrofas, se rompe irremediablemente y deja el lugar a una tajante alusión que asombra por su sencillez y profundidad a la vez. Ésta se refiere a la religiosidad yaqui y se alza con severidad en su defensa: *“honraban así su religión/cumpliendo con gran devoción...”*. Es un verso importante, porque evidencia cómo los indígenas tomaran en serio su propia devoción, mientras que no era más que un pretexto crítico para los yoris.

La peculiaridad de la parte central reside, al contrario, en el hecho de ser una orgullosa y sintética oda a la resistencia de la comunidad frente al enemigo.

Guerra impar (flechas contra cañones), conducida no obstante con intrépido patriotismo.

Guerra vana.

Finalmente, la parte conclusiva, quizás la más interesante y compleja, representa una de las más exhaustivas reacciones hacia la sociedad del bienestar que se quería imponer, tomadas por el inédito punto de vista de la parte afectada, y presentadas con displicente ironía y sarcasmo. Nada y nadie queda afuera. El comienzo –*“claro se ve que hay nueva vida/o al menos mejor esperanza...”*– es una hoja afilada en contra de los abusos de los intrusos. Los preceptos modernizadores mexicanos –trabajo y dinero– están en el centro de las invectivas de los indígenas. Es un himno que prefiere el sarcasmo –*“donde viven los pericos/los pájaros suben y bajan/o es que también trabajan/o son animales ricos [...] no hay aquí un burgués/sólo un hermoso canal...”*– pero que no obstante no consigue esconder su propia rabiosa tristeza: *“Rahúm, Guírivis, Belem/ahora están abandonados/antes estaban poblados,/como los otros también...”*.

La ironía, con la que los yaquis se burlaban de los yoris, asume aún más relevancia si es comparada con la siguiente descripción. El extracto parece poseer el mismo tono sarcástico, pero es sólo una impresión. Se trata en efecto de una fotografía del México imaginado, *tomada* por el General Luis Emeterio Torres y *desenrollada* por el historiador Fortunato Hernández, que pone en resalto, en toda su acritud, la distancia que había entre los dos mundos:

Cuando veía yo, al caer de la tarde, una casita rústica con su cortina de plantas trepadoras, sacos de trigo o maíz en su sitio, rumiando los bueyes en el establo, trepando las gallinas a sus dormitorios, balando las cabras junto al paciente y trabajador pollino. Cuando la esposa preparaba la comida de su hombre, próximo a llegar del campo y las muchachas regaban las flores, no podía menos de exclamar satisfecho: ¡Vaya, esta familia para siempre ha quedado conquistada! (1993: 118).

3.

Para los *mexicanos* de finales de siglo XIX, sin embargo, la conducta a-nacional de la comunidad indígena justificaba o bien obligaba *moralmente* al Gobierno a una intervención no sólo a nivel cultural, sino también, y sobre todo, política, con el fin de conducir a esos "*desafortunados*" hacia la recta vía de la civilización.

Ya a partir de la proclamación de la Independencia, se propuso la asimilación política de todos los pueblos de México. El naturalista y explorador alemán, el barón Alexander von Humboldt, por ejemplo, subrayaba "*cuán expuesto*" resultaría "*dejar a los indios formar un status in statu perpetuando su separación, la rusticidad de las costumbres, su miseria, y por consiguiente los motivos de su odio contra las otras castas*" (Nicoli, 1993: 94-95). Pero las luchas intestinas por el poder entre las distintas facciones no dieron continuidad ni solidez a la acción política mexicana inicial. Así, los yaquis y las demás comunidades indígenas pudieron mantenerse independientes por mucho tiempo.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, tomó cada vez más concreción la idea de romper con sus autonomías políticas e intervenir con mano firme para corregir la aproximada gestión política del pasado, que había permitido a los yaquis y a los vecinos mayos, entre otras cosas, de "*llegar hasta nosotros como dos grupos raciales federados, en pleno florecimiento racial y en condiciones sociales que no sólo habían desarrollado en ellos el principio de una organización propia y efectiva, sino [...] el sentimiento bien definido de una positiva y verdadera nacionalidad*" (Molina, 1985: 353).

Una “nacionalidad” –precisaban otros– absolutamente anómala, que no se rehacía ni a los principios generales de la civilización ni a los particulares de las instituciones mexicanas.

No obstante, las acorazonadas apelaciones de los militares involucrados en las campañas²¹ y las sugerencias de algunos intelectuales de enderezar la reducción al orden de los yaquis conciliando “*los intereses y las aptitudes naturales de aquellos indios con el respeto a la ley y con la obediencia a las legítimas autoridades del país*” (Nicoli, 1993: 89), los horrores de la guerra generalmente prevalecieron sobre cualquier tentativa pacífica.

Los proscenios históricos del debate político sobre los yaquis merecerían quizás mayores profundizaciones y, de acuerdo con las reflexiones del estudioso Palemón Zavala Castro, requerirían mayor prudencia acerca de la objetividad de los testimonios mismos (1997: 11-16), en primer lugar, porque ningún yaqui sistematizó jamás los relatos de las guerras, mientras quienes escribieron siempre resultaron ser *observadores* –mexicanos– fieles al régimen.

Es el caso, por ejemplo, del doctor Fortunato Hernández, muy cercano al mismo Porfirio Díaz, cuya brillante descripción de los indígenas –“*estaban vencidos, enteramente vencidos e impotentes; pero no humillados ni abatidos. Un bandido puede estar dispuesto a jugarse la vida en un momento dado; pero solamente los grandes idealistas aceptan la miseria, y hasta la inanición, antes que renunciar a sus principios*” (Dabdoub, 1964: 136-37)– hay que leerla como nostálgica laude de un pueblo valiente y audaz, pero vencido por los justos valores.

O *Las Guerras con las tribus yaqui y mayo* del Coronel Francisco P. Troncoso, así como *México y sus progresos*, obra menor de Federico García Alva, y la poco sucesiva al régimen de Díaz, *Recuerdo del Yaqui* de Manuel Balbás: todas justificaban la acción del Gobierno, porque los yaquis –se subrayaba– “*sólo esperaban una nueva oportunidad para volverse a sublevar, como sucederá siempre, pues mientras exista un indio yaqui, habrá un enemigo del gobierno, quienquiera que sea la persona que lo represente*” (Balbás, 1993: 20).

Así, interpretada, la guerra que los yoris conducían en contra de los yaquis aparecía no sólo legítima, porque ejercida al amparo del derecho de someter a la ley a todos los habitantes y en garantía de los justos valores, sino hasta necesaria e inevitable, en defensa de las instituciones y la Nación. En este

²¹ “*Abandonad, pues, esa vida errante á que os habéis entregado. En ella no encontrareis más que estériles sacrificios. Aquí, entre nosotros, formando parte de una grande familia mexicana, está vuestro porvenir y el de vuestros hijos. Vuestro valor, ese valor heroico del que habéis dado tantas pruebas en la pasada lucha, soy el primero en reconocerlo y admirarlo: pero lo empleáis mal, muy mal, porque lo empleáis contra nosotros que somos vuestros hermanos...*” (General Marcos Carrillo, 1891). Cf. Padilla (2002: 9).

sentido, de particular interés es por ejemplo la justificación a la campaña militar que *La Patria*, un periódico de la época, hizo a principios de 1900. El pretexto periodístico del artículo fue una crítica al “*periodismo yanquee*”, responsable de pintar erróneamente “*a la tribu insurrecta como a un país encadenado y esclavo*”, excitando de esa forma a sus propios ciudadanos en contra de “*un territorio pacífico*”, que no tenía “*más bandera que el trabajo*”, y “*lastimando la soberanía del país que*”, al contrario, estaba ofreciendo a muchos estadounidenses tan “*franca hospitalidad*”. Según el rotativo mexicano, los yaquis sólo formaban “*una tribu semi-bárbara de número insignificante*”. Así que no se estaba tratando “*de hundir en las gemonías de la esclavitud a un pueblo apto para la vida propia*”, ni de “*la lucha del opresor que intenta sofocar un noble anhelo de libertad*”, sino de “*simple y sencillamente someter al orden a una cuadrilla*” que estaba perturbando e impidiendo “*con su actitud altanera el paso a la civilización, oponiéndose con obstinadas e irracionales negativas al avance triunfal del progreso*”.²²

Por otra parte, no obstante la difusa creencia de que la rebelión indígena obedeciera por lo general al instinto secular de odio hacia la raza civilizada y de amor para la total emancipación, según José Patricio Nicoli, el motivo principal e inmediato de la revuelta del último cuarto del siglo XIX residía en la exasperación de una gran proporción de yaquis hacia el despotismo y los abusos de... su propio gobernante Cajeme. “*El despotismo*” –subrayaba el historiador– podía “*soportarse algún tiempo, pero no siempre. Tal vez por eso exclamaba Tácito: ‘Dictadura ad tempus sumebatur’*. Viéndose agobiados algunos indios prominentes de la tribu yaqui por la tiránica administración de Cajeme, urdieron en silencio una conspiración para darle un golpe de mano y concluir en una noche con el poderío del cacique”. Afortunadamente –insistía Nicoli– “*la prensa oficial de Sonora*” estaba teniendo “*la sinceridad bastante para no ocultar la verdad de los hechos*” y “*la lealtad de su Gobierno*” estaba yendo “*hasta el extremo de no suprimir un solo detalle de los acontecimientos*” (1993: 86-87).

Pero aunque se interpretaran los hechos de tal manera y se atribuyera por lo tanto el origen de los desórdenes a un problema estrictamente interno a la comunidad, la conveniencia de la intervención bélica no se discutía y sólo encontraba una diferente justificación, acabar con su *mal gobierno*.

Al parecer, la organización política yaqui se presentaba en realidad bien estructurada y no parecía padecer de contradicciones evidentes. Los principios básicos sobre los cuales se fundamentaba, eran la autonomía, la igualdad y la responsabilidad individual. Las principales estructuras eran la jurídico-política (gobernadores, alcaldes, capitanes y comandantes) y la religiosa (“*temastianes*”), fuertemente interrelacionadas entre sí. En caso de cuestiones que perjudicaran los intereses económicos, políticos, sociales o culturales de

²² Cf. *La Patria*, 24 de febrero de 1900, “Maquiavelismo Yanqui”, Hemeroteca Nacional, Distrito Federal.

los Ocho Pueblos, se incoaba una reunión en la que participaban todas las autoridades y el ejército.

Durante el Porfiriato, la organización política cambió: la estructura militar invadió cada vez más el sistema de gobierno de los Pueblos, hasta convertirse en el principal baluarte de la autonomía. Sin embargo, quedó siempre interdependiente con la esfera religiosa. Nació así una nueva y más cohesionada estructura social, en la cual cada “yo(r)eme”²³ participaba de la defensa de los valores de la comunidad.

Pero desde la perspectiva yori, era justo de esta nueva manera de entender a la sociedad que surgía uno de “los elementos” que más debía despertar preocupación: la mujer. Según Francisco P. Troncoso, en efecto, “desde que el niño” podía “comprender a la madre”, ésta lo amenazaba diciéndole: “te come el yori”. Una vez crecido, la mujer le decía y repetía “sin cesar que los yoris” habían “matado al padre, al abuelo, a los parientes, y se” habían “comido a sus hermanitos”. Además, las mujeres yaquis acompañaban frecuentemente a los hombres en la guerra; sufrían con ellos toda especie de fatigas y de privaciones y los excitaban para el combate. “El odio de la mujer yaqui al yori” era “sin comparación” –concluía Troncoso– “mayor que el del hombre, y más en las ancianas” (1903: 121-122).

En efecto, aún hoy en día, la mujer yaqui sigue jugando un papel muy activo en la vida política de la comunidad (Vargas, 1978: 7), pero, para los yoris de entonces, esa participación no era cierto un índice de progreso, sino sólo una ulterior prueba de incivilidad.

Asimismo, al centro de numerosas críticas estuvieron los dos personajes-símbolos de la resistencia, es decir los cabecillas Cajeme y Tetabiate.

Las reformas introducidas por el primero fueron numerosas –reorganización del entero sistema político, reinstauración del papel de las asambleas populares, organización *ex novo* de las finanzas–, pero como el mismo General Bernardo Reyes, futuro Secretario de Guerra y Marina del gobierno-Díaz, puntualizó en una ocasión, “el verdadero valor de este cacique” era “poco, pues los constantes abusos que” cometía habían “acabado con su prestigio, y sus graves enfermedades con su actividad” (Dabdoub, 1964: 121).

Cuando el 25 de abril de 1887 Cajeme fue ajusticiado en el pueblo de Las Crucis, cerca de Cócorit, un sacrificio, éste, definido por el entonces Gobernador de Sonora Ramón Corral como “muy doloroso, pero necesario”, ya

²³ Término yaqui para autodefinirse. Literalmente, “yo(r)eme” significa “individuo”.

que daría "por resultado el afianzamiento de la paz en los ríos, base y principio de un período de civilización para las tribus" (Corral, 1981: 184), el Gobierno mexicano redujo el número del destacamento del Valle del Yaqui. Sin embargo, poco después, las hostilidades recomenzaron, a causa del nuevo Capitán yaqui, Juan Maldonado Tetabiate.

Personificación misma de la resistencia de la comunidad de finales de siglo XIX, éste adquirió gran prestigio entre los rebeldes, gracias a su valor temerario y su gran energía (Robledo, p. 5-6), y guió a los yaquis en la guerra hasta 1897, cuando decidió creer en las palabras de paz de los yoris. Pero para los órganos de Gobierno mexicanos, al contrario, Tetabiate era sólo un "necio y estúpido".²⁴ Por otra parte los yaquis lo acusaron de traición y complot con los yoris a causa del no respeto por parte de los mexicanos de las condiciones de paz establecidas –retiro de las tropas y restitución de la soberanía territorial a los yaquis–, pero él, fiel a la causa, no abandonó el mando hasta la muerte, que advino en 1901 por mano de un "torocoyori".²⁵

Las hostilidades prosiguieron, pero ninguna otra autoridad política yaqui supo adquirir el mismo prestigio y carisma.

4.

Otra fuente de contraste entre los yaquis y la sociedad mayor fue la distinta utilización y significado que los dos grupos atribuían a la "tierra".

Las expectativas de *mejoramiento y despegue socio-cultural* que los yoris ponían en los indígenas, ocultaban en realidad su más concreto interés para las fértiles tierras de la comunidad. Ya en 1881, es decir en los primeros años del Gobierno-Díaz, el entonces General en Jefe de la Primera Zona Militar, Bernardo Reyes, informaba de como "la mayor parte de esa gente" fuera "susceptible de civilización; que haciéndoles probar las ventajas de la vida social, entrarían en ella, y que más bien que una guerra de exterminio en su contra se debería simplemente ocupar los terrenos donde" habitaban, "persiguiendo a los pocos que fuera necesario, dejando en posesión a los demás de alguna parte de tierra distribuida convenientemente" (Dabdoub, 1964: 119).

La propuesta política del General, que ambicionaba conciliar a los viejos y nuevos habitantes, asimilando progresivamente los primeros a los segundos, mientras paralelamente se los privaba de las tierras, debió sin embargo encararse con las reacciones para nada conciliadoras de los indígenas.

²⁴ Cf. (Luna, 1975: 48, citando "Colección Porfirio Díaz", rollo 145, doc. 14527).

²⁵ Término yaqui que significa "que actúa como un yori" y que se utilizaba para identificar a los traidores yaquis.

Para los yaquis así como para los yoris, el territorio representaba en efecto un espacio culturalmente construido alrededor de tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas de organización social.

Para los unos como para los otros, eso contribuía en la construcción de sólidas identidades étnicas y del sentido de pertenencia a una colectividad.

Para los unos así como para los otros, y contrariamente a cuanto por lo general se cree, la relación entre identidad étnica y *territorialidad* fue muy fuerte, aunque se apoyara en bases distintas.

El conjunto del territorio rivalizado estaba compuesto por la Sierra del Bacatete, la zona costera (Las Guasimas, Bahía de Lobos, Los Algodones) y el Valle. Cada parte recubría un significado puntual, pero diferente para los yaquis y para los yoris.

La Sierra, por ejemplo, no representaba sólo el refugio de los indígenas rebeldes, como creían los yoris, sino conservaba importantes significados simbólicos para toda la comunidad. El Bacatete, en efecto, era el lugar en donde los danzantes de *Pascola* o de *Venado* descubrían su vocación y en donde aún habitaban los ancestros míticos, los *Surem*, bajo el aspecto de animales de la montaña. Además, su colocación geográfica, hacia oriente, significaba nacimiento, lugar de donde todo procedía.

El océano, por otro lado, más que los márgenes geográficos occidentales del territorio yaqui, representaba de alguna manera su prolongación simbólica, ya que en eso residía otra parte de esos ancestros míticos, los *Surem*, que nunca se resignaron al destino de la evangelización profetizado del árbol parlante.²⁶

Entre la Sierra y la costa, entre este y oeste, entre el lugar de donde todo procedía y el que se asociaba a la muerte, estaban los Ocho Pueblos tradicionales yaquis, objeto del deseo yori.

El territorio así constituido, era una cosa única e inseparable: los márgenes internos, es decir los que delimitaban el Valle de la Sierra o de la costa, eran sí importantes, porque separaban los yo(r)emem de sus ancestros históricos –los rebeldes– y de sus ancestros míticos –los *Surem*–, pero esas fronteras nunca constituyeron, para los yaquis, líneas de demarcación absolutas, sino un espacio en continua definición.²⁷

²⁶ Contaba el mito que un árbol comenzó de repente a emitir sonidos ininteligibles para todos. Sin embargo, un día una mujer consiguió decodificar el mensaje del árbol y anunció la próxima llegada de los españoles y del catolicismo. Frente a esa noticia, la población se dividió entre quienes aceptarían ser bautizados y quienes no. Estos últimos, pues, se retiraron y se transformaron en ballenas y otros animales marinos.

²⁷ Cf. Olavarría (2003: 22-23) y Olavarría (2000: 84). La misma estudiosa subraya por otro lado de como sea la

Ya con la llegada de los misioneros jesuitas (siglos XVII-XVIII), la organización territorial yaqui fue *remodelada*, y en lugar de dejar a sus habitantes "esparcidos" por el Valle, se les reunió alrededor de los Ochos Pueblos, y éstos alrededor de un nuevo imponente referente simbólico, la iglesia. No hubo sin embargo particulares conflictos, porque el rey de España confirmó, de todas formas, el derecho de la comunidad sobre todas las tierras.

Pero durante el Porfiriato, a causa de las tentativas de homogeneización social, cultural, política y económica perseguidas por el Gobierno, los yaquis se vieron obligados en reinventar una nueva legitimidad territorial, que borrara cada evidencia de influencia europea. Así, por ejemplo, según los mitos que se difundieron a finales de siglo XIX, sus pueblos ya no eran obra de los misioneros, sino de cuatro profetas, yaquis, llegados al Valle mucho antes de la aparición de los españoles (Florescano, 1999: 244).

El agravarse de las hostilidades, además, conllevó la cristalización de verdaderas *Leyes*: "El Yaqui para los yaquis... o para nadie", "Juramos morir todos antes que entregar las tierras, aunque para ello sea necesario matar a todos los yoris" (Cosío, 1957: 256). Se trataba de unos principios con validez religiosa, con base en los cuales el territorio ya no era sólo la demora de los ancestros, sino un verdadero lugar sagrado y el nuevo símbolo de la conciencia étnica de la comunidad.²⁸

Un amor así de profundo, que aún hoy en día se mantiene:

Muchos antes que los españoles llegaran a las inmediaciones de nuestro territorio, [...] creíamos en nuestro Padre Sol (Itom Achai Ta'ha) y en nuestra Madre Luna (Itom Mala Mecha), rendíamos culto a la tierra, cantábamos el idioma de los pájaros, vestíamos del colorido de nuestros vegetales y dábamos gracias anualmente a los mezquites por regalarnos sus péchitas, no se talaban árboles ni matábamos animales como deporte, existía un total respeto por nuestro entorno. Los linderos como principio de identidad estaban bien definidos, nuestra agua que pasaba por el río era signo de vitalidad, productividad y fortaleza espiritual, no nos hacía falta nada, hablábamos perfectamente el idioma cahita, bailábamos Paskola, Venado, Coyote, compartíamos lo poco o

mitología en ayudarnos a comprender las razones del arraigado apego a la tierra y a los distintos elementos que la componían, mitología –puntualiza– que se modificaba según los cambios político-territoriales circunstantes. Cf. Olavarría, Moctezuma y López (2003: 13).

²⁸ "Su principal cualidad, la que constituye la esencia de su carácter, es su amor a la tierra de sus mayores; el defenderla y conservarla libre de todo dominio extraño, constituye el orgullo de su raza, y por conseguirlo arrastran todas las penalidades con su heroísmo de mártires...". Cf. Molina (1985: 353).

mucho que teníamos de manera comunal, estábamos de acuerdo con la naturaleza y nos sentíamos parte incluyente de ella.

Con la intromisión europea y la guerra de desgaste de 500 años, pretendieron civilizarnos, nos impusieron su Dios, su religión, su educación, su vestimenta, sus alimentos, sus leyes y su cultura. El resultado de esta confrontación es que nuestro territorio quedó disminuido a la mitad, el agua nos pertenece sólo para 25,000 hectáreas dudosas, el aire envenenado con productos químicos que no conocemos, basura y desperdicio regados por todas partes, árboles mutilados, animales a punto de desaparecer, como el jabalí, el venado cola blanca, el bura, el tigrillo. Los mantos freáticos con olores nauseabundos por la contaminación fecal, nuestros litorales y ríos con desechos industriales y aguas negras provenientes de los drenajes de BÁCUM, Guaymas y demás.

Nos preguntamos, ¿éste es el progreso que queremos?, extinguir los peces que había en abundancia, acabar con el mezquite, palo fierro y álamos. Erosionar nuestro terreno con el sobrepastoreo y la quema de gavilla en aras de un progreso dudoso; el ensalitramiento en más de 10,000 hectáreas en un corto período de diez años, la pérdida de la fertilidad de la tierra y del uno al dos por ciento de materia orgánica, el acumulamiento de sales insolubles, el empobrecimiento continuo y acelerado de la capa biótica del suelo, y la disminución en el control biológico e integrado de nuestro hábitat natural, la pérdida del espacio natural que nos identifica como yaquis.

Muchos años, pero muchos años hace que la tribu considera a los animales, vegetales y otros seres vivientes como parte importante en la cadena de la vida. El yaqui en este sentido está sincronizado con la naturaleza, con el espacio y la visión de la vida que va más allá de los procesos que se desarrollan a su alrededor, sabe que cualquier cosa que cambie afecta en cadena, y que al final él será el más dañado. El respeto por la vida es absoluto, por ello cuando nos hablan de ecología, de protección ambiental, de legislación hacia los deforestadores, es reconocer nuestras raíces culturales, por ello apoyamos al gobierno federal y estatal, para que retome nuestros conocimientos de la naturaleza y refuerce la cultura que por muchos años hemos practicado, y que en este sentido llevamos muchos siglos de adelanto, contra cualquier cultura moderna del mundo; esta concepción universal no es único de la

tribu yaqui, es un valor entendido por todas las tribus del globo terráqueo y reconocer este principio básico es empezar a darnos el valor que nos corresponde, es acabar con el aislamiento racista que los europeos nos impusieron y los mestizos lo siguieron como patrón universal, en un desprecio por sus culturas y sus raíces, en un odio que parece haber llegado a los umbrales... (Mondragón, 1996: 37-41).

Pero si para la comunidad indígena sonoreense el territorio fue (y sigue siendo en la actualidad) una cuestión preferentemente político-cultural, para los yoris siempre representó (y, a bien mirar, sigue representando) más bien un tema de orden político-económico.

En virtud de las leyes de la Reforma de 1857, por ejemplo, según las cuales cada forma de propiedad comunal había que considerarse nula, el Gobierno de Sonora declaró en 1880 que *"toda la gran porción de terreno"* que ocupaban los yaquis, estaba siendo *"una nación separada, independiente por completo"*, que tenía *"su régimen de gobierno diverso"* del de los mexicanos, y que sólo quería vivir *"del robo y del pillaje"* que ejercitaba en contra de los *"más sufridos y laboriosos ciudadanos"* (Velasco, 1985: 11).

A decir de los *mexicanos*, *"los yaquis pretendían que se retiraran las fuerzas militares –nacionales y del Estado– con todas las autoridades, [y] que se les entregaran las tierras, simplemente porque en esas tierras nacieron ellos"*. Tal pretensión –se decía– podía ser *"todo lo socialista y comunista"* que se quería, pero no estaba *"en modo alguno de acuerdo con el concepto que acerca de la propiedad privada y pública"* tenían México *"y todas las demás sociedades civilizadas"*, y los indios rebeldes yaquis eran en número *"insignificante comparado con el de la población de la República"*.²⁹

Mas leyendo entre líneas el artículo anterior, las críticas de la sociedad mayor hacia las peticiones de autonomía política y territorial de la comunidad indígena, más que rehacerse en la convicción de que éstas pudieran representar un peligro para la unidad nacional, se enmarcaban en la *mens oeconomica* capitalista incipiente.³⁰

²⁹ Cf. *La Gaceta Comercial*, 25 Abril 1900, "Lo de los yaquis. Relato del R. P. Beltrán", Hemeroteca Nacional, Distrito Federal.

³⁰ *"Esta riquísima zona no es debidamente explotada por los indios, y el progreso exige que lo sea. Las márgenes del río Yaqui pueden constituir una de las más grandes riquezas agrícolas del país. Este río, como el Nilo, inunda cada año una gran extensión de terreno, dejando, al retirarse a su cauce, un magnífico abono de substancias orgánicas que las aguas han arrastrado en su caudalosa corriente. El terreno, sí regado y abonado, es muy fértil, y sólo espera la semilla, para dar espléndidas cosechas. No es posible que tal riqueza permanezca indefinidamente en poder de hombres que no saben o no quieren explotarla convenientemente. El progreso tiene grandes exigencias, y el pueblo que no se amolda a ellas, tiene que sucumbir; porque la fuerza irresistible de esa actividad universal tendrá que*

En efecto, la concepción del progreso mexicano de finales de siglo XIX y principios del XX rememoraba el ejemplo europeo y, conforme a ese modelo, juzgaba como *anormales* y anacrónicas cada forma de producción que se limitara al mero autoconsumo. Consecuentemente *todos* parecían concordar en ver a los yaquis como a “*un obstáculo constante, una obstrucción para la riqueza y el progreso del estado, y en especial para su desarrollo, así como un peligro inminente para la vida y la propiedad y una fuente inagotable de molestia para la administración pública*” (Hu-DeHart, 2003: 156, citando a García y Alva, 1905-1907) y la “*Cuestión Yaqui*” como un freno a la productividad en la región y un retraso para la modernización agrícola de Sonora.

Sin embargo, la posición de los yaquis era mucho más compleja de cuanto se pensara. En primer lugar, porque su transformación en pequeños propietarios particulares habría significado el fin de la comunidad misma, y la privatización de las tierras, la destrucción de su vida colectiva, y esto necesitaba de *justificaciones* válidas no sólo adentro de México, sino compartidas por la sociedad internacional también.

En segundo lugar, pues, los yaquis, considerados extraordinarios e infatigables trabajadores, no eran *bienes* fácilmente sustituibles. Hablo de propósito de *bienes*, porque una verdadera disputa se levantó sobre el *valor económico* de los indígenas, entre quienes sostenían su importancia y quienes su sacrificabilidad. Ninguna de las dos posturas prevaleció de manera absoluta, así que, aunque por muchos el destino fue contrario, gracias a esta indecisión, a muchos otros yaquis se les ahorró el exterminio total.

5.

Finalmente, de su valor como trabajadores nadie dudaba y numerosos documentos testifican este consenso generalizado.

Ya en los años treinta del Ochocientos, el Comandante de las fuerzas militares sonorenses, Ignacio Zúñiga, sostenía, por ejemplo, que los yaquis eran “*una de las ventajas y privilegios con lo que la naturaleza dotó a Sonora*” (Núñez, 1995: 171, citando a Zúñiga, 1948).

Opinión, ésta, que todavía durante el Porfiriato, quienes los combatían no podían no compartir:

empujarlo o absorberlo en su constante y poderoso desarrollo. Si la región del Yaqui no fuera conquistada por los mismos mexicanos, lo sería, tarde o temprano, por los extranjeros...”. Cf. Balbás (1993: 84-85).

El yaqui está incrustado en nuestro modo de ser social: es el peón de campo, el vaquero del rancho, el peón de raya de las labores, el barretero de las minas, el trabajador en las reparaciones de los ferrocarriles, el peón de mano en la obra de albañilería de la ciudad, el atrevido marinero y en muchos casos, el hombre de confianza de las familias (Dabdoub, 1964: 152, citando al General Ángel García Peña).

Sin embargo, pronto los liberales comenzaron a persuadirse de que jamás los indígenas habrían podido convertirse en la nueva base progresista de la sociedad mexicana, ya que *"el indio era insensible al aguijón del lucro, motor esencial del mundo capitalista. Sentíase satisfecho cuando tenía cubiertas sus necesidades más inmediatas, sin interesarse en ganar más. Por tanto, los indios vivían al margen de los tiempos nuevos en lo que la economía [respectaba]. Tenían todo para ser buenos capitalistas, menos la voluntad de serlo. Si ganaban en dos o tres días lo suficiente para pasar la semana entera no trabajaban más, prefiriendo el descanso al salario"* (Cosío, 1957: 152).

Para respaldar el proceso de exclusión perpetrado por el Gobierno, se trató de acusar a los yaquis cada vez más de arrogancia, fanatismo³¹ y predisposición a la criminalidad,³² pero incluso, durante la época de mayor intensidad del conflicto, los indígenas siempre quedaron los trabajadores por excelencia, más de los *mestizos*, más de los extranjeros y más de los mismos mexicanos. John Kenneth Turner, por ejemplo, refirió cómo para un minero de Sonora, E. F. Trout, el valor de cada indio equivalía a dos norteamericanos o a tres mexicanos y cómo el mismo Coronel Francisco B. Cruz, uno de los principales militares encargados de deportar a los yaquis a Yucatán, no pudiera no subrayar sus dotes laborales (2005: 28).

Así, no obstante la *gente de razón* auspiciara una solución efectiva del estado de guerra y de desorden que estaba ensangrentando a Sonora, los programas de deportación y en general de *eliminación* decididos por el Gobierno desencadenaron las reacciones más disparatadas y en lugar de sugerir una

³¹ *"El carácter del indio sonorense es altivo, indómito y vengativo. Es muy amante del trabajo, pero muy fanático. El indio sonorense es muy buen cazador y jinete y posee un valor temerario. Para la pacificación de los indios rebeldes de las riberas del Yaqui y del Mayo, el Gobierno Federal y del Estado han gastado fuertes sumas, y esa guerra de castas y de fanatismo, acaudillada por la ambición, ha costado muchas vidas útiles por ambas partes..."*. Cf. Hernández Silva (1996: 138), citando a Velasco (1893: 202).

³² *"El yaqui sólo trabaja cuando absolutamente no puede evitarlo, ya sea que la miseria le obligue a buscar el sustento del día, o ya porque un deber de patriotismo le exija trabajar, para contribuir con su contingente de guerra, proporcionando el arma y las municiones que le correspondan en el impuesto voluntario que cada quien se señala, cuando la tribu está en rebelión armada. [...] Puede asegurarse que cuanto más trabaja el yaquí, más necesidad tiene de armas y municiones, pues a pesar de sus grandes aptitudes físicas, es por temperamento indolente y perezoso. Sólo es ágil, valiente y entusiasta en la guerra y para la guerra. Fuera de este elemento es apático, flojo y muy inclinado a la embriaguez..."*. Cf. Balbás (1993: 21).

solución, levantaron nuevas problemáticas. “¿No se cometería al deportarlos, un acto de injusticia y hasta de ingratitud?”, “¿de qué magnitud sería el trastorno para el propietario, para el industrial, el minero, etc., arrancándole los únicos medios de que [podía] disponer para su negocio?” (Dabdoub, 1964: 152).

Generalmente, las empresas ferrocarrileras aceptaron las decisiones del Gobierno sin excesivas resistencias, porque de todas formas disponían de suficientes medios financieros para sustituir a los trabajadores yaquis con otros de origen asiática. Incluso, en el vecino Estado de Arizona, el sector de transporte terminó para privarse de la mano de obra yaqui, aunque en este caso, la decisión fue favorecida no tanto de las insistentes peticiones del Gobierno mexicano, cuanto del impacto negativo de la crisis económica que, en 1907, había afectado las inversiones en el sector y había reducido la oferta de empleo (Hu-DeHart, 1974: 89).

Bien distintas fueron sin embargo las reacciones de los hacendados y de los empresarios mineros, fueran éstos de Arizona o de Sonora, según los cuales, la idea de privarse de una mano de obra tan eficiente y económica era inaceptable y el empleo de otros trabajadores más costosos, irrealizable (Troncoso, 1903: 123).

Así, no obstante, las circulares formales de las autoridades militares donde pidieran a cada rato la cooperación de las distintas autoridades locales y de los mismos hacendados, recordando de cómo la cooperación “en la esfera que a cada uno le [era] posible” fuera una “obligación... y una cuestión de patriotismo y de conveniencia propia”, y manifestando al mismo tiempo “las responsabilidades que [contraían] ayudando al enemigo directa o indirectamente”,³³ cada vez con más frecuencia, los hacendados y mineros aceptaron de encubrir a los rebeldes que huían de la persecución de las fuerzas gubernamentales y éstos, a cambio de esa protección, ofrecían casi gratuitamente su trabajo (Balbás, 1993: 20). Una excusa muy usada era la siguiente: “creo que estos son pacíficos, que por alguna circunstancia no traían sus pasaportes”.³⁴

Por otra parte, merece subrayarse de que el *gobernador del Estado de Sonora*, Rafael Izábal, trató de explicar qué importante fuera sacrificar esa mano de obra económica para un objetivo superior (1907: 144), pero como *hacendado*, él mismo acudió en más de una ocasión a todo tipo de expediente para no renunciar a las prestaciones laborales de los yaquis que tenía a su servicio.³⁵

³³ Cf. Archivo General del Estado de Sonora, Fondo Ejecutivo, Tomo 22, Expediente 10, Documento 16,769.

³⁴ Cf. Hu-DeHart (2003: 147), citando Patronato Histórico de Sonora, “Rafael Izábal a Carrillo”, Hermosillo, 17 Diciembre, 1891, 7: 180-181.

³⁵ Cf. Archivo General de la Nación, Fondo “Manuel González Ramírez”, Tomo 47, Expediente 1.

Así que a los hacendados –a todos ellos– no les importaba finalmente saber si el yaqui que se presentaba a pedir trabajo, fuera el mismo que días antes militaba entre los rebeldes. Lo que les importaba era, en último análisis, la economicidad del sueldo y la productividad de la hacienda. Prodigios del capitalismo.

Y, al mismo tiempo, los yaquis se vieron proyectados constantemente al centro de un debate en continuo ajuste a su entorno y obligados a confiar su propia suerte en los humores económicos de una Nación que no consideraban como propia. Cada vez más solos, cada vez más únicos sobrevivientes de un proceso de deindianización general.

El presente artículo trató de delinear las características sobresalientes de un proceso regional de exclusión, en donde las argumentaciones culturales, políticas y económicas que estuvieron a su fundamento desarrollaron la doble importante función de justificar la acción del Gobierno y reforzar la *nosotredad* frente a la(s) *otredad(es)*.

En el caso analizado, en efecto, sí es cierto que los sentimientos y las preocupaciones que los yoris probaron hacia los yaquis fluctuaron constantemente entre el odio y la fascinación. Mas a lado de su representación romántica de algo indómito y salvaje, y que se resistía fieramente al inevitable transcurso del tiempo, tomó cada vez más espacio la necesidad de *demonizarlos* para "*finés superiores comunes*".

Aunque en la esfera político-económica ese proceso mantuvo sobre todo sus obligaciones locales, y sólo a nivel socio-cultural prevalecieron las aspiraciones y los ideales nacionales, a razón se puede afirmar que la "*Cuestión Yaqui*" contribuyó, en primer plano, a fortalecer los sentimientos nacionales no obstante los localismos y las diferencias de intereses, y participó de manera decisiva en la construcción política, económica, social y cultural del Estado-Nación.

Finalmente, no obstante las especificidades del caso aquí presentado, es difícil pensar que la lógica general secundada por el Porfiriato –necesidad de homogeneización de aspiraciones y perspectivas y a-normalización de todos los que no se conformaban a ellas– fue una prerrogativa sólo de México e hipotizamos que parecidas "*políticas hacia los bárbaros*" (Anderson, 1983: 21) pudieron advenir en otros procesos de consolidación nacional de Latinoamérica también. Una hipótesis, ésta, a desarrollarse en ulteriores trabajos y que parece encontrar amparo, por lo menos en un caso más, en las palabras de inicios del siglo XIX del liberal colombiano Pedro Fermín de

Vargas, citadas por el estudioso John Lynch y retomadas por Benedict Anderson en *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*:

To expand our agriculture it would be necessary to hispanicize our Indians. Their idleness, stupidity, and indifference towards normal human endeavours causes one to think that they come from a degenerate race which deteriorates in proportion to the distance from its origin... it would be very desirable that the Indians be extinguished, by miscegenation with the whites, declaring them free of tribute and other charges, and giving them private property in land... (*Ibid.*, citando a Lynch, 1973: 260).

Bibliografía

- AGUILAR CAMÍN, Héctor. (1985). *La frontera nómada: Sonora y la revolución Mexicana*. México: Siglo XXI Editores.
- ANDERSON, Benedict. (1983). *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.
- BALBÁS, Manuel. (1993). *Recuerdo del Yaqui: principales episodios durante la campaña de 1899 a 1901*. México: Tiempo Extra Editores.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2001). *Etnias y Naciones: la construcción civilizadora en América Latina*. México: INAH.
- BOLIO, Edmundo. (1967). *Yucatán en la dictadura y la revolución*. Instituto Nacional de Estudios de la revolución Mexicana, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (2005). *México profundo: una civilización negada*. México: Debolsillo Editores.
- CHABOD, Federico. (1961). *L'idea di Nazione*. Laterza, Roma.
- CORRAL, Ramón. (1981). *Obras históricas*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel. (1957). *Historia moderna de México*. Tomo IV. México: HERMES.
- DABDOUB, Claudio. (1964). *Historia de el Valle del Yaqui*. Distrito Federal: Manuel Porrúa.
- DE LAMEIRAS, Brigitte B. (1973). *Indios de México y viajeros extranjeros*. México: Sepsetentas.
- ENRÍQUEZ LICÓN, Dora Elvia. (2003). "Pastoral y política decimonónica en el Yaqui". En *Noroeste de México*. INAH Sonora, Hermosillo.
- FÁBILA, Alfonso. (1940). *Las tribus Yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, Departamento de Asuntos Indígenas, México.
- FLORESCANO, Enrique. (1999). *Memoria indígena*. México: TAURUS.
- GÁMEZ CHÁVEZ, Javier. (2004). *Lucha social y formación histórica de la autonomía yaqui-yoreme 1884-1939*. Tesis de Licenciatura en Studi Latino-america, UNAM, México.

- GARCÍA Y ALVA, Federico (ed.). (1905-1907). *México y sus progresos: álbum-directorio del Estado de Sonora*. Hermosillo.
- GELLNER, Ernest. (1994). *Encuentro con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. (1976). "Las guerras de castas". En *Historia Mexicana*. El Colegio de México, Vol. XXVI, Núm. 1, Julio-Septiembre.
- HERNÁNDEZ, Fortunato. (1993). *La Guerra del Yaqui*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- HERNÁNDEZ SILVA, Héctor Cuauhtémoc. (1996). *Insurgencia y autonomía: historia de los pueblos yaquis, 1821-1910*. CIESAS.
- HOLDEN KELLEY, Jane. (1978). *Yaqui Women: Contemporary Life Histories*. Nebraska: University Press.
- HRDLIČKA, Aleš. (1904). "Notes on the Indians of Sonora, Mexico". En *American Anthropologist*, Vol. 6, N. 1, Ene-Mar.
- HU-DEHART, Evelyn. (1974). "Development and rural rebellion: pacification of the Yaquis in the Late Porfiriato". En *The Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, North Carolina, Vol. 54, Núm. 1, Febrero.
- _____. (1984). *Yaqui resistance and survival: the struggle for land and autonomy, 1821-1910*. Wisconsin: University Press.
- _____. (2003). "Solución final: la expulsión de los yaquis de su Sonora natal". En Aarón GRAGEDA BUSTAMANTE (coordinadora). *Seis expulsiones y un adiós, despojos y exclusiones en Sonora*. México: Plaza y Valdés Editores.
- IZÁBAL, Rafael. (1907). *Memoria de la administración pública del Estado de Sonora, 1903-1907*. Hermosillo: Imprenta Oficial.
- LUNA, Jesús. (1975). *La carrera pública de Don Ramón Corral*. México: Sepsetenta.
- LYNCH, John. (1973). *The Spanish-American Revolutions, 1808-1826*. Norton, New York.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, José Luis. (1999). "Las identidades de yaquis y mayos en una situación de conflicto lingüístico". En *Noroeste de México*, Número Especial, INAH Sonora, Hermosillo.
- MOISÉS, Rosalío. (1971). *The tall candle: the personal chronicle of a Yaqui Indian*. Nebraska: University Press.
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés. (1985). *La revolución agraria en México*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México.
- MONDRAGÓN, Lucila. (1996). *Relatos yaqui*. Dirección General de Culturas Populares, México.
- NICOLI, José Patricio. (1993). *El Estado de Sonora, yaquis y mayos*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- NUÑEZ NORIEGA, Guillermo. (1995). "La invención de Sonora: región, regionalismo y formación del estado en el México poscolonial del siglo XIX". En *Revista de El Colegio de Sonora*, Año VI, n. 9, Hermosillo.
- OLAVARRÍA, María Eugenia. (1995). *Yaquis*. México: INI.

- _____. (2000). "Dimensión territorial y espacio vivido en los pueblos yaquis". En *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 20, Septiembre-Diciembre.
- _____. (2003). *Cruces, flores y serpientes: simbolismo y vida ritual yaquis*. México: Plaza y Valdés Editores, UAM.
- OLAVARRÍA, María Eugenia, MOCTEZUMA, José Luis y LÓPEZ, Hugo. (2003). "Luz de tierra incógnita: el territorio y lo sagrado en Sonora". En Alicia M. BARABAS (coord.). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH.
- PADILLA RAMOS, Raquel. (2002). *Progreso y Libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación*. Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.
- ROBLEDO S., Manuel. *Crónicas de La Santa Misión del Río Yaqui, 1896-1900*. Transcrito por Ana Luz Ramírez Zavala.
- SEN, Amartya. (1991). *Capability and well-being*. United Nations University Press.
- SIERRA, Justo. (1940). *Evolución política del pueblo mexicano*. La Casa de España en México.
- SILVA ENCINAS, Manuel Carlos. (2001). "Las relaciones entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los 'sures'". En *Memoria del XVIII Coloquio de las literaturas mexicanas*. Universidad de Sonora, Hermosillo.
- SPICER, Edward H. (1994). *Los yaquis, historia de una cultura*. México: UNAM.
- TRONCOSO, Francisco P. (1903). *Las Guerras contra las Tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*. Tomo II. Biblioteca del Oficial Mexicano, México.
- TURNER, John Kenneth. (2005). *México bárbaro*. México: Ediciones Leyendas.
- VARGASMONTERO, Guadalupe. (1978). "Los yaquis de Sonora". En *México Indígena*, Núm. 3, Julio. México: INI.
- VELASCO, Alfonso Luis. (1893). *Geografía y Estadística de la República Mexicana*. Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- VELASCO TORO, José. (1985). *La rebelión yaqui ante el avance del capitalismo en Sonora durante el siglo XIX*. Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales de la Universidad, Veracruz.
- VILLA, Eduardo W. (1951). *Historia del Estado de Sonora*. Hermosillo: Editorial Sonora.
- VILLA DE PRADO, Roberto. (1999). "Las identidades colectivas entre la construcción y la deconstrucción". En *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Volumen 5, Número 1, Junio, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- ZAVALA CASTRO, Palemón. (1997). *El indio Tetabiate y la nación del río Yaqui*. Hermosillo: Editoriales Imágenes de Sonora.
- ZEA, Leopoldo. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ZÚÑIGA, Ignacio. (1948). *Rápida ojeada al Estado de Sonora, territorios de California y Arizona, dirigida y dedicada al Supremo Gobierno de la Nación por el C. Ignacio Zúñiga natural del mismo Estado. Año de 1835*. México: Editoriales Vargas Rea.

Otras Fuentes

ARCHIVO GENERAL DEL ESTADO DE SONORA, AGES, Hermosillo, Sonora, México.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, AGN, Distrito Federal, México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE MÉXICO, CONDUMEX, Distrito Federal, México.

HEMEROTECA NACIONAL, Distrito Federal, México.

Páginas en Internet

www.uaca.ac.cr/acta/2000mail/rvila.htm