



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

**Los pliegues de la memoria. Huellas de la deportación y el exterminio
desde los testimonios heredados de las mujeres yaquis.**

Tesis presentada por

Alma Yolanda González Gómez

Como requisito para obtener el grado de

Doctora en Ciencias Sociales

Directora de tesis: Dra. Zulema Trejo Contreras

Lectora interna: Dra. Ana Luz Ramírez Zavala

Lectora externa: Dra. Patricia Guerrero de la Llata

Hermosillo, Sonora, México.
Septiembre de 2023.

A Eloísa Molina Valencia, mi abuela, en honor a
su vida y valentía

A la memoria de Raquel Padilla Ramos, en deuda por su
generosidad, su saber y pasión por la historia yaqui

A las mujeres yaquis, por su voz y sus memorias

LOS PLIEGUES DE LA MEMORIA. HUELLAS DE LA DEPORTACIÓN Y EL
EXTERMINIO DESDE LOS TESTIMONIOS HEREDADOS DE LAS MUJERES
YAQUIS.

Tesis realizada por **Alma Yolanda González Gómez** bajo la dirección del Comité revisor
indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito para obtener el título de:

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES

COMITÉ REVISOR

Directora de tesis: _____

Dra. Zulema Trejo Contreras

Lectora interna: _____

Dra. Ana Luz Ramírez Zavala

Lectora externa: _____

Dra. Patricia Guerrero de la Llata

Hermosillo, Sonora, _____ de _____ de 2023.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer profundamente a todas las personas que contribuyeron a la realización de esta tesis doctoral y me apoyaron para hacerla una realidad. En primer lugar, a mi directora de tesis, doctora Zulema Trejo Contreras y a mis lectoras, doctoras Ana Luz Ramírez y Patricia Guerrero de la Llata. Agrego una especial gratitud a la doctora Raquel Padilla Ramos (†), cuyas recomendaciones y entusiasmo encauzaron inicialmente esta tesis.

Al iniciar las múltiples estancias en las comunidades yaquis, fue definitivo contar con el valioso apoyo de Felicitas Jaime León y su familia que me ofrecieron hospedaje en Huírivis y me contaron las primeras historias sobre la tribu. Agradezco igualmente a doña Petra León y a su hijo Gabriel Palomares los excelentes relatos sobre la guerra y destierros forzados vividos en el pasado. También, le debo un enorme agradecimiento al maestro Manuel Carlos Silva Encinas, quien me condujo por varias comunidades yaquis durante los meses iniciales de mi investigación, compartió sus conocimientos sobre la tribu donde ahora reside y me relacionó con personajes, lugares y costumbres yaquis.

Mi agradecimiento se extiende al Padre Jorge Figueroa, de quien tenía el privilegio de su amistad desde hacía varios años y coincidió el tiempo de mi investigación con su estadía como párroco encargado del templo de Nuestra Señora de Guadalupe en Vícam Estación. Le agradezco haber compartido conmigo el pan, la transportación y su interesante conversación, además por haberme presentado a la maestra Natalia Espinoza, cuya familia me recibió en su hogar en Vícam Estación, por lo que estoy particularmente agradecida con ella, con sus hijos Jesús y Amy, así como con sus padres Don Chuy y Juliana, por la calidez y atención que me ofrecieron durante mi estancia en su casa.

Varios recorridos a través del territorio yaqui fueron posibles gracias a la ayuda de

Domitila “Domi” Molina, directora del Centro de cultura yaqui “Capitán Juan María Santemea” de Pótam, quien me orientó en varias entrevistas. Mi reconocimiento también por su apoyo a Lucía Romero de Vícam, a Natalia Ozuna Cupiz de Babójori, a Anabela Carlón, a Pilar Molina de Pótam, cuyas importantes observaciones me guiaron muchas veces. Un agradecimiento muy especial le debo a Romualdo Jaimea Ríos, quien me asistió con la lengua yaqui, la aportación de sus conocimientos, historias y fotos familiares que fueron sumamente valiosas en esta investigación.

Mi agradecimiento también para la doctora Ana Cervera Molina que me auxilió en la ubicación de archivos esenciales en Yucatán. Extiendo mi gratitud a la doctora Ingrid de Jong de la Universidad de Buenos Aires, cuya experiencia esclareció muchas de mis ideas.

Quiero agradecer a Kárhól Flores del Río y Dámaris Ortiz de la Biblioteca de El Colegio de Sonora por su ayuda puntual con el material bibliográfico durante el doctorado y la elaboración de esta tesis. Agradezco a María de Jesús Zupo y Lupita Romero por el apoyo.

Agradezco a mis compañeros de El Colegio de Sonora, principalmente a Lorena Velarde, Mario Gómez Araujo y Teresita Anguamea, por su amistad y apoyo invaluable. A mis amigas Fabiola García y Ana Laura Castro por su solidaridad desde la maestría.

Extiendo a la vez un profundo agradecimiento al Colegio de Sonora por darme cobijo en este proyecto doctoral que resultó en una de las mejores etapas de mi vida. Va también mi reconocimiento a Conahcyt por la beca otorgada para concretar esta tesis.

Quiero añadir un enorme agradecimiento a la tribu yaqui por el honor de permitirme desarrollar esta investigación en sus comunidades y a todas las mujeres *yoemem* que accedieron a contarme las historias preservadas en sus familias.

Finalmente, agradezco a mi familia y amigos por ser parte de mi historia y mis sueños.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	11
Punto de partida	11
Las olvidadas de la historia	12
El andamiaje de la investigación	16
Primera Parte. Los yaquis. Contextos históricos y marcos conceptuales	19
Capítulo 1. Los yaquis: historia, territorio y guerra	19
La nación <i>yoeme</i>: territorio y autonomía	21
Tiempos de guerra y resistencia	27
La campaña de exterminio porfirista	31
La deportación yaqui 1900-1919	35
Los años revolucionarios	42
La restitución territorial Cardenista 1939-1940	45
Claroscuros de la historia	47
Capítulo 2. Memoria, genocidio, duelo, historia oral. Intersecciones conceptuales	53
Las texturas de la memoria	54
La posmemoria	63
Duelo y giro afectivo/emocional	68
El genocidio yaqui y las formas de la violencia	76
Historia oral. Contar para resistir, contar para no olvidar	91
Capítulo 3. Las mujeres yaquis, <i>Jiak Jaamuchim</i>	97
Caracterización historiográfica	98
Los roles de las mujeres yaquis en la tribu	110
Escenario sociodemográfico de los pueblos yaquis 1895-1940	114
La movilidad, por la guerra y por la vida	124
Segunda Parte. La deportación. Huellas, cicatrices y esquirolas	126
Capítulo 4. El destierro forzado	126
Tipologías de la deportación	132
Rutas de traslado, de retorno y campos de concentración	135
La leyenda negra de Yucatán. Prisioneros de guerra y esclavos	143

Capítulo 5. Los nombres salvados. Una lista.	149
Encuentro de un inventario trasapelado	149
Descifrando las claves de la remesa	158
La red oficial de complicidades	161
Tercera parte. Las memorias	168
Capítulo 6. Memorias heridas. Vida y muerte en el destierro.	170
Entre el dolor y el odio. Deportadas a Yucatán.	170
Perseguidos, expulsados, esclavizados, exterminados	183
Duelo inacabado. Quedaron por allá enterrados.	191
Capítulo 7. Cicatrices de guerra	196
Capítulo 8. De la siembra y la sierra a la leva	202
Pelear y defenderse por la vida	202
Fue traición capturarlos con engaños	207
“Yo estoy cumpliendo con ellos”	212
Capítulo 9. Las ausencias. La vida imaginada.	218
Capítulo 10. Los exilios. Sierra, monte, refugio y los espíritus.	223
Capítulo 11. Los regresos.	229
¿Para dónde queda Sonora?	229
Un padre que nunca volvió	236
La larga ruta sin sal.	240
Capítulo 12. Una memoria. Del margen al centro.	245
Reflexiones finales	256
BIBLIOGRAFÍA	263
Apéndice A. Completamente extraoficial. Memorias hemerográficas.	277
La prensa de este lado y del otro	277
Ayuda desde Estados Unidos	288
Apéndice B. <i>Yaquidad</i>, lucha ancestral y sistema cultural persistente	292
Apéndice C. El plan de justicia yaqui. Un perdón tardío.	296
Anexo fotográfico.	300

RESUMEN

Nombre tesis: Los pliegues de la memoria. Huellas de la deportación y el exterminio desde los testimonios heredados de las mujeres yaquis.

Autora: Alma Yolanda González Gómez

Directora y lectoras: Dra. Zulema Trejo Contreras, Dra. Ana Luz Ramírez Zavala y Dra. Patricia Guerrero de la Llata.

Institución y grado: El Colegio de Sonora, doctorado en ciencias sociales.

Línea de investigación: Estudios históricos, de región y frontera.

La presente tesis doctoral es el resultado de una investigación que rescató historias orales de mujeres yaquis sobre la deportación y el exterminio perpetrado contra la tribu durante el porfiriato y los años revolucionarios. El objetivo planteado consistió en identificar las huellas que preservan las mujeres *yoeme* de ese pasado traumático, con la finalidad de reconstruir una memoria/posmemoria a través de la cual se pueda analizar, comprender y explicar cómo ellas representan y resignifican en sus narrativas esa etapa histórica en el presente.

Se abordó esta temática debido a la invisibilización historiográfica sobre el genocidio yaqui y el silencio histórico de las mujeres *yoeme*, bajo la hipótesis de que ellas son quienes salvaguardan y repiten transgeneracionalmente las historias escuchadas de los familiares deportados, desaparecidos o reclutados en la leva.

Esta investigación cualitativa requirió dieciocho meses de trabajo de campo en las comunidades yaquis, donde se realizaron entrevistas a mujeres *yoeme* para integrar un *corpus* representativo de trece testimonios. La metodología para rescatar las narrativas partió de un enfoque etnográfico e interdisciplinar mediante la historia oral con apoyo en los marcos conceptuales de los estudios de memoria y posmemoria, así como en las nociones de violencia y genocidio, de duelo y giro afectivo/emocional.

Las conclusiones se remiten a los recuerdos individuales de la deportación y el genocidio yaqui como un pasado vivo en el que persiste el duelo inacabado por las muertes y el destierro forzado, el dolor de las ausencias y el odio hacia el *yorí*, las cicatrices de guerra y las violaciones de ancestras, la esclavitud, la persecución, las penalidades de los traslados inhumanos y los regresos a su territorio ancestral, la ruptura social y familiar, entre otros.

Aunque las narrativas recabadas contienen disonancias respecto a los hechos históricos, éstas corresponden a las subjetividades propias de la historia oral recordada.

Aunado a la aportación de las memorias, esta tesis contribuye con un listado nominal inédito de 250 yaquis deportados en 1900 y hallazgos hemerográficos sobre la deportación.



Eloísa Molina Valencia con su hija Guadalupe

*No hurgues en los archivos pues nada consta en actas.
Mas he aquí que toco una llaga: es mi memoria.
Duele, luego es verdad. Sangre con sangre
y si la llamo mía traiciono a todos.
Recuerdo, recordamos.
Ésta es nuestra manera de ayudar a que amanezca
sobre tantas conciencias mancilladas,
sobre un texto iracundo, sobre una reja abierta,
sobre el rostro amparado tras la máscara.
Recuerdo, recordamos
hasta que la justicia se siente entre nosotros.*

-Rosario Castellanos.

INTRODUCCIÓN

Punto de partida

Una foto sepia tomada en 1930 fue la inspiración de esta tesis. La he tenido frente mí a un lado del monitor de mi computadora durante los últimos años y, en muchas ocasiones, me ha conmovido la imagen de esa adolescente indígena que aparece en ella cargando a una bebé de cara redonda y ojos grandes. La joven madre se llamó en vida Eloísa Molina Valencia, originaria de La Colorada y pertenecía a la tribu que no se rinde nunca, los yaquis. Era mi abuela y la niña en sus brazos, mi madre.

Eloísa era callada y adusta, por eso nunca me contó su historia y yo nunca le pregunté de su pasado, incluso no tengo muchos recuerdos de sus palabras, aunque sí de todas las faenas que hizo por mí y mis hermanos mientras crecíamos. Mirar la fotografía de mi ancestra, tan cercana como a un golpe de vista, me coloca en un espacio de ternura y vulnerabilidad hacia esa muchacha de la que siempre quise conocer toda su vida. Su presencia y silencio sirvieron de motivación para buscar en las voces de otras mujeres yaquis lo que ella nunca me contó.

Y por ello, este trabajo desde su concepción opté por llamarlo una tesis de mi corazón.

Ya cuando visité los pueblos yaquis, pude apreciar el peso de las historias guardadas y, por Eloísa, sentir que parte de mi sangre partió también de esos orígenes y de ese territorio.

En los capítulos siguientes se intentará juntar algunos hilos sueltos que se entretujan en las memorias de las mujeres entrevistadas sobre la deportación y recuerdos de lo que sucedió en ese fértil valle. Con la salvedad de que el tiempo de la investigación coincidió con el período de la pandemia global de Covid-19 que postergó un año el trabajo de campo; sin embargo, a partir de 2021 aún en la contingencia sanitaria, decidí ir a las comunidades yaquis.

Durante un año y medio, no fueron solo historias las que hallé entre las mujeres yaquis, sino también conviví en un clima social inestable por diversos sucesos violentos en la tribu,

como el asesinato del líder yaqui Tomás Rojo, los 10 desaparecidos en la sierra en julio de 2021, más las noticias divulgadas entre los pueblos sobre hallazgos de muertos en los canales o algún hijo de un gobernador tradicional baleado, aunado a las balaceras de grupos del narcotráfico en el territorio yaqui. En este período también se puso en marcha el Plan de justicia yaqui y presencié como observadora las subsecuentes visitas presidenciales para dar cuenta de los avances del mismo. Fueron meses agitados en muchos sentidos.

Antes de iniciar, será significativo esclarecer por qué se eligió a las mujeres yaquis como narradoras de memorias del pasado sobre la deportación, la guerra y el exterminio.

Las olvidadas de la historia

Desde los estudios feministas hasta los subalternos y culturales, entre otros, han tratado de indagar por qué las mujeres no aparecen como agentes de información y cambio histórico. Se han cuestionado por qué las mujeres no figuran en los registros del pasado, por qué fueron ocultadas a la historia. Joan W. Scott (1992) explica que “no fue la falta de información sobre la mujer, sino la idea de que tal información no tenía nada que ver con los intereses de la “historia”, lo que condujo a la *invisibilidad* de las mujeres en los relatos del pasado” (p. 44).

Más que la referencia sobre los asuntos de las mujeres, se cuestionó el rol de la mujer como productora de historia, a pesar de que en la realidad cotidiana sí generaban sus propias narrativas que la historiografía no recogía, hasta que surgió la corriente historiográfica de la historia de las mujeres. Como respuesta, Robin Morgan¹ (1970) acuñó el término *Herstory* o *Herstoria* para rebatir que la historia, o *history* en inglés, contenía ya el adjetivo posesivo masculino “de él, his” inserto para dar a entender que la historia era masculina, también.

Morgan sostenía que donde se reúnen un grupo de amigas, vecinas o colegas a hablar de

¹ Morgan, R. (1970) *Sisterhood is powerful. An anthology of writing from the women's liberation movement*. New York: Vintage books. Recuperado de: <https://archive.org/details/sisterhoodispowe00vint/mode/2up>

sus vidas personales, ya sea en la cárcel, el supermercado, la fábrica, el convento, la granja, la esquina de la calle, la cocina, etc., crean su *herstory* porque contribuyen a un cambio y a dar forma a un movimiento de liberación de las mujeres, o sea, ellas producen sus historias.

Según Collin (2006), para reinscribir a las mujeres en la historia, primero habría que analizar cómo han sido minorizadas e infravaloradas como agentes históricos. Y Ranahit Guha (2002) aborda aún más directamente esa invisibilización histórica cuando señala que la historia se ha adaptado al patriarcado en su narrativa, excluyendo la presencia de la participación de las mujeres en los movimientos sociales por considerarlas mayormente beneficiarias más que autoras de alguna aportación u opinión de los eventos que también vivían, así lo muestra una escritura que permanecía sorda a “lo que decían las mujeres”. Y cuestiona Guha: “supongamos que hubiese una historiografía que considerase ‘lo que decían las mujeres’ como parte integral de su proyecto, ¿qué clase de historia escribiría?” (p. 30).

Incluso Marianne Hirsch (2021) observó a finales de los 80s que en el documental *Shoah* sobre el holocausto, los testimonios del dolor no son recogidos ni transmitidos desde la percepción de las mujeres judías.

Las mujeres no solo están ausentes, sino que ejercen de traductoras y mediadoras, por lo que son portadoras de historia y del tejido afectivo de la historia, pero no sus productoras...Las mujeres judías del filme se limitan a llorar o a cantar: son voces fantasmagóricas en medio de los escombros del gueto más que testigos clave de los mecanismos de exterminio o del sufrimiento y la supervivencia. Ese mismo silencio y esa ausencia visual es, en cambio, lo que posibilita que el documental sea un acto de testimonio desde “dentro” de los espacios de la muerte, y lo que permite resurgir a ese pasado horriblo y que invada el presente. (p. 30)

Si nos referimos a las mujeres indígenas, Pilar Alberti (1994) considera, por su parte, que hablar de ellas es importante, pero “que hablen ellas es más importante aún” (p. 6). A pesar de la coincidencia con Lagarde (1988) que puntualiza en que las mujeres indias sufren una triple opresión de género, de clase y de etnia.

Entonces, ¿por qué buscar las voces de las mujeres yaquis?

Aunado a todo lo anterior, puedo señalar los objetivos de visibilizar sus voces porque han constituido y constituyen una pieza central como reconstructoras de identidad y en el pasado influyeron en la reestructuración de las “comunidades rotas” por la deportación y la diáspora. Además, para acceder a la posibilidad de explorar en sus testimonios lo oculto, lo silenciado y descubrir lo incierto sin saber lo que podía encontrar. Aparte de incluirlas como sujetas históricas², fungiendo ellas como protagonistas de su propia historia. (Lagarde, 2012)

Con excepción de los testimonios rescatados por Jane Holden Kelley, en *Mujeres Yaquis* (1982), Juan Silverio Jaime, en *Testimonios de una mujer yaqui* (1998) y Raquel Padilla Ramos, en *Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis* (2019), la voz, la memoria y las historias de las mujeres yaquis sobre la deportación, a tres generaciones de distancia, han permanecido silenciadas.

Los duelos guardados. El itinerario metodológico.

La investigación cualitativa en que se basa esta tesis se realizó desde un modelo teórico metodológico de los estudios de memoria, posmemoria e historia oral y en un marco de interseccionalidad etnográfica. Tras una revisión historiográfica sobre las guerras, exterminio y deportación yaquis, la tarea implicó el uso del esquema de la etnografía por representar el método más básico de investigación social, que se adapta al uso de una amplia escala de

² La noción de sujetas históricas la plantea Lagarde en un sentido de que “lo humano general y abstracto es discursivo y falsea la realidad. No abarca la diferencia y, en ese sentido, su uso en el lenguaje y en la práctica, oculta la intolerancia a las mujeres como sujetas históricas plenas. La alternativa feminista de las mujeres gira en torno a ser sujetas, en el sentido de ser protagonistas en todas las dimensiones culturales y políticas de la historia: desde las filosóficas (éticas, axiológicas, y jurídicas), hasta las económicas y sociales. Ser sujetas en la especificidad de las mujeres: cada una, y ser sujetas en la dimensión de las particulares, del género: todas las mujeres”. (Lagarde, 2012, p. 20)

fuentes informativas basadas en la observación de procesos sociales en escenarios cotidianos, por producir datos o resultados subjetivos y por su sentido de reflexividad fundamental, según Hammersley y Atkinson (1983).

Se llevó a cabo un trabajo de campo en busca de testimonios orales en las comunidades yaquis al suroeste de Sonora, durante un período aproximado de un año y medio. En ese lapso se visitaron los ocho pueblos tradicionales durante el período de contingencia por la pandemia del covid-19. Concretamente, se realizaron entrevistas en los poblados de Vícam Pueblo y Vícam Estación, Pótam, Huírivis, Tórim, además de las comunidades de Tetabiate y Pótam Viejo. Asimismo, en la comunidad de La Victoria en el municipio de Hermosillo.

La selección de informantes y organización de la agenda se hizo conforme a las actividades de las mujeres yaquis, lo que ocasionó largas esperas y traslados durante más de 18 meses hasta que se logró reunir un *corpus* representativo de veinte entrevistas semiestructuradas, de las cuales se eligieron 13 de ellas, bajo el criterio de ser las que aportan mayor representatividad y elementos sobre las prácticas genocidas contra el pueblo yaqui.

El grupo de entrevistadas se integró con mujeres con un rango de edad entre los 46 y 102 años de edad, quienes se dedican a diversos oficios como cantoras, artesanas, comerciantes, amas de casa y maestras jubiladas. La elección de las entrevistas también se rigió por el nivel de memoria y elocuencia demostradas por las participantes. A la vez, todos los relatos ofrecidos fueron grabados y transcritos para integrarlos en un banco de memoria de audios.

Los testimonios de las memorias traumáticas de la guerra y el destierro forzado muestran que las informantes no tienen una comprensión cabal de ese escenario conflictivo ni de las políticas de Estado de ese tiempo, por lo que sus recuerdos confrontan en cierta medida las memorias oficiales que justificaron la ejecución de prácticas genocidas. No obstante, la dimensión traumática de sus recuerdos puede hacer un cuestionamiento social sobre el hecho.

Metodológicamente, el recorrido de las entrevistas representó un desafío que exigía una constante readaptación de estrategias prácticas. Alessandro Portelli señaló en una conferencia que cuando se utiliza la metodología de la historia oral no puede aplicarse como una técnica porque “le matamos el alma”, sino que hay que investigar manteniéndose en una continua invención de métodos, de formas, que cada vez requerían información nueva, mapas nuevos, dado que no conoce el punto fijo ni la investigación definitiva porque trata con sujetos vivos, con el cambio de los entrevistados, de la investigadora y los cambios de contexto.

En el transcurso de esta investigación, se constató que los documentos sobre el hecho histórico están muy dispersos en archivos de distintas jerarquías institucionales y en diversos estados de México, así como otros lugares en el extranjero, algunos perdidos en carpetas equivocadas, otros desaparecidos, destruidos o simplemente nunca existieron. Rodeado de incógnitas todavía por desentrañarse, continúan existiendo más interrogantes que respuestas en el escenario del exterminio que marcó a la tribu yaqui.

El andamiaje de la investigación

El título de la tesis comienza con *Los pliegues de la memoria*. La elección del concepto-metáfora del *pliegue* se debió a su referencia como un *entre-lugar* que le permite a la crítica o al conocimiento usar la fluctuación de los bordes para desencuadrar los marcos de organización del sentido, que separan el poder consolidado de sus márgenes todavía no asimilados o aún divergentes, describe Nelly Richard (2010). Así, en una figura simbólica de límites y fronteras que separa o distingue se despliega o repliega la memoria.

La tesis está dividida en tres partes con 12 capítulos en total.

En la primera parte, se describe la huella historiográfica de los yaquis, los contextos históricos y marcos conceptuales. El primer capítulo se refiere a los yaquis, a su historia,

territorio y guerra. Ofrece un reporte histórico sobre la tribu *yoeme* durante las guerras hasta la restitución Cardenista. El segundo capítulo se refiere al marco teórico de la tesis, donde se explican los conceptos de la memoria y posmemoria, del genocidio y duelo conectados a categorías del giro afectivo/emocional, la violencia y la historia oral, así como elementos conceptuales de la *yaquidad* o el sentido ontológico *yoeme*. En el tercer capítulo expone una caracterización historiográfica de las mujeres yaquis, sus roles en la tribu, el escenario sociodemográfico en el territorio yaqui y la movilidad por la guerra y por la vida.

En la segunda parte, se perfilan los aspectos sobre la deportación, sus huellas, cicatrices y esquirlas, además se abordan los aspectos de la expulsión forzada yaqui. En el capítulo 4 se describen las tipologías de la deportación, se exponen las rutas de traslado, de retorno, así como el bosquejo de una lista de campos de concentración detectados y, luego las condiciones de esclavitud y maltrato de los deportados en Yucatán. En el capítulo 5 se da a conocer una lista inédita de deportados yaquis con sus nombres y destinos, a través del cual se desglosan los términos en el documento que exponen la red oficial de complicidades del Porfiriato para echar a andar el mecanismo de la deportación yaqui.

En la tercera parte, se compilan las memorias de las mujeres yaquis divididas en siete capítulos en los que se organizan los testimonios. En el capítulo 6, se recopilan las memorias heridas y de la vida y muerte en el destierro, con tres relatos. El capítulo 7 hace referencia a las cicatrices de guerra que ofrece una informante. El capítulo 8 habla del traspaso de yaquis de la siembra y la sierra a la leva que comprende tres relatos. En el capítulo 9 se testimonia sobre las ausencias y la vida imaginada de los que no volvieron. El capítulo 10 se refiere a los exilios a la sierra, al monte, al refugio natural y de los espíritus guardianes que dicen tener los yaquis. En el capítulo 11 se trata de los regresos a Sonora del destierro con tres historias

orales y el capítulo 12 es una recapitulación de la memoria rescatada y construida como un sumario de las memorias. Y para concluir, las reflexiones finales.

En esta tesis se incluyeron tres apéndices derivados de la investigación realizada que consideré de interés por su relación con los tiempos conflictivos de la tribu yaqui y agrego un anexo de imágenes captadas en el Valle del Río Yaqui en el transcurso de la investigación.

El apéndice A sirve como complemento para abordar las memorias hemerográficas sobre la repercusión de la deportación en la prensa nacional y estadounidense, las cuales fueron recabadas en hemerotecas digitales de instituciones académicas de Estados Unidos y México. Se añaden a éste los manifiestos de milicias estadounidenses que ofrecieron su ayuda a los yaquis después de la batalla de Mazocoba y los publicaron en medios anglosajones.

El apéndice B se aborda la noción de *yaquidad*, en relación a la lucha ancestral de los yaquis y el sistema cultural persistente que mantuvieron para resistir y sobrevivir los largos períodos de guerra y exterminio, así como para su reorganización social tras la dispersión de la tribu por la deportación. En el apéndice C, se bosqueja el plan de justicia yaqui del gobierno federal actual que coincidió con los tiempos de esta investigación y se incluyen en él algunas observaciones, opiniones y percepciones obtenidas entre miembros de la tribu yaqui.

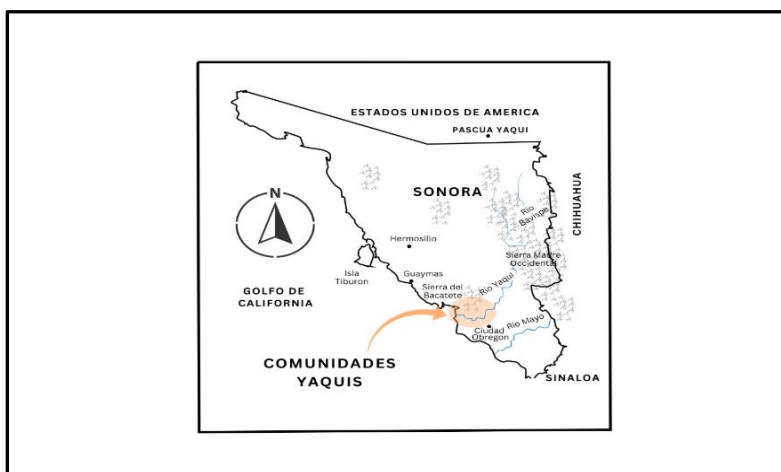


Figura 1. Comunidades Yaquis. (Mapa por Karla Aristy González)

Primera Parte. Los yaquis. Contextos históricos y marcos conceptuales

*La historia vivida por mis ancestros está impregnada
de relatos de deportaciones, de guerra, de huidas...*

-Juan Silverio Jaime León, maestro Yaqui

*La vida yaqui está destinada
a la defensa del nido heredado.*

La luz no ha vuelto a brillar igual.

La guerra no ha terminado.

-Testimonio de un anciano yaqui.

Capítulo 1. Los yaquis: historia, territorio y guerra

La historia de la tribu³ yaqui está imbricada a una larga sucesión de guerras y episodios de resistencia ante el acoso del poder hegemónico desde el período colonial hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando enfrentó brutales prácticas genocidas, que a lo largo de ese tiempo obligaron al pueblo *yoeme*⁴ a reaccionar con la férrea defensa de su autonomía, la preservación de su territorio ancestral, identidad cultural y sobrevivencia física como nación.

A pesar de los siglos de embates y conflictos bélicos, el momento que definió la historia del pueblo yaqui en el siglo XX (Hu-Dehart 2003) fue el destierro forzado de miles de sus miembros a Yucatán y otros destinos lejanos de Sonora, la cual se ejecutó como una “solución final” a la campaña de exterminio ordenada por Porfirio Díaz para pacificar la región y facilitar el reparto del fértil territorio yaqui a la oligarquía local y extranjera.

El dispositivo histórico determinante de la deportación yaqui, al que se refiere Hu-Dehart,

³ Emplearé el término “tribu” porque de esa manera se autodenominan las autoridades tradicionales yaquis, como consta en sus cartas, documentos y titulación oficial de bienes comunales. Además, en el sentido del concepto de tribu como la afiliación por nacimiento a un grupo (Benveniste, 1969) Benveniste, Émile: *Indo-european Language and Society (El lenguaje indoeuropeo y la sociedad)*, University of Miami Press, 1973.

⁴ Yoeme significa “gente” y es la denominación que los yaquis usan para sí mismos. Se usará el término como sinónimo de yaqui y *yoemem* como plural. Los españoles los llamaron “hiaquis” por el río Yaqui desde el año 1600 (Spicer, 1994, p.10). Otros significados del término yaqui se atribuye a “los que hablan fuerte”.

radica en que ésta ocasionó la mayor ruptura social de la tribu, al consumarse la fragmentación de las familias, una tenaz persecución, la diáspora en busca de refugio en otros lugares para evitar el exterminio físico o el exilio forzado durante la última década del porfiriato (1900-1910) hasta los años posteriores al inicio del período revolucionario.

Para Spicer (1994) la etapa de la deportación y persecución yaqui configuró la época de “comunidad rota”, a la que en el escenario histórico, denominó la “comunidad de la dispersión” que prevaleció desde fines de la década de 1880 hasta 1910. Un agrupamiento “roto”, desde la perspectiva de la estructura total de la identidad yaqui, se constituyó cuando la mayoría de los yaquis pasaron a habitar en fragmentos de los pueblos, se desplazaron a ciudades y haciendas de Sonora, a Arizona y fueron deportados a Yucatán, Oaxaca y otros lugares, se integraron a comunidades no yaquis, o bien se refugiaron en la sierra del Bacatete. En esas comunidades “rotas” vivían y desarrollaban patrones de asociación, incluso sin tener parentesco familiar, solo “reconociéndose a sí mismos como yaquis” (Spicer, 1994, p. 379).

Las huellas de la deportación fueron muy profundas, no sólo por la reducción brusca de la población yaqui en Sonora, sino por las secuelas sociales y psicológicas que provocaron las medidas de exterminio cuando la tribu estuvo sometida a la vigilancia y espionaje de unos contra otros para escapar a la deportación. Los sobrevivientes de esa etapa “no olvidarían jamás la angustia vivida” (Spicer, 1994, p. 202).

Por esa razón, ese pasado de la tribu *yoeme*, tanto en la memoria colectiva como en las memorias personales que se han transmitido a lo largo de generaciones, se rescatan en este trabajo a través de los testimonios de mujeres yaquis que relatan las historias sobre la deportación que escucharon dentro de su espacio familiar. Sus narrativas exponen detalles subjetivos e intrínsecos de la expulsión forzada de los yaquis y cómo resignifican ese pasado en el presente, por lo que se reconstruyen en una memoria que compensa la ausencia de la

mujer indígena en la historia oral de su pueblo. Con ello, además, se vislumbra una más clara dimensión de la violencia de Estado perpetrada contra la nación yaqui, así como el trauma y el duelo que ésta causó en la región del Río Yaqui en uno de los períodos más silenciados en la historiografía. Por tanto, es imprescindible revisar las referencias históricas del hecho.

La nación *yoeme*: territorio y autonomía

Los yaquis son un pueblo originario que procede del grupo de origen Uto-azteca que cruzó el Estrecho de Bering hasta asentarse en la región del río Yaqui, al noroccidente de México y al sur del estado de Sonora. Su punto de referencia fue el río Yaqui, en cuyas riberas se afincaron por ser la tierra “heredada por Dios” para la tribu y la cual marcaba también la frontera más septentrional de la Nueva España hasta donde arribaron los españoles en 1533, quienes desde su llegada constataron la belicosidad y autonomía de los yaquis, puesto que éstos nunca permitieron la entrada de los conquistadores a su territorio.

Los primeros registros señalan que al llegar los españoles a la región del Río Yaqui, un jefe *yoeme* le trazó una línea en la arena al capitán Diego de Guzmán para advertirle que “si pisaba o cruzaba esa raya, serían muertos todos ustedes”⁵ (Spicer, 1984, p.13). Los conquistadores la traspasaron y sufrieron una derrota que los mantuvo alejados del territorio yaqui hasta el año 1606, cuando otro capitán español, Diego de Hurdaide, reintentó entrar al dominio territorial indígena y nuevamente fue vencido por las huestes yaquis. “Pintar la raya” fue una señal de muerte, pues cruzarla implicaba entrar al espacio destinado a los yaquis.

Fue hasta 1617 cuando la Corona española consideró la petición de los yaquis para que les fueran enviados sacerdotes jesuitas a la región, lo que inició la evangelización *yoeme* que España vio como una solución para “pacificarlos”.

⁵ Citado también en Dabdoub, Claudio (1964) *Historia del Valle del Yaqui*. México: Porrúa. P. 23.

Encabezados por Andrés Pérez de Ribas⁶, los misioneros marcaron el inicio de un período de relativa paz en el que implantaron nuevos métodos de cultivo, ganadería y la reorganización de las 80 rancherías *yoeme* en ocho pueblos yaquis: Cócorit, Bácum, Tórim, Vícam, Pótam, Huírivis, Ráhum y Belém.

En virtud de que el territorio ancestral de los *yoemem* es una de las regiones más fértiles de la entidad, su posesión -junto con la lucha por la libertad de autogobernarse de los yaquis- ha sido el centro de conflictos con el poder hegemónico desde el siglo XVI (Velasco, 1988; Troncoso, 1905) y durante el proceso de construcción de nación a partir de 1821.

Posteriormente a esa fecha, el pueblo yaqui enfrentó la “Guerra Secular del Yaqui” desde 1825 hasta 1926 (Gouy-Gilbert, 1985, p. 53) y dentro de ese período, los *yoemem* sufrieron una escalada de represión de la dictadura de Porfirio Díaz que culminó en una campaña de exterminio que incluyó prácticas genocidas, deportación y esclavitud de miles de yaquis.

En ese tiempo, los yaquis se enfrentaron a las tropas del gobierno porfirista y estatal, quienes eran presionados por el poder de los hacendados y élites económicas para emprender la colonización de los predios entre los ríos Yaqui y Mayo, los cuales siempre constituyeron la inspiración de una “codicia incontenible” (Dabdoub, 1964, p. 113), pero cuyos planes de colonización no se habían cumplido debido a las constantes rebeliones indígenas.

La vehemencia en la defensa de los yaquis de su territorio y libertad para autogobernarse se origina en su cosmovisión sobre ambos elementos como cimientos de su estructura religiosa, política, social y cultural hasta el punto de no rendirse nunca ante los ataques de

⁶ El misionero Andrés Pérez de Ribas posteriormente relataría en su obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*, publicada en 1645 en España en 13 volúmenes, narrando las características de la conquista y evangelización en los estados de Sonora y el colindante Sinaloa en el siglo XVII. El jesuita ha sido un referente etnográfico fundamental respecto a la nación yaqui.

los *yoris*⁷ para salvaguardarlos, lo que marcó el curso de su historia y sobrevivencia.

El territorio tradicional de la tribu yaqui ha sido el símbolo ambivalente del paraíso e infierno en Sonora, aparte de ser causa de disputas entre dos perspectivas opuestas: una indígena que percibe el valle del Yaqui como su casa, el “espacio geográfico otorgado por herencia divina” (Spicer, 1994, p. 148) y la otra visión *yori*, que lo percibe como una superficie fértil para la productividad y explotación agropecuaria generadora de riqueza y desarrollo económico regional (Padilla y Trejo, 2009, p. 195).

El choque de esos dos enfoques de “significados profundamente incompatibles” (Spicer, 1994, p. 74) sobre el territorio yaqui derivó en violentos y recurrentes conflictos durante los siguientes ciento cincuenta años desde 1767.⁸

El territorio incorpora un profundo significado anclado a su identidad, a esa unidad de su etnicidad que evoca una memoria colectiva y ancestral. La tierra *yoeme* en sí era objeto de disputa, pero lo que realmente defendían los yaquis va más allá de la noción material de la tierra, era la significación completa de su espacio sagrado, el “nido heredado” por Dios.

En ese sentido, Lerma (2014) hace la distinción entre el “territorio” como tal y el espacio que representa todo el mundo yaqui, el *Toosa*, que concentra la totalidad de su cosmovisión

Se compone de los pueblos, la sierra, el monte, los campos de cultivo, el mar y el río. Incluye, además, la flora y la fauna que son parte de su ecosistema; pero también se concibe que los yaquis, “hasta el último”, son parte de él. De este modo el *Toosa* sólo

⁷ Para los yaquis, un *yori* es un no-yaqui, un blanco, feroz o “el que no respeta”. El término de origen cahíta significa “basura”, basado en un mito yaqui de que Dios hizo a los mexicanos de basura. Según esa historia, después de que Dios creó al primer yaqui, le dijo que tenía un hermano y el yaqui pidió verlo. Dios le advirtió que si lo hacía lo lamentaría, pero el yaqui insistió y tras muchas vacilaciones Dios le dijo que tomara un poco de basura de una pila de cenizas y desechos que había en un rincón, lo que, al tomarla el yaqui, la basura se convirtió en un mexicano que de inmediato atacó furiosamente al yaqui. Ocurrió como Dios había previsto y el yaqui se lamentó y desde entonces ha tenido problemas con los mexicanos. (Spicer, 1994: 390)

⁸ Spicer ubica este período básicamente a partir de la expulsión de los jesuitas del territorio yaqui en 1767 y hasta 1917. Señala que desde la llegada de los jesuitas al Valle del Yaqui en 1617, éstos impulsaron un cambio físico en las grandes extensiones de superficie junto al río Yaqui, ya que los misioneros introdujeron una nueva organización de las comunidades yaquis e impulsaron la producción agrícola de la zona y así otorgaron a las tierras yaquis otra significación como polo potencial de riqueza ante un nuevo tipo de sociedad heterogénea de españoles y mestizos mexicanos que las vieron como las más fértiles y deseables de Sonora.

cobra sentido en relación con la comunidad *yoeme*. No es concebible, por tanto, un *Toosa* sin yaquis, ni yaquis sin *Toosa*. (P. 67)

Por lo tanto, “la defensa (yaqui) no se reduce a una lucha sólo por el mantenimiento del “territorio”, sino a una compleja concepción del universo” (Lerma, 2014, p. 27). A esa concepción universal se refiere cuando explica que el *Toosa* (el nido heredado, el territorio) está incluido en la noción mayor del *Itom Ania* (“nuestro mundo”) que también abarca el *Téeka* (el cielo que lo cubre). Así, mediante el concepto del *Itom Ania* se hace referencia “al mundo perceptible para el esquema corporal humano”, explica.

Aunque la investigadora considera que el pueblo yaqui es topofílico⁹, su propuesta no refuerza la noción de una tribu en lucha por conservar su territorio, sino en ampliar su abordaje al concepto sobre el espacio total, diferenciado de la visión material de territorio como elemento central de la lucha yaqui (Lerma 2014, p. 23).

En torno a la posesión territorial yaqui existen varios mitos de fundación apegados a su identidad y *continuum* del pasado, entre ellos la creencia de que el rey de España les había entregado un título de propiedad, a petición de una comisión de yaquis en 1739 en la Ciudad de México (Cárdenas, 2017). Sin embargo, en ese tiempo las tierras yaquis formaban parte de las misiones y como tales no tenían títulos de propiedad ni límites, sino que se determinó establecer las misiones en congregaciones indígenas con acceso a fuentes de agua, como se especificaba en las leyes VIII y XI de *La recopilación de leyes de Indias*, Tomo II.

Relacionado a lo anterior, se explica en la leyenda del arquero yaqui que compitió con el rey español Felipe III, supuestamente para delimitar los linderos del territorio *yoeme*. La

⁹ El concepto de topofilia fue desarrollado por Yi-Fu Tuan, quien lo define como el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante. A través de categorías como la percepción, la actitud, los valores y las cosmovisiones, Tuan indaga por la percepción del entorno, la formación de valores y las experiencias del medio. Tuan, Y.-F. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. España: Editorial Melusina.

pugna consistía en lanzar flechas lo más lejos posible y quien abarcara más distancia, ganaría la justa y se establecerían ahí los límites territoriales. Ganó el guerrero yaqui y el rey ordenó la redacción de un documento estableciendo los límites de la tierra yaqui (Spicer, 1994, p. 215). Otro mito al respecto es el “Canto de la frontera” que trazó la “sagrada línea divisoria”, cuando cuatro profetas yaquis y un grupo de ángeles caminaron a lo largo de la frontera, predicando y cantando, precisando así los límites del territorio *yoeme* (Spicer, 1994).

Cuando los conflictos arreciaron durante el siglo XIX, los *yoemem* sustentaron la versión de ser autoridad en su territorio a través del concepto de “ley yaqui”, llamada *Lu’uturia yo’owe*¹⁰ o “la gran verdad”, que fue redefiniéndose a medida que enfrentaban los ataques militares de los mexicanos (Lerma, 2015). Como la mayoría de los pueblos originarios, la concepción de propiedad privada no existía entre los yaquis, sino que poseían un sentido de posesión colectiva de uso comunal.

El territorio tradicional es considerado una herencia divina para el pueblo *yoeme*, es decir que el concepto de tierra y religión están ligados. El sincretismo de sus creencias originarias y el catolicismo enseñado por los jesuitas se traspuso en la idea que reafirma su identidad arraigada a su espacio ancestral, como explican los Maestros de la tribu, la historia de El Yaqui (todo el territorio *yoeme*) en una misa:

Su territorio les fue dado en herencia a los indios por Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, con la orden de que lo hicieran grande y que dentro de él vivieran como hermanos en común y que jamás de los jamases permitiesen que un extraño se los arrebatará. Que si alguien lo intentase, antes que consentir los yaquis era preferible la muerte, porque así lo quería Jesucristo Nuestro Señor, tal como dieron ejemplo los antepasados en su defensa. Luego, les pregunta solemnemente a los soldados y asistentes al servicio religioso:

¹⁰ La *Lu’uturia yo’owe* se define como un sistema de “verdades” ancestrales que guían la conducta a seguir por un *yoeme* durante su vida, tales como la defensa del territorio, la preservación de la costumbre, el pago de “mandas”, hablar con la verdad, ser honrado, casarse por la iglesia, ayudar al prójimo, cumplir los cargos, recoger a los huérfanos, proteger a mujeres y niños, respetar a las autoridades tradicionales, respetar a los ancianos, no acaparar la tierra, obedecer creencias religiosas, al sistema de gobierno y de impartición de justicia, cumplir las reglas rituales, entre otras. (Lerma, 2015)

Morir por El Yaqui es un deber sagrado. ¿Juran defenderlo hasta el último instante, así como nuestra santa religión, a su pueblo y costumbres? Y todos los soldados responden a coro: Ehui (Sí). (Fabila, 1978, p. 267)

Para significar la posesión simbólica del territorio, los yaquis asignan espacios sagrados como el *Konti* que consiste en la construcción ritual de una ramada de carrizo, un recorrido o un “rodeo” alrededor del patio ceremonial (Spicer, 1994, p. 120). Se agrega a ello el concepto de su espacio como un lugar mítico porque en él descansan sus ancestros y se relacionan con la naturaleza. En su orden, el espacio *yoeme* también se delinea en el monte (*Juya Ania*) considerado “el reino antiguo y venerable” y el pueblo (*Pueplum*) que representa la vida cultural de los hombres (Spicer, 1994, p. 76; Moctezuma, 2009, p. 134).

El espacio tal vez más venerado del territorio yaqui es la sierra del Bacatete, *Baakateebe*, que simboliza la resistencia. Respetado como lugar mítico por las luchas armadas ahí libradas y por convertirse en refugio para familias yaquis que huyeron del exterminio de los españoles o de las tropas porfiristas. En las cuevas y depresiones topográficas, cerros y arroyos del Bacatete, dicen los *yoemem* que están “apegadas” sus experiencias vividas (Erickson, 2007, p. 35). Ahí también yace la tumba del líder yaqui, Juan Maldonado “Tetabiate”.

Inseparable de su historia y autonomía, el territorio yaqui “está regado con sangre de nuestros antepasados”, según el gobernador (*Kobanao*) de Huírivis, Juan Gregorio Jaime León, (Mesri y Carlón, 2019, p. 129), lo que significa cómo sus ancestros pasaron hambre y sed para preservar la nación *yoeme* y la tierra que les proporciona vida, alimento y medicina.

Así, el territorio en el contexto de la deportación es un elemento fundamental para la tribu yaqui, dado el arraigo a su espacio sagrado, el *Toosa*, y a su identidad como *yoemem*. Hasta mediados del siglo XIX, se hablaba de sublevaciones indígenas en defensa de sus “naciones” y no de sus “territorios”, hasta que surgió la noción de “territorio” en el caso yaqui en un momento histórico cuando el uso de ese término permitió interpretar los embates contra los

yaquis como una guerra contra un pueblo rebelde dentro del ámbito nacional y no entre dos “naciones”. Centrar la lucha yaqui en su “territorio” realmente definía una frontera política y local en disputa dentro de la nación mexicana, según Lerma (2015), quien señala que la concepción de “territorio” yaqui se fue configurando desde sectores hegemónicos sonorenses, se reforzó en el discurso militar, luego en el académico y en el yaqui.

La defensa yaqui de su territorio y autonomía eran (y siguen siendo) las razones fundamentales de la larga conflictiva con el poder gubernamental y económico.

Tiempos de guerra y resistencia

La permanencia de los jesuitas en el territorio *yoeme* y su labor de reorganización en la tribu mantuvo la paz hasta el resurgimiento de una rebelión yaqui en 1740, cuyas causas no han sido esclarecidas, aunque ciertamente constituyó “la sublevación yaqui más importante en la etapa virreinal” (Padilla, 1995, p. 8). Existen versiones de que el conflicto pudo haber sido motivado por las reclamaciones sobre la imposición del sistema de misiones en la tribu que culminaron en dicha revuelta (Moctezuma, 2009).

Cuando la Corona española ordenó la expulsión de los jesuitas de las posesiones bajo su autoridad, los misioneros salieron de la región del Río Yaqui en 1767. Tras unos años pacíficos, a partir de 1825 se reanudaron las rebeliones yaquis, debido a la instigación del gobierno estatal por desplazar a la tribu de sus tierras en beneficio de los hacendados locales. Se trató de un siglo de cruentas batallas y ataques en el período ya mencionado de la *Guerra secular del Yaqui* que abarcó desde 1825 hasta 1926.

Las marcas de esta larga historia bélica de los yaquis trascendieron a diversas manifestaciones en su cultura y vida cotidiana, por ejemplo se evidencia una vinculación con el sentido de la muerte, cuando determinan reflejar en sus apellidos que toman la terminación

“mea” para significar las formas de “matar” o de cómo han matado, tales como Jusacamea, Buitimea, Anguamea, Sotomea, etc. El jesuita Pérez de Ribas los llamó “nombres de muerte”:

...No desmayando, como otros, en ver cuerpos muertos de los suyos y tendidos por el campo, antes haciendo pie sobre ellos, enarcaban con más furia sus arcos diciendo: mata, que somos muchos, sin aflojar un punto en la pelea. A que se añade otra cosa, que yo noté cuando entré al bautismo desta nación y fue que apenas hallé indio que no tuviese nombre derivado y significativo de muertes que hubiesen ejecutado: como el que mató a cuatro, a cinco o a diez, el que mató en el monte, en el camino, en la cementera. Y aunque en otras naciones se hallan semejantes nombres, eran muchos menos, y ellos cuando se bautizan se los mudan en otros propios de su lengua que servían de sobrenombres al de cristiano porque de otra manera no se podían conocer tantos Pedros y Juanes. Pero cuando quise hacer esta diligencia con los yaquis, por quitarles con el santo bautismo estas memorias bárbaras, no se pudo ejecutar por tener todos nombres de muertes, sin hallar otros en su lengua con que suplirlos. Lo cual he notado para que se entienda qué belicosa y guerrera fue siempre esta nación. (Pérez de Ribas, 1645, Libro V, p. 285)

Además, la ofensiva contra los yaquis continuó con las armas, pero también con la ley. En 1843 y luego en la Constitución de 1861 se les despojó de la ciudadanía mexicana, a través de un decreto de ley para prohibir ciertos derechos ciudadanos a los yaquis, como la portación de armas y salir de sus pueblos sin un pasaporte expedido por las autoridades en turno.¹¹ Después, en 1873, la legislatura de Sonora aprobó otra provisión constitucional que anulaba la ciudadanía mexicana a yaquis y mayos:

Las tribus errantes y las de los ríos yaqui y mayo no gozarán de los derechos ciudadanos sonorenses, entre tanto conserven la organización anómala que hoy tienen en sus rancharías o pueblos, pero los individuos de las mismas tribus que residan en las poblaciones organizadas del estado tendrán expedido el derecho de dicha ciudadanía. Tal ordenanza se expedía a los indígenas “que se negaran a vivir en una paz civilizada y pedía asistencia militar federal” para pacificarlos. (Spicer, 1994, p. 181)

¹¹ Se trató del “Decreto que obliga a los yaquis a vivir en sociedad”, expedido el 7 de febrero de 1843. Colección de leyes y decretos del estado de Sonora”, tomo I (1831-1850), 419-420. Tomado de: Revilla Celaya, I.A. (2020) La subprefectura del yaqui: Análisis de una de las medidas dictadas para impulsar la colonización en el sur de Sonora (1853-1862). *Eschrifta*, Revista de historia. Vol.2, Núm. 3. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa.

El clima de violencia y las constantes sublevaciones obligaron a cientos de familias yome a refugiarse en la sierra del Bacatete. Desde ahí se defendieron con tácticas de resistencia y guerra de guerrillas. Otros emigraron a Arizona, Estados Unidos, o a ciudades, ranchos o poblaciones mineras esparcidas por el estado de Sonora. Muchas familias cambiaron sus apellidos yaquis por nombres mestizos para no ser identificados ni capturados.

Al continuar las rebeliones, el gobierno porfirista instaló la primera zona militar de Sonora, Sinaloa y Baja California en el pueblo de Tórim creada en 1881, donde edificó un cuartel general que evidenció una virtual ocupación militar en el territorio yaqui.

En 1897 se decidió la firma de la Paz de Ortíz, pero el acuerdo entre los yaquis y los representantes del gobierno no funcionó, por lo que los gobernadores tradicionales de los ocho pueblos yaquis protestaron con una carta al gobernador Luis Emeterio Torres en 1899:

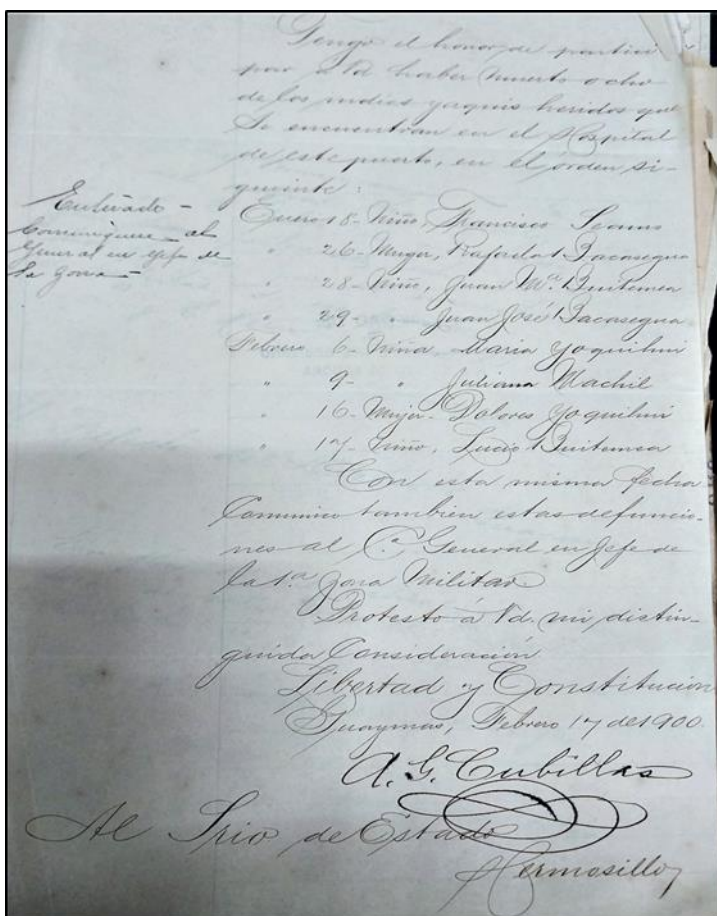
Lo que queremos es que salgan los blancos y las tropas. Si salen por las buenas, entonces hay paz, si no, entonces declaramos la guerra. Porque la paz que firmamos en Ortíz fue con la condición de que se fueran tropas y blancos y eso todavía no lo cumplen: al contrario, en lugar de cumplirlo fueron a quitar las armas. De suerte que ahora son ustedes de todo el negocio, y nosotros no tendremos la culpa de todas las desgracias que haya.¹²

Al no retirarse las bases militares del territorio yaqui, se rompió el pacto de paz y se reinició la guerra entre yaquis y *yoris*, intensificándose hasta los albores del siglo XX con la batalla de Mazocoba el 18 de enero de 1900. En la embestida bajo el mando del jefe Tetabiate, los *yoemem* sufrieron una derrota que resultó en la masacre de 400 yaquis y la captura de 834 prisioneros, la mayoría mujeres viudas y niños, de los cuales 250 fueron deportados en el primer “embarque” a las haciendas henequeneras de Yucatán, al otro extremo del país.

Antes de la matanza de Mazocoba, ya se había puesto en marcha el plan de exterminio

¹² Troncoso, Francisco P. (1984) *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*. México: Secretaría de la Defensa Nacional. P. 125-126.

yaqui, a través de persecuciones, matanzas, torturas, destierros forzados, despojo de niños para “regalarlos” como sirvientes a familias de la élite sonorense o de Estados Unidos.



Reporte del prefecto de Guaymas, A. G. Cubillas, con fecha 17 de febrero de 1900, que informa de las defunciones de ocho indios yaquis heridos tras la batalla de Mazocoba, en el hospital de Guaymas. Por fecha del deceso, ellos son:

- 1.- Enero 18: Niño Francisco Seamo
- 2.- Enero 26: Mujer Rafaela Bacasegua
- 3.- Enero 28: Niño Juan Ma. Buitimea
- 4.- Enero 29: Niño Juan José Bacasegua
- 5.- Febrero 6: Niña María Yoquihui
- 6.- Febrero 9: Niña Juliana Machil
- 7.- Febrero 16: Mujer Dolores Yoquihui
- 8.- Febrero 17: Niño Lucio Buitimea

Figura 1.1. Fuente: Archivo General del Estado de Sonora (AGES). Tomo 1552.

A pesar de haber ejecutado el destierro forzado con varios “embarques” de yaquis desde el mes de marzo de 1900, el gobernador Rafael Izábal advirtió en su informe a la legislatura local en 1905, justo cuando la tribu se defendía con actos de resistencia y guerra de guerrillas, el gobernante los acusaba de pillaje y proponía “que el único medio eficaz de poner término a las depredaciones de los yaquis es, si no su exterminio, sí su eliminación, como factor social del territorio del estado”.¹³

¹³ Rafael Izábal, Informe a la Legislatura del estado, 16 de septiembre 1905. *La Constitución*. 29 de septiembre, 1905. Tomo XXI. Fuente: Hemeroteca Nacional Digital de México. UNAM.

La campaña de exterminio porfirista

El continuo estado de guerra y resistencia de parte de los yaquis obligó a las tropas porfiristas a permanecer en campañas permanentes durante la mayor parte del siglo XIX, aunado a los fracasos de la Paz de Ortiz, del “proyecto de colonizar el Yaqui con yaquis” (Padilla, 1995, p.41) y la trágica matanza de Mazocoba, se decidió endurecer las medidas para pacificar a la tribu y la ejecución de deportaciones masivas.

Desde 1897 surgió la propuesta del General Luis Emeterio Torres a Porfirio Díaz de aplicar una política de “desindianización”¹⁴ en Sonora, debido al peligro de una nueva insurrección yaqui, lo que toma forma tras la batalla de Mazocoba, se planea desde la Ciudad de México y se ejecuta en cumplimiento del plan porfiriano de “orden y progreso” que “era entorpecido” por los “rebeldes yaquis”. Así, arrecian la persecución de yaquis en ranchos, haciendas y minas, se ordena su confinación en “barrios” por mandato legal en favor de los “intereses superiores” de la colonización y avance del progreso. (Abbondanza, 2008, p. 241)

Poco después, el coronel Ángel García Peña propone al Secretario de Guerra, tres medios para sofocar las rebeliones yaquis: “la guerra de exterminio para todos los que volvieran a levantarse; la traslación de toda la tribu, sacándola del estado y dispersándola en varias partes del territorio nacional, distantes de Sonora y la colonización del Yaqui” (Troncoso, 1984).¹⁵ Inicialmente consideró las dos primeras inviables, por inhumanas y perjudiciales a la economía. “Sacando del estado a toda la tribu, sería el remedio radical; y en efecto ese sería sin la menor duda, pero esto traería, como consecuencia ineludible un mal mayor, causando un trastorno económico al estado”, agrega en su informe (Troncoso, 1984 [1905], p. 265).

¹⁴Abbondanza, E. (2008) Cuestión yaqui versus cuestión *yori*: la otra cara del proceso de nation-building. Noroeste mexicano (1890-1909). *Virajes*, revista de antropología y sociología. Colombia: Universidad de Caldas. P. 221-252.

¹⁵ Troncoso, 1984 [1905], p. 342. Recuperado: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012546/1080012546_86.pdf

García Peña cuestiona en el texto el daño a la economía sonorenses por la expulsión yaqui y los problemas operativos de un traslado masivo y no los aspectos humanitarios.

¿No se cometería al deportarlos, un acto de injusticia y hasta de ingratitud, con el que sirve con la excelencia de su energía física, todas las manifestaciones del trabajo? Por otra parte, no pudiendo por el momento substituir al Estado de estos brazos, ¿de qué magnitud sería el trastorno para el propietario, para el industrial, el minero, etc., arrancándole los únicos de que puede disponer para su negocio?... ¿Cómo sería posible tomar cinco o seis mil hombres con sus correspondientes familias y desarraigarlos, estando por otra parte diseminados en la inmensa extensión del Estado? (Troncoso, 1984 [1905], p. 265)

Se consuma la deportación mientras el gobierno redobla la persecución contra los yaquis, se acosaba y se mataba tanto a “rebeldes” como a “mansos”, tanto en los valles del Bacatete o donde vivieran refugiados, ya sea en haciendas y pueblos donde eran identificados. Asimismo, se intensifica la diáspora yaqui y cruzan la frontera a Estados Unidos para asentarse en Arizona, mayormente. Otros, se exilian en ranchos o pueblos remotos del estado.

El plan de exterminio porfirista buscaba librarse de conflictos armados con la tribu, desplazar a los yaquis fuera de Sonora y dejar sus tierras “improductivas” a disposición de los colonos. Aunque en 1899 ya se habían deportado yaquis a Valle Nacional, en Oaxaca, pero sin el marco jurídico de contrataciones laborales que se implementó un año después para Yucatán. Lo constata un telegrama de Luis E. Torres al gobernador C.C. Ortiz: “por órdenes del Sr. Presidente se remitieron en el *Oaxaca* las familias yaquis capturadas y serán conducidas por Manzanillo y Guadalajara a la Ciudad de México” (Padilla, 2006, p. 98).

El proyecto de modernización del porfiriato¹⁶ se implementaría en los valles del Yaqui y El Fuerte para impulsar nuevas formas de producción agrícola (Figuroa, 1994, p. 98). En

¹⁶ Se utiliza el término porfiriato para nombrar al período de gobierno del militar Porfirio Díaz de 1876 a 1911, pero sobre todo en referencia a la segunda etapa que inició entre 1888 y 1890 y terminó en 1908, cuando sus proyectos de progreso y pacificación coincidieron con una política de represión y autoritarismo más acentuado contra los yaquis. (Gouy-Gilbert, 1985, p. 53)

ambas regiones se prefería la colonización de extranjeros y socios de las élites económicas mexicanas, como fue el caso de Carlos Conant, a quien el Ministerio de fomento, colonización, industria y comercio le había otorgado desde 1890 una concesión para abrir 90,000 hectáreas al cultivo en la margen izquierda del río Yaqui. Gouy-Gilbert (1985) afirma que obtuvo 50,000 hectáreas. Posteriormente, Conant se asoció con inversionistas de Estados Unidos y formó la Sonora & Sinaloa Irrigation Company. Con la tierra, el colono tuvo derecho a dos terceras partes de las aguas del río Yaqui.

En tanto, la colonización del Valle del Yaqui seguía adelante con base en los estudios de la comisión geográfica exploradora del coronel García Peña, la cual delimitó nuevos linderos para fraccionar el territorio yaqui. Por su cuenta, Luis E. Torres distribuía anuncios sobre la fertilidad de las tierras del yaqui en Estados Unidos, les ofrecía títulos y agua a inversionistas para activar el proceso colonizador y concluir el despojo a la tribu (Gouy-Gilbert, 1985).

Cumplir con los planes colonizadores, requería paz en la región del río Yaqui y eliminar “el obstáculo de la civilización”, como el gobierno nombraba a los yaquis (Gouy-Gilbert 1985, p. 96). Para 1908, el dictador Díaz se promocionaba como el “pacificador de América” (Padilla, 1995), tanto por el avance de la colonización en el Yaqui como por las deportaciones que desalojaron a los yaquis fuera de su zona de desarrollo progresista.

El impulso a la colonización en el país se había iniciado en tiempos del presidente Benito Juárez, quien fijó la medida y deslinde de tierras incluyendo el territorio yaqui. Tales decisiones juaristas se describen porque en 1867,

Consintió la colonización con extranjeros de 25 sitios de ganado mayor en los litorales de los ríos Yaqui y Mayo y en una cláusula del contrato, los colonos se comprometían a ‘pagar los impuestos municipales y hacer el servicio de guardia nacional en sus demarcaciones para cuidar la seguridad y repeler las invasiones de los bárbaros’. (Padilla 1995, p. 3)

Juárez era parte del proyecto liberal de mediados del siglo XIX que incluía la colonización de tierras y que notoriamente impulsó Porfirio Díaz en aras del progreso. En tanto, las insurrecciones yaquis continuaban y se arremedaba el rechazo *yoeme* a los planes del gobierno por el despojo de su territorio y por la ocupación militar dentro del mismo.

La decisión de desalojar a la tribu yaqui de su territorio y fragmentar su estructura social enviando a las familias *yoemem* a estados lejanos de Sonora, “constituyó la medida más drástica que el gobierno tomó contra los yaquis. Nada pudo haber afectado más al indio que salir compulsivamente de su entorno y abandonar casa y familia” (Padilla, 1995, p. 43).

La ejecución de la deportación a lugares remotos del territorio yaqui consumó la campaña de exterminio que a nivel interno se había estado perpetrando en Sonora, mediante la captura de familias yaquis contra su voluntad y la práctica de un sistema de repartición de niños yaquis a familias *yoris* y acaudaladas de la capital sonorensis, a fin de que realizaran labores de sirvientes. Según las listas disponibles, se distribuían de 1 a 4 niños por familia solicitante. El objetivo era desarraigarlos de su entorno y así desmembrar a la tribu.

Incluso, el general Luis E. Torres envió a San Francisco, California a una niña yaqui como “regalo” para una señora Velasco¹⁷. En la nota que da cuenta del hecho, se informa que la menor yaqui, de nombre Manuela López, se había transportado en un barco de carga documentada como “mercancía” y el cónsul mexicano en San Francisco la registró como pedido de su compañía y le tramitó su ingreso migratorio a Estados Unidos.

Conjuntamente al destierro forzado y la dispersión, los yaquis resistieron muertes, traslados extremos, confinamientos en campos de concentración, desapariciones y esclavitud.

¹⁷ Publicación en el suplemento dominical del periódico San Francisco Call, Volumen 93, No. 35, con fecha 4 de enero de 1903. Recuperado de: <http://cdnc.ucr.edu>

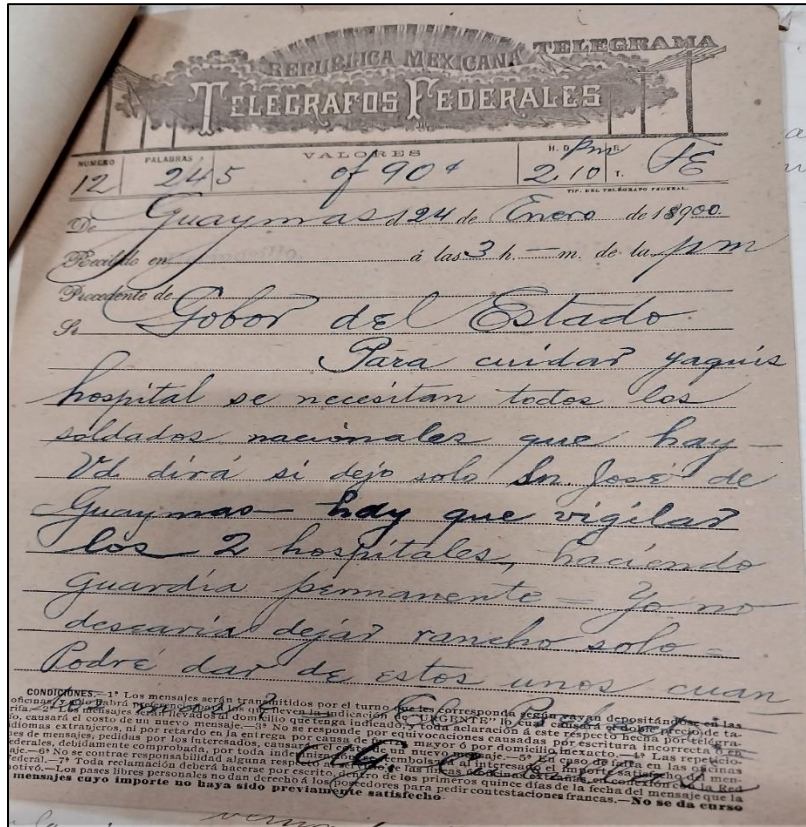


Figura 1.2. Fuente: AGES, T. 1552.

Original de un telegrama enviado al gobernador Luis E. Torres fechado el 24 de enero de 1900, seis días después de la batalla de Mazocoba, en el que el prefecto de Guaymas, A.G. Cubillas, le solicita “todos los soldados nacionales que hay” para cuidar a los yaquis heridos haciendo guardia permanente en dos hospitales.

La deportación yaqui 1900-1919

Por constituir un hecho silenciado historiográficamente, además ordenado y ejecutado por un régimen dictatorial, la periodización de la deportación yaqui es un dato impreciso con exactitud, aunque las evidencias testimoniales, hemerográficas y los partes militares ubican fechas que van desde 1899 cuando se enviaron familias *yoemem* a Oaxaca, luego desterraron a los capturados de la batalla de Mazocoba en 1900 como prisioneros de guerra a Yucatán y

Campeche. Al continuar los conflictos entre yaquis y tropas en Sonora, se perpetró la etapa más intensa de deportación entre 1902 y 1908. Algunos registros indican destierros en 1919 y hasta en 1926 durante el gobierno de Plutarco Elías Calles. Parecía seguir en pie la consigna de “mientras exista un indio yaqui, habrá un enemigo del gobierno” (Balbás, 1927, p. 22).

Este período oscuro de la historia de los yaquis también abarca otras incertidumbres sobre lo ocurrido en las haciendas de Yucatán, Campeche, Oaxaca u otros sitios a los que fueron expulsados para suplir el requerimiento de peones para los cultivos tabacaleros, de palo de tinte, cafetales, henequén o caña de azúcar, y aún permanece como una “verdadera historia secreta”¹⁸. Tampoco puede precisarse un año de conclusión de la deportación yaqui, aunque los reportes informan que se extendió después del porfiriato como un instrumento oficial durante los años revolucionarios.

De acuerdo a documentos disponibles esparcidos por diversos archivos históricos, el primer “embarque” de deportados yaquis se realizó con 250 mujeres viudas y niños capturados tras la masacre de Mazocoba en marzo de 1900, a manera de “un ensayo del gobierno” para desterrarlos a otros lugares distantes de Sonora (Padilla, 2019, p. 145). El grupo fue expulsado en calidad de prisioneros de guerra y en condiciones de esclavitud, confiriendo a tal desplazamiento un “marco de legalidad a través de contratos de trabajo” (Padilla, 2019, p. 172), los cuales eran claramente espurios, como se explicará más adelante.

El primer grupo de deportados se conformó en su mayoría por mujeres yaquis, ya que los relatos oficiales consideraban a la mujer *yoeme* más peligrosa que el hombre, por su

¹⁸ Expresión usada por Michel André Antochiw Kolpa, un historiador francés e investigador del peonaje de las haciendas de Yucatán, para hacer referencia al sistema de enganche de peones y trabajadores acasillados, en su mayoría indígenas incluidos los yaquis por los hacendados en Yucatán y Campeche. La frase la incluyó en la descripción introductoria que redactó del inventario de los archivos personales de la familia Peón que custodió hasta su almacenamiento final en el estado de Texas, Estados Unidos.

influencia en generar el odio al blanco en sus hijos, por ser instigadora de la guerra, del orgullo y estoicismo de los hombres yaquis. Muchas de ellas tomaron las armas, participaron en las guerras y otras preferían morir antes que ser capturadas, arrojándose de acantilados o de los barcos con sus hijos en brazos.

En realidad, los yaquis deportados eran ofrecidos a 65 pesos por cabeza para las faenas de trabajo forzado en las haciendas de henequén en Yucatán, las fincas cafetaleras y cañeras en Oaxaca, a los estados de Jalisco, Tlaxcala, Campeche, Veracruz y otros lugares lo más lejanos posible de Sonora. Se “vendían” hombres, mujeres y niños yaquis y el monto de la venta se repartía entre el pago de 10 pesos al coronel Francisco B. Cruz por sus “servicios” y el resto a la Secretaría de Guerra (Turner, 2015 [1911], p. 37). Se trasladaban a razón de 500 yaquis por mes en promedio. Aparte, los bienes que abandonan los yaquis capturados se repartían entre los soldados, como sus tierras, casas, ganado y objetos diversos.

Fue hasta 1908 que la deportación se volvió una “política de Estado” (Padilla, 2019, p. 146) con la orden de capturar a todos los yaquis, “rebeldes” y “mansos”, por disposición de los gobiernos federal y estatal. La acción contra los *yoemem* “los obligó a mantener un alto grado de movilidad en el área rural. Si los yaquis no eran removidos físicamente por las tropas porfiristas, estaban frecuentemente huyendo de ellas” (Hu-Dehart, 1984, p. 91).

La única perspectiva histórica con la que se cuenta para vislumbrar el período de la deportación y el exterminio yaqui es la narrativa oficial, cuyos textos provienen de un grupo de médicos, militares e historiadores afines a la ideología del positivismo¹⁹ llamados “los

¹⁹ El positivismo incluía un punto fundamental que era el orden político, en el que el Estado debe preocuparse por el desarrollo de la riqueza y que los hombres, sin atentar contra su libre pensamiento, debían permitir el desarrollo de ésta. El positivismo mexicano se basó en Comte y Spencer, pero se adaptó a la realidad nacional con un grado de eclecticismo y pragmatismo, según González Navarro (1988).

científicos”²⁰, que son los galenos Manuel Balbás, Fortunato Hernández y Fernando Ocaranza, así como el militar Francisco del Paso y Troncoso. Ellos fueron testigos directos del proceso de exterminio en el campo de batalla y describen detalles, situaciones y exponen su representación de los yaquis desde el enfoque de la dictadura porfiriana.

El material histórico aportado por “los científicos” como autores fundacionales de esa etapa, proporcionó también la comprensión de rasgos de la identidad *yoeme* sobre la férrea defensa de su territorio, libertad y cultura, así como de la postura política sobre la cuestión yaqui. Por ello apoyaban que “la deportación en masa de las familias yaquis, aunque es la más cruel de todas las medidas, quizá más que la muerte, dado el exaltado sentimiento que los yaquis tienen por su patria, sería la más radical y efectiva” (Balbás, 1985 [1927], p. 107).

El tiempo de persecución y la amenaza de deportación obligaron a cientos de familias yaquis a huir al sur de Estados Unidos, empleándose como jornaleros agrícolas o en la construcción del ferrocarril. En Arizona fundaron los pueblos de Pascua y Guadalupe, donde a la fecha residen unos 10,000 descendientes *yoemem* estrechamente ligados con las comunidades del río Yaqui en Sonora.²¹ Refugio Savala relata cómo fue el éxodo al norte:

Pronto mi padre consiguió suficiente dinero para volver a casa de Arizona y llevarnos fuera de Sonora. Trajo buenas noticias a nuestra gente sobre sí mismo y otros yaquis que lo habían acompañado en su primer viaje sobre las oportunidades de trabajar libremente por un buen salario. Muchos yaquis al saber esto empezaron a escapar rumbo al norte. Los yaquis no fueron a Arizona por su ambición o por hacerse ricos, sino que fueron en busca de paz y libertad y para escapar de los asesinos despiadados. (Savala, 1980, p. 6)

²⁰ Ernesto de la Peña explica en el prólogo de la edición del gobierno del estado de Sonora *La guerra del Yaqui* (1985) que el doctor Fortunato Hernández pertenecía, por ideología y por circunstancias de la historia, al partido en el poder, lo cual significa que es lo que podía llamarse entonces propiamente un “científico” y lo sitúa en ese rango de manera doble, tanto por su formación y sus inclinaciones vocacionales como por “sus merecimientos en los feudos de la ciencia médica, en la antropológica y en la histórica, en tanto que su afiliación pública y sus móviles lo acomodan en el partido de Porfirio Díaz”.

²¹ Figueroa, Alejandro. (1985) Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui. *Noroeste de México*. Núm. 7. Hermosillo: Centro Regional del Noroeste INAH, SEP.

Savala revela que la compañía del ferrocarril Southern Pacific proveyó a todos los refugiados yaquis de techo, salario y comida durante la diáspora hacia el norte, mientras describe que en ese tiempo “todas las cárceles del estado de Sonora estaban llenas y el gobierno empezó la embarcación de yaquis²² para llevarlos a Yucatán” (p. 7).

Esta etapa de deportación y diáspora, convirtió a los yaquis “en el pueblo originario más ampliamente disperso de manera forzada en la historia de las etnias en Norteamérica”, según el antropólogo Edward Spicer (1984).

Además de Turner, dos arqueólogos ingleses, Channing Arnold y Frederick Tabor, atestiguaron las condiciones de los yaquis deportados en Yucatán, cuando llegaron a la península a estudiar las ruinas prehispánicas. Publicaron un libro sobre su viaje, pero impactados por la penosa situación de los peones esclavizados en las haciendas, enviaron a Porfirio Díaz una carta de denuncia:

Lamentamos profundamente las terribles crueldades y masacres que sabemos que se han perpetrado y tememos aún se están perpetrando en su nombre en Quintana Roo. El estado de ese territorio, como le dijimos al Señor Peón y le informamos por carta al Señor Sierra, no podía ser peor...el llamado Yucatán civilizado está podrido con una esclavitud repulsiva, más negra por su hipocresía y pretensión. Hemos reunido hechos que reflejan verdaderamente una triste historia. Las niñas y mujeres de las haciendas son tratadas como ganado, presas de las detestables lujurias de los hacendados y sus hijos; los trabajadores indios son azotados, incluso hasta la muerte, y en un caso que llegó a nuestro conocimiento, aquellos que intentaron exponer tan inmundos asesinatos fueron puestos en la prisión de Mérida sin juicio y, según se nos informa, todavía están allí. Para el indio no hay justicia, y a su costa los grandes henequeneros acrecientan diariamente sus millones, algunos de los cuales gastaron profusamente en sus intentos de ocultar a Vuestra Excelencia la total podredumbre y degradación del sistema social de Yucatán. Si Vuestra Excelencia desea detalles, con mucho gusto nos daremos el honor de enviarle nombres y detalles. (Arnold y Tabor, 1909, p. 358-360)

²² Savala agrega que “en Sonora, esos (yaquis) quienes no escaparon, fueron arrestados, encarcelados y deportados a los campos de caña de Oaxaca o a las plantaciones de henequén de Yucatán, donde ellos trabajaron en condiciones brutales. Las familias fueron dispersadas, los niños fueron frecuentemente distribuidos como sirvientes en casas a lo largo y ancho de Sonora”.

Las deportaciones desplazaron a un número incierto de *yoemem*, pero las cifras aproximadas van desde 6,500 (Padilla, 2011) o 6,432 (Ramírez, 2014) hasta 15,700 agenciados por el coronel Francisco B. Cruz (Turner, 2015, p. 37) y Turner mismo calculó 8,000 “esclavos” yaquis (p. 11). En cambio, Spicer (1994) sugirió que la cifra de expulsados pudo ser entre una cuarta parte y la mitad de la población yaqui que a principios del siglo XX ascendía a 30,000 y eso, aclara, sin contar a los que se exiliaron a Estados Unidos.

Como consecuencia de que el gobierno porfirista nunca rindió cuenta de ello, las cifras de deportados permanecen inciertas. Luego de la fase de deportación masiva y generalizada de 1908, el censo de 1910 registraba 2,757 residentes yaquis en Yucatán. Eso a pesar de que de los 500 yaquis enviados cada mes, dos tercios morían durante el primer año, según Turner.

En ese sentido, dadas las circunstancias de la resistencia yaqui y el largo conflicto con la dictadura porfirista, la autoridad estatal y militar, aunada a la opacidad histórica, considero factible que la cifra de deportados yaquis pudiera ser mayor a la de 15,700 referida en *México Bárbaro*. Las razones posibles radican en las versiones documentadas sobre los complicados procesos de captura y traslado de deportados, en crónicas que hablan de pueblos y familias completas desplazadas, en las cifras de los censos oficiales en la región del Río Yaqui, en reportes de la prensa extranjera y en la carga traumática percibida en las memorias recogidas.

La deportación yaqui se ejecutó en forma intermitente de 1900 a 1910, con el período más intenso de 1902 a 1908, aunque el mecanismo de traslado forzado continuó como una medida de Estado más esporádica y a otros destinos hasta el año de 1919, según algunas evidencias hemerográficas. Sin embargo, los conflictos del “problema o la cuestión yaqui” llegaron a una etapa de relativa paz hasta la firma del decreto presidencial de Lázaro Cárdenas en 1939, que ordenó la restitución territorial de 400,000 hectáreas y 50% del agua del represo

que alimenta el río Yaqui, “suficiente para el sustento básico de la tribu”.²³

En Sonora, el triunvirato sonorense de Ramón Corral, Rafael Izábal y Luis Emeterio Torres seguía dominando el poder político y la ofensiva contra los yaquis, incluida la deportación, que se integraba a la hostilidad permanente hacia la tribu yaqui en la guerra secular del Yaqui desde 1825 y que “no finalizaría sino hasta 1926” (Padilla y Trejo, 2012).

En tanto, los dispositivos usados en la deportación yaqui como formas de “contratación” simulada y “enganche” que facilitaron las condiciones de esclavitud y fueron prototipos directos de la práctica genocida aplicada a la tribu, impulsaron la solicitud de peones para las haciendas yucatecas. A ello contribuyeron los cambios en la ley federal sobre baldíos del 26 de marzo de 1894, la cual declaraba que podían ser ilimitadas las extensiones de terrenos baldíos adjudicables y suprimía la obligación de colonizarlas. Esas condiciones propiciaron el fortalecimiento del latifundismo y la política de baldíos en Yucatán y, por ende, el crecimiento de la hacienda y el auge henequenero hasta 1915 (González Navarro, 1957).

Coincide esa época con la expansión de la industria azucarera y tabacalera en el Valle Nacional en Oaxaca, por lo que también aumentó la demanda de mano de obra para esos lugares (López Soto, 1993). Fue una época de gran zozobra para los yaquis durante 1907 y 1908, cuando se incrementó la persecución, captura y deportación, como lo constatan los comunicados que reportan las salidas de los vapores con cientos de yaquis y los informes enviados por los prefectos de las ciudades sonorenses con listas de *yoemem* aprehendidos.

La deportación yaqui como “solución final” de la política de Estado porfirista, se vincula

²³ Cárdenas adujo que otorga “sólo los terrenos suficientes para alojar a toda la población yaqui existente”, tanto en el territorio mexicano como para los exiliados en Estados Unidos. Cárdenas, Lázaro (1976). *México a través de sus informes*. Secretaría de gobernación. México. Además de “la conveniencia de que se arraigue la tribu en el cultivo de las tierras y contribuya por este medio a resolver su propio problema económico” (Dabdoub, 1964, p. 234).

directamente al concepto de genocidio, en concordancia con la postura de Evelyn Hu-Dehart (2003), dado que se aplicaron medidas de exterminio físico, de fragmentación estructural, social, cultural y de identidad contra la tribu yaqui que resultaron excesivas para cumplir un objetivo de “pacificar” o someter al “orden” a un pueblo originario en resistencia. La expulsión forzada y sistemática perpetró numerosas muertes y violencias diversas incluso a población no combativa como niños y ancianos.

Los años revolucionarios

El fin de la dictadura porfirista y el inicio del movimiento revolucionario en 1910 no significaron el cese de la violencia oficial contra la tribu yaqui, ya que los nuevos actores políticos siguieron ocupándose del problema *yoeme* y los yaquis continuaron su lucha de resistencia. Todavía había miles de yaquis esclavizados en las haciendas de Yucatán y las condiciones de represión no marcaron una diferencia en la transición del porfiriato a la etapa revolucionaria. Aguilar Camín (1985) lo inscribe como “un proceso unitario” que obedece al mismo impulso histórico y a un contexto social parecido “en el que la civilización arranca a la tribu las tierras más fértiles de Sonora y vence su resistencia con una guerra despiadada”.

Con ello, asegura Aguilar Camín que en la historia yaqui la continuidad represiva, porfiriana o revolucionaria, se unió en un solo ciclo que va desde 1876 hasta 1930.

Por su parte, Francisco I. Madero en *La sucesión presidencial en 1910* reconoció que a los yaquis se les hizo una guerra “interminable, inicua e infructuosa” y asegura que la negativa *yoeme* a reconocer la autoridad del gobierno federal “no era motivo para exterminarlos” (Cárdenas, 2017). Incluso señala posibles soluciones al conflicto yaqui, como la educación, para “introducir entre ellos las ventajas de nuestra civilización...y así se hubiera logrado civilizarlos” (Madero, 2006). No muy lejos del pensamiento porfirista.

Como un intento de acercamiento con los yaquis, Madero se reunió en 1911 con una delegación de gobernadores y jefes *yoeme* en la Ciudad de México, donde se convino un documento de siete acuerdos con una condicionante a los yaquis de que “en ningún caso se recurrirá a las armas”, que se sometían al actual gobierno al que ayudarían como todos los mexicanos sólo en caso de una guerra extranjera (Cárdenas, 2017).

Entre los puntos pactados se hallaban: la posibilidad de un reparto de tierras de 1 a 3 hectáreas por persona o matrimonio con título de propiedad; un hato de mulas y provisiones antes de la primera cosecha; el establecimiento de escuelas e iglesias; el no pago de contribuciones por 30 años y la concesión a los yaquis para nombrar a sus autoridades locales, pero reconociendo las leyes del estado y federales.

Naturalmente, tal acuerdo causó inconformidad entre los yaquis rebeldes que formaban uno de los dos grupos en que se había dividido la tribu. Ellos eran los indómitos, los broncos, que se refugiaron en la sierra y se rehusaron a cualquier trato con el gobierno. El otro bando, eran los yaquis “militaristas” que se adhirieron al ejército federal por el llamado de Luis Torres en 1909 (Gouy-Gilbert, 1985). También estaba claro que entre los yaquis broncos y los pacíficos había un intercambio activo en aras de su lucha y resistencia (Hu-Dehart, 2003).

Con el triunfo maderista, se inició el retorno de los yaquis deportados a Sonora y el repoblamiento de sus pueblos. Sin embargo, “la verdadera liberación de los yaquis del trabajo forzado en las haciendas henequeneras se dio con la llegada del constitucionalismo a Yucatán, representado por el general Salvador Alvarado en 1915” (Padilla 1995, p.162).

Así como ayudó a liberar a los peones, Alvarado continuó obteniendo mano de obra a los hacendados. Uno de ellos fue el contrato con Plutarco Elías Calles para enviar 1,500 yaquis a trabajar al centro y sur del país, algunos fueron a parar a Yucatán, dado que se preveía mandar 10 mil indígenas de Sonora a las fincas de henequén (González Navarro, 1978).

En cuanto a Madero, éste fue perdiendo interés en la cuestión yaqui ante la inestabilidad política nacional y el fracaso de su enviado a tierras yaquis para el seguimiento del acuerdo, el que finalmente quedó en el incumplimiento por los conflictos armados que resurgieron.

De esa forma, el “problema yaqui” continuó y también la dispersión de muchas familias *yoeme* en busca de trabajo en ranchos y pueblos por todo el estado, tanto para sobrevivir las hostilidades como para acopiar armamento que conseguían por la comunicación entre “mansos” y “rebeldes” que las fuerzas militares no pudieron evitar ni con el asedio a sus zonas de resguardo en la sierra y el río Yaqui.

La política de deportación continuó instrumentándose en 1916 bajo el mandato de Venustiano Carranza, quien decidió desterrarlos a las Islas Marías. En tanto, las cárceles de Hermosillo y Guaymas seguían llenas de yaquis capturados, tanto “mansos” como mujeres y niños. Otros, fueron sumados a la leva, que era una deportación “disfrazada” (Padilla, 2019).

En 1926, los conflictos entre el gobierno federal y los *yoemem* se reanudaron, a raíz de un hecho ocurrido el 13 de septiembre cuando un grupo de la milicia yaqui esperaba en Vícam a una comisión de los suyos que venía de Hermosillo en el tren, donde también viajaba el general Álvaro Obregón. Los yaquis aprovecharon para preguntarle al militar por los comisionados, pero el gesto fue interpretado como una agresión y Obregón les respondió con el envío de un convoy de artillería aérea para atacarlos (Ramírez, 2014).

Este incidente representó el retorno de un escenario conflictivo con la tribu.

Los pueblos yaquis resucitados se habían reorganizado hasta el punto en que la dirección que había llegado a ser dominante en ellos estaba visiblemente dispuesta a adoptar una política ‘exterior’ secesionista similar a la que había regido a los guerrilleros de la década de 1890 (y antes a Cajeme). Se propusieron forzar una entrevista con Obregón para discutir la cuestión de la tierra en sus propios términos. El resultado después de la detención del tren de Obregón en Vícam fue la reinstalación de la ocupación militar mexicana y, en cierta medida, de las condiciones de 1890-1910, incluso con la deportación. (Spicer, 1994, p. 382)

La campaña militar ordenada por Obregón se tradujo en el envío de 19 batallones de 15,000 soldados a combatir contra unos 3,000 rebeldes yaquis en la región del río Yaqui y ocho aviones y artillería que bombardearon la sierra del Bacatete (Velasco, 1992), donde se refugiaban los *yoemem*. El gobierno pedía la rendición incondicional de los yaquis, pero éstos resistían con el suministro de armas y municiones de sus aliados en el exilio. Incluso, el presidente Plutarco Elías Calles ordenó que se les confiscaran todas las armas a los yaquis y se rindieran, de lo contrario “si no se someten, será exterminada la tribu”.²⁴

Las hostilidades continuaron hasta 1927 con la rendición parcial de las milicias yaquis, ya que un grupo comandado por Luis Matus se mantuvo en pie de lucha (Ramírez, 2014).

La restitución territorial Cardenista 1939-1940

Pasadas dos décadas de conflictos posrevolucionarios, continuaban las estrategias para pacificar a los yaquis, por lo que numerosas familias aún permanecieron refugiadas en la sierra del Bacatete hasta mediados de los años 30, cuando bajaron al valle por el ofrecimiento de apoyos para cultivar sus tierras. En realidad, el Estado requería mano de obra para la “plutocracia revolucionaria” y generar tranquilidad social en el campo (Velasco, 1992).

Al llegar el General Lázaro Cárdenas a la presidencia en 1934, ofreció a los yaquis la restitución concluyente de su territorio y dotarlos de agua de riego. Los *yoemem* le respondieron en una carta que las tierras ocupadas en el valle del río Yaqui les pertenecían, que “son propiedad de la tribu yaqui, por lo que los gobernadores de los ocho pueblos, así como todo el pueblo en general, rogamos a usted...nos sean devueltas de una manera definitiva para el progreso de la tribu yaqui” (Velasco, 1992, p. 33 [Huarte, 1957, p. 27]).

La respuesta de Cárdenas a los yaquis fue que no podría restituirles su territorio

²⁴ Declaración en la nota titulada “El presidente Calles ofrece exterminar a los yaquis”, publicada en el periódico El Tucsonense, en Tucson, Arizona, el 21 de septiembre de 1926.

tradicional con los linderos originales de 1740, porque la tribu no tendría capacidad para cultivarla en su totalidad, accediendo a devolverles tierras y agua suficientes para sostener a los que habitaban en Sonora y a los que retornaran de otros estados o de Estados Unidos.

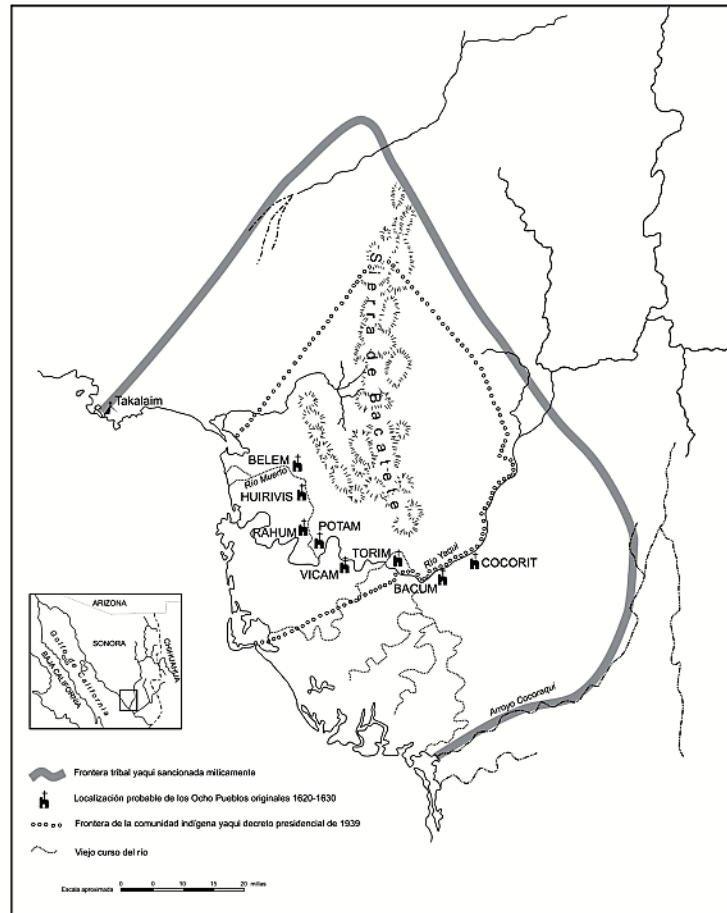


Figura 1.3. Territorio ancestral y restituído. Fuente: Spicer, *Los yaquis*, p. 335

A raíz de ello, emitió el decreto presidencial donde especifica que

A la tribu yaqui se le concede toda la extensión de tierra laborable ubicada sobre la margen derecha del río Yaqui, con el agua necesaria para riego de la presa en construcción “La Angostura”, así como toda la serranía conocida como “Sierra del Yaqui”, a cuyos componentes se proveerá de recursos y elementos necesarios para el mejor aprovechamiento de sus tierras. (Velasco, 1992, p. 150, como se citó en Huarte, 1957, p. 29)

De esa forma, la superficie del territorio yaqui abarcó 485,000 hectáreas otorgadas por la resolución presidencial cardenista en 1939. Tal decreto, que se firmó en octubre de 1940,

formaliza la supuesta restitución del territorio tradicional *yoeme*, sólo que representó una tercera parte de la extensión delimitada por sus derechos ancestrales y cuyos linderos siempre han estado en disputa por tratarse de las tierras más fértiles de la región.

El sentido secesionista de la tribu y su autodeterminación como nación yaqui ha sido el eje de su defensa territorial y, con ello, de su identidad étnica que ha sido puesta a prueba a lo largo de diversos períodos políticos y sociales en Sonora y México. A partir de la restitución cardenista, la tribu yaqui ha vivido en relativa paz, por lo menos sin guerras.

Claroscuros de la historia

El contexto histórico de la deportación yaqui está directamente relacionado con el arribo al poder de Porfirio Díaz, cuyo régimen dictatorial representó una “contradicción interna” (O’Gorman, 1997), por su procedencia liberal de origen y por sus instituciones republicanas, pero una ideología conservadora. El historiador plantea ese contraste sobre el resurgimiento de la preferencia ideológica conservadora en Díaz después del triunfo de las instituciones liberales, aunque explica que el dictador “no tuvo otra opción”. La política porfiriana conjugó las tendencias conservadora-liberal por la necesidad de conciliar el “ser nacional heredado del pasado” y fortalecer la conciencia de nacionalidad republicana y, por otro lado, procurar un programa social y económicamente progresista y moderno (O’Gorman, p. 84).

Con ese modelo político, Díaz mantuvo instituciones y leyes liberales sin menguar los intereses de las familias de cepa conservadora. Igualmente manejó las instancias de un pasado nacional con el anhelo de progreso y modernidad, sobre todo de corte extranjerizante, que emprendió a cualquier costo. Y en este plan porfirista es donde la tribu yaqui no encajaba.

De acuerdo a Molina Enríquez (2016 [1909]), Díaz instauró lo que describió como una

Política integral que en realidad no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias...Esa política ha consistido primordialmente en rehacer la

autoridad necesaria para la organización coercitiva, de cooperación obligatoria, verdaderamente militar, integral. El fundamento de esa política ha sido, sin duda alguna, la personalidad del señor general Díaz, pero su secreto fundamental ha sido la concentración del poder. (P. 110)

En ese México “imaginado”, moderno y progresista, de Bonfil Batalla (1990), fue aplicado un proceso de exclusión contra los yaquis por el Estado, el cual se transformó en una “cuestión por resolver” que generó actos de violencia hacia la tribu por los gobiernos estatal y federal y en aras de sus anhelos político-económicos y socio-culturales, según Abbondanza (2009), quien señala que ese proceso de exclusión de los yaquis a los márgenes representaba las intenciones identitarias generales del México porfiriano que, al mismo tiempo, se insertaban en el panorama de procesos de nation-building de Latinoamérica.

El otro México, el “profundo”, representado por los indígenas, encarnaba la “negación radical y obstáculo del anterior (el imaginado, rico y moderno). Un México según la óptica de la clase gobernante que había que corregir o borrar” (Abbondanza, 2009, p. 309).

En este marco de la historia yaqui, reflexionar sobre las nuevas maneras de escribir la historia del siglo XX, nos remite a plantear el repaso de hechos de un período “cargado de memoria; un siglo cuyas herencias son pesadas, son fuertes; cuyas huellas habitan nuestro presente” (Traverso, 2016, p. 18) y cuyo inicio fue una ruptura a finales de los 80 representada en la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, eventos que según Hobsbawm marcaron el comienzo histórico del siglo XXI.

Así que quedaba la tarea de historizar el siglo que concluía y todo el bagaje de lo vivido, de acuerdo al planteamiento de Traverso, quien consideró que eso estableció “un cruce entre historia y memoria” en el que se introdujeron nuevos sentidos y conceptos que conformaron la noción de *memoria histórica*. El estudio del pasado se convirtió en un objeto de la historia con un campo donde se multiplicaron las fuentes porque la memoria constituyó una fuente,

las imágenes, los objetos y otros, con la visión de construir una conciencia histórica o de una memoria colectiva (Traverso, 2016, p. 20).

Las fuentes primarias de la historiografía sobre las guerras yaquis y la campaña de exterminio se remiten a la historia oficial descrita por los testigos militares, sacerdotes, médicos, académicos liberales, en cuyos textos no hay ninguna limitante para ser identificados como “porfirianos por convicción”, como lo revela Ernesto de la Peña sobre los doctores Manuel Balbás, autor de *Recuerdos del Yaqui*, y Fortunato Hernández.

En esa historia oficial del exterminio y deportación yaqui se transmite una visión sesgada y positivista de episodios profundamente traumáticos y violentos, pero también se silencian e invisibilizan el resto de los elementos del contexto de un genocidio étnico, de una violencia de Estado sistemática, estructural y permanente.

La violencia institucional contra los yaquis era innegable. Como también lo era el silencio de la historia oficial sobre esa violencia aplicada en la campaña de exterminio, en general, y ejecutada en las deportaciones, en particular. El proyecto genocida del porfiriato estaba rodeado de silencio, además de una intención implícita de “borrar” las escenas de violencia de la narrativa nacional, en opinión de Nicole Guidotti-Hernández (2011), quien propone la necesidad de analizar la violencia estatal contra los yaquis bajo los esquemas del racismo.

En *Unspeakable violence. Remapping U.S. and Mexican national imaginaries* (2011) la investigadora reflexiona sobre la violencia como una categoría central de análisis por sí misma porque esa condición es, en sí, un proceso de diferenciación extrema de los hechos históricos. Subraya que el genocidio yaqui durante el porfiriato tuvo efectos transnacionales, ya que inversionistas estadounidenses que tenían intereses en Sonora colaboraron activamente en el proyecto genocida de la extinción yaqui, lo cual ha sido “borrado” de la historia, tanto en México como en el país del norte (Guidotti, 2011, p.173).

Además, Estados Unidos, concretamente Arizona, se convirtió en el destino de familias yaquis que huyeron de la violencia del estado mexicano y ahí formaron asentamientos para vivir la virtual expulsión de su territorio originario y sagrado.

Otro ejemplo del silencio de la historia oficial en cuanto a las prácticas genocidas en pueblos originarios, el cual sólo podría ser rescatado para exponer la historia de un acontecimiento traumático, es el caso del exterminio y el genocidio indígena en Argentina a finales del siglo XIX, cuya ejecución guarda semejanzas con el genocidio yaqui.

El antropólogo Walter Delrío (2010) menciona que cuando acudió a las comunidades mapuche-tehuelche en la Patagonia para un trabajo de campo sobre las campañas de exterminio, la llamada “Conquista del desierto”, implementadas por el poder hegemónico de Argentina de 1878 a 1885, fue en cierto modo a cotejar la información documental obtenida en archivos y material historiográfico del hecho con la recolección de historias orales (*ngtram* o historias verdaderas) de los miembros de esos pueblos originarios.

En su investigación de la memoria oral sobre el exterminio, halló que en los relatos de los indígenas entrevistados, la referencia a las campañas militares era muy “borrosa” y prácticamente se difuminaba el recuerdo de los agentes de las fuerzas armadas que lo ejecutaron como tema, para dar paso a una narración más intimista sobre el dolor, sacrificio y penurias de sus ancestros durante ese período histórico.

Delrío sopesó las memorias orales recogidas que no sólo eran “versiones indígenas de los mismos hechos”, sino de otros “hechos” y desde otras experiencias sociales. Tal observación le hizo considerar que esos relatos eran parte de la historia “no contada” en los textos oficiales y había que analizar los mecanismos de las agencias hegemónicas para “condensar” la representación legitimada de tal hecho.

A diferencia de la historia oficial disponible sobre las campañas de exterminio contadas

con cierto triunfalismo histórico del presidente ejecutor Julio Roca, las narraciones orales de los descendientes indígenas eran tristes y dolorosas. Señala también que “muchas de las matanzas cometidas durante y posteriormente a las campañas de conquista han sido frecuentemente invisibilizadas” (Delrío, 2010, p. 139), a semejanza del genocidio y exterminio yaquis, cuyos únicos relatos provienen del equipo de “científicos” del porfiriato que eran partidarios del gobierno que ordenaba las prácticas genocidas contra los *yoemem*.

Otra similitud del exterminio de los pueblos originarios en la Patagonia argentina con la tribu yaqui de Sonora es que en ambos casos la historia oficial exponía un estereotipo negativo del indígena. En el caso argentino, los textos hegemónicos resaltaban la figura del “indígena malonero”²⁵, siempre como un “indio en movimiento y amenazante” (Delrío, 2010), mientras que los yaquis eran identificados como “indios indómitos sin ley”, criminales sin escrúpulos, que robaban y mataban a mansalva. En ambos casos, las prácticas genocidas contra los pueblos originarios no están visibilizadas en la historiografía, como tampoco lo están las historias orales individuales de las víctimas del exterminio de Estado.

Específicamente, la falta de representación histórica de la campaña de exterminio y deportación contra los yaquis claramente se convirtió en un “no-evento”²⁶ historiográfico (Delrío, 2010, p. 220), es decir quedó excluido de la temática de la historia oficial y creó un vacío sobre los hechos, por lo que se intenta explorar en esta investigación las formas en que las mujeres de la tribu yaqui resignifican sus narrativas y representaciones históricas individuales sobre la deportación que la historiografía invisibilizó, tanto como víctimas como

²⁵ Los “malones” aluden a una modalidad de ataque repentino o irrupción nocturna de indígenas en Argentina para asaltar estancias y poblaciones de blancos y criollos, a fin de robarles ganado, provisiones, tomar prisioneros o asesinar a enemigos. Esos ataques sorpresivos eran hechos a caballo y continuaron hasta principios del siglo XX, tanto en ese país austral como en el territorio de Chile.

²⁶ El investigador Walter Delrío explica el “no-evento” por su omisión en la historia oficial en “Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*. Año 6, No. 10-11. P. 219-254.

preservadoras de la identidad y cultura yaquis.

Un ejemplo de esta forma de evidenciar el “no-evento” es la que describe Padilla Ramos (2019) cuando señala que el capítulo histórico de la guerra y deportación yaqui se incluyó en los libros de texto educativos de este modo: “Los yaquis lucharon contra todos los que quisieron apoderarse de su territorio. Durante la etapa de nuestra historia llamada Porfiriato, algunos de ellos fueron expulsados a Yucatán y Oaxaca” (Padilla, 2019, p. 32-33). Esta mención se hace en el libro de tercer grado sobre *Historia y Geografía* publicado por la Secretaría de Educación Pública en 2002.

Es precisamente Padilla Ramos quien presenta nuevas alternativas de abordaje histórico que concuerdan con Delrío, en el sentido de explorar la historia oral como recurso para recabar una memoria integrada por la historia documental y la narrativa oral, a fin de instrumentar el recuerdo del pasado en el presente (Padilla, 2019, p. 54).

Capítulo 2. Memoria, genocidio, duelo, historia oral. Intersecciones conceptuales.

El regreso del pasado no es siempre un momento liberador del recuerdo, sino un advenimiento, una captura del presente. Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado.
-Beatriz Sarlo

Lo presente de las cosas pasadas, es la actual memoria o recuerdo de ellas.
-San Agustín

La propuesta conceptual en esta investigación se basa en la perspectiva de los estudios de memoria y posmemoria, con un impulso interdisciplinar de modelos teóricos sobre el genocidio y el duelo, abordados a través de categorías analíticas como la violencia y el racismo, además del giro afectivo/emocional y la historia oral como formas de resistencia y preservación de memoria, con el objetivo general de responder qué permanece de la deportación yaqui y cómo ese pasado traumático es retransmitido y reapropiado en un *corpus* de relatos de mujeres yaquis. Se abordan las historias preservadas en el presente, a partir de las vivencias²⁷ ancladas a su *habitus* como grupo social y a nivel individual.

Las prácticas de exterminio y deportación fragmentaron críticamente la estructura tradicional de la tribu yaqui hasta un punto de quiebre histórico extremo, cuyas huellas subsistieron convertidas en un legado de recuerdos traumáticos que resurgen en los hogares yaquis, donde siempre falta uno o varios de sus miembros, donde se reviven duelos y se

²⁷ La vivencia, como la define Vygotsky, refleja nuestra relación afectiva y cognitiva con la realidad y orienta nuestra acción en el mundo y se construye a partir de las relaciones que mantenemos con el mundo físico, social y simbólico en que vivimos. En la noción de vivencia incluye a las relaciones dinámicas entre la emoción y la cognición y, por otro lado, atiende la situación específica y concreta del entorno, o sea lo que está siendo vivenciado, experimentado, por un sujeto. (Vygotsky, L.S., [1933/2004], en *Teoría de las emociones*. Estudio histórico-psicológico. Madrid: Akal).

cuentan relatos de capturas, huidas, expulsiones y muerte de bisabuelos, abuelos, padres o familiares deportados de una generación a la siguiente. Las historias resguardadas en el espacio privado familiar escenifican la reaparición de los ausentes y las reintegran a sus vidas como memorias en “una operación de dar sentido al pasado” (Jelin, 2020).

Esas memorias son abordadas en esta tesis como objetos de estudio, desde la intersección de los enfoques de memoria y posmemoria, aunado a los conceptos de genocidio como medio de violencia extrema que circunscribe categorías de otredad y racismo. Asimismo, la noción de duelo anclada al sentido afectivo/emocional y otros elementos implicados en las narrativas de mujeres indígenas como fuentes orales, formas de representación y reapropiación.

Las texturas de la memoria

El itinerario recorrido por la memoria como concepto historiográfico e ideológico comenzó al aplicarse para designar el esfuerzo consciente de los grupos humanos por encontrar su pasado, real o imaginado. A mediados del siglo XX, aumentaron las discusiones sobre la memoria, a raíz del genocidio judío y la Segunda Guerra Mundial, debido a la necesidad de explorar otra alternativa de estudio para el conocimiento del pasado que no proviniera de los “vencedores” en un hecho de represión o crisis histórica. En Latinoamérica, el interés por la memoria surgió a partir de los años ochenta y noventa, después de una historia reciente de dictaduras, terrorismo de Estado, represión militar y conflictos políticos en varios países sudamericanos, lo que implantó una “cultura de la memoria” que aún prevalece (Jelin (2002) y a la cual se sumó la gestión de recuperar la memoria de grupos sociales tradicionalmente invisibilizados como las mujeres, los indígenas, las víctimas de violencia, los perseguidos políticos, entre otros.

En este viraje hacia la búsqueda de la memoria del pasado, el llamado “giro memorial”, está implicada la crisis sin resolver de la historia a finales del siglo XX (Aróstegui, 2004), cuando se desplazan los modelos teóricos del marxismo, el estructuralismo cuantitativo y los Annales para acercarse a las perspectivas de otras disciplinas como la antropología, las ciencias sociales, la lingüística, la historia de la vida cotidiana. Ese estado de confusión metodológico y teórico obligó a una “vuelta al sujeto” y a abordar las tendencias de la “sensibilidad histórica” en los sujetos, la cultura y las identidades.²⁸

Así, a este contexto contribuyó el enfoque del *giro subjetivo*, el cual recupera la *razón del sujeto* con la propuesta de “reconstruir la textura de la vida y la verdad albergadas en la rememoración de la experiencia, la revaloración de la primera persona como punto de vista y la reivindicación de la dimensión subjetiva” (Sarlo, 2005, p. 21). De este modo, la presencia del sujeto es necesaria si se habla del pasado en una familia, un Estado o un gobierno que lo prohibiera, ya que si se pretende eliminar ese pasado se haría de modo aproximativo o figurado “excepto que se eliminen todos los sujetos que van llevándolo”, lo que no logró ni la masacre de millones de judíos por el nazismo, añade Sarlo.

Precisamente, la narrativa del genocidio judío²⁹ introdujo al estudio de la memoria varias tipificaciones de los sujetos que sobrevivieron para ser testigos y contarlos, pero igualmente

²⁸ Aróstegui (2004) señala que una de las tendencias apuntan hacia la historia del presente que se orienta a la interdisciplinariedad y se identifica con la “historia vivida” y el tiempo real. Aclara que la memoria no es la historia, sino un “presupuesto” de la historia, y que recíprocamente la historia dota de sentido y referencia a la memoria, la contextualiza y la rectifica si es preciso, la coloca en un orden de realidades y de conocimientos que trascienden al individuo. Asimismo, señala que la historización a través de la memoria “integra” al individuo particular en la experiencia social, colectiva, de la historia, en la experiencia anónima, por ello la memoria es una búsqueda, una ordenación y un presupuesto de la acción. (P. 184)

²⁹ Agamben (2005) rechaza utilizar el término *Holocausto* para referirse a la masacre del nazismo, ya que es un adjetivo del griego que significa “todo quemado” y lo considera erróneo porque su historia semántica se remite al uso cristiano con evocación a la doctrina sacrificial de la Biblia. En su opinión, aplicar el término *Holocausto* era “una burla”, ya que “contiene una equiparación inaceptable entre hornos crematorios y altares, sino que recoge una herencia semántica que tiene desde el inicio una coloración antijudía”. También reprueba el uso de la palabra *Shoá* que aduce a un eufemismo ambiguo que aunque significa “devastación, catástrofe”, está vinculado a la idea de un castigo divino, como se señala en la Biblia (Is.10,3) (Agamben, 2005, p. 30)

de los que perecieron. Primo Levi los llamó los “hundidos y los salvados”, en referencia a los primeros como los “testigos integrales” que fueron la regla, mientras los sobrevivientes fueron la excepción porque pudieron testimoniar y convertirse en “historiadores de sí mismos”, señala. De los *hundidos*, “nosotros hablamos por ellos, por delegación” (Levi, 1989, p. 36). En el caso de la práctica genocida de la deportación, una víctima del destierro forzado sería testigo y “el sobreviviente tiene la vocación de la memoria y no puede no recordar” (Agamben, 2005).

De esa manera, el cambio en los objetos de la historia se reflejó en el estudio social y cultural que se desplazó hacia los márgenes de las sociedades, modificó la noción de sujeto y la jerarquía de los hechos, además la historia también “adopta un foco próximo a los actores y cree descubrir una verdad en la reconstrucción de sus vidas” (Sarlo, 2005, p. 12). La aproximación a la historia con una reconsideración de los nuevos sujetos, ofrece una mirada al pasado para valorar los detalles, las originalidades, la excepción a la norma, otros elementos desvanecidos del presente y a los sujetos marginales, entre los cuales se hallan las mujeres, consideradas informantes relevantes en la dimensión de lo privado y lo público.

El dinamismo de los acontecimientos de un pasado traumático –como el exterminio y la deportación- en el que intervienen sujetos que recuerdan, nos introduce a un espacio social con vivencias, huellas, víctimas y sobrevivientes del que se obtiene la memoria mediante “un proceso subjetivo, siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción” (Jelin, 2020, p. 565; Portelli, 1991). Precisamente, esa naturaleza de la memoria que se apega a un ritmo siempre dinámico y cambiante es descrita por Pierre Nora (1984):

La memoria es la vida, siempre llevada por grupos vivientes y a este título, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible a largas latencias y repentinas revitalizaciones. La memoria es un lazo vivido en presente eterno...es afectiva y mágica, solo se acomoda

de detalles que la reconfortan, se alimenta de recuerdos vagos, globales o flotantes, particulares o simbólicos, sensible a todas las transferencias, pantallas, censura o proyecciones...La memoria instala el recuerdo en lo sagrado, es por naturaleza múltiple y desmultiplicable, colectiva, plural e individualizable...con raíz en lo concreto, en el espacio, el gesto, la imagen y el objeto.³⁰

Sin embargo, Todorov (2013) considera que hablar del pasado requiere, primero, construir los hechos y el sentido de ese pasado mediante la recopilación de información y ese proceso “no se inscribe mecánicamente en el presente, sino que siempre y únicamente, su representación”. Con su premisa, reconoce la correlación de la historia y la memoria, pero también la subjetividad de la “verdad” de ese pasado, ya que el acceso a las huellas físicas y psíquicas del mismo está restringido por la mediación de la selección de elementos que se retienen y consignan, o bien los que se dispongan o descarten, por ello la construcción de un sentido del pasado resulta una interpretación humana.

Para Ricoeur, en cambio, la fenomenología de la memoria parte de una imagen del pasado, ya que cuando se rescata el recuerdo, ese pasado se imagina, o sea que la representación de ese pasado radica en la presencia de una imagen, lo cual hace de la memoria una “región de la imaginación”, donde la acción de evocar, recordar, -por tanto, imaginar-, “opera siguiendo las huellas de la imaginación” (Ricoeur, 2004, p. 21).

A pesar de poner a consideración la “confusión entre rememoración e imaginación”, por el devenir-imagen del recuerdo, en la que además subyace una amenaza a la fidelidad de la función veritativa de la memoria, reconoce que

No tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello. La propia historiografía, digámoslo ya, no logrará modificar la convicción, continuamente zaherida y reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado, cualquiera que pueda ser la significación de la “paseidad” del pasado. (Ricoeur, 2004, p. 23)

³⁰En: Nora, P. (1984). *Les Lieux de Mémoire*. Entre memoria e historia: la problemática de los lugares. El fin de la historia-memoria. 1: La République. París: Gallimard. Pp. XVII-XLII. Traducción del Profr. Fernando Jumar, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. P. 25.

Con esta idea del pasado anclado a la memoria, también coincide el sentido articulado de memoria como “aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, continuo”, según Yerushalmi (1998, p. 16), aunque Jelin (2002) explique, en un enfoque más pragmático, que concibe la memoria como un campo que sigue un itinerario no lineal, no coherente ni único, a diferencia de la historia, sino que se encamina en una trayectoria transversal e interdisciplinaria que permite más diálogos, más reflexiones y más preguntas. De esa forma, aborda la memoria como una referencia a “recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay un juego de saberes, pero también hay emociones, huecos y fracturas” (Jelin, 2002, p.17). Alude a la memoria como un “trabajo” de seres humanos que transforman simbólicamente o elaboran nuevos sentidos del pasado, el cual pueden expandir o condensar por la incorporación de vivencias propias o las de otros que les han sido transmitidas.

Tales “trabajos” de la memoria dinamizan el presente desde un pasado ya inactivo, mediante los ejes de un sujeto que rememora y olvida, los contenidos de qué se recuerda y qué se olvida y el cómo y cuándo se recuerda y se olvida, dado que el pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de un futuro. Por lo mismo, Jelin plantea *historizar*³¹ las memorias para considerar los cambios históricos de un pasado sujeto a interpretaciones y cambios de sentido en distintos escenarios, climas culturales, nuevos actores y espacios de lucha política e ideológica (Jelin, 2001, p. 2).

Lo significativo de historizar la memoria radica en la consideración del espacio histórico de los pueblos originarios como un terreno de análisis de cómo se concibe, preserva y

³¹ “Historizar” la memoria se refiere a describir la construcción de memorias sobre el pasado como un objeto de estudio de la propia historia y en la búsqueda de significación de los hechos del pasado no se establece de una vez para siempre, para mantenerse constante e inmutable, tampoco con una linealidad clara y directa entre la relevancia del acontecimiento y el paso del tiempo, sino que la dinámica histórica de la memoria requiere ser problematizada y estudiada como estrategia analítica para ser resignificada. (Jelin, 2002, p. 69-70).

resignifica un pasado, sobre todo -como advierte Eugenia Allier (2022)- si la memoria indígena representa un acervo de “la violencia primigenia”, cuyo abordaje se excluye de los pasados recientes “como si hubiese quedado olvidada en México, incluso aunque el tema de la violencia domine en los estudios que se llevan a cabo”³².

En ese terreno de las memorias indígenas, Jelin y Vinyes (2021) las designan como *memorias largas* porque apelan a recuerdos grupales de larga duración histórica, que registran movimientos y subordinaciones estructurales establecidas en el pasado desde el dominio colonial, cuando a los indígenas se les trató discriminada e inhumanamente.

Estas *memorias largas* se combinan con otras más cortas, las vejaciones sufridas en la historia reciente de las dictaduras y el terrorismo de Estado. La apelación a las memorias de larga duración por parte de las poblaciones originarias es permanente, así como la reinterpretación y nominación de los acontecimientos del pasado. (Jelin y Vinyes, 2021, p. 40-41).

La perspectiva anterior expone la complejidad que presentan las *memorias largas*, mismas que poseen marcadas diferenciaciones por los procesos históricos vividos respecto a otros grupos no indígenas. Por ejemplo, Gruzinski (1991) detalla que desde el México colonial, los indígenas dejaron una cantidad de testimonios vinculados a su voluntad de sobrevivencia, de salvar la memoria del linaje y de la comunidad, de conservar sus identidades y los bienes. Relata que en 1577 se envió una encuesta a la Nueva España para los indígenas, que luego constituyó el documento de *Relaciones Geográficas*, en el que se les pidió describir “lo esencial” de su propio pasado, se obligó a gobernantes y ancianos de los pueblos que dijieran “la verdad de lo que todos y cada uno de ellos supiese y alcanzase así por experiencia como por oídas”. Muchos de los informantes, octogenarios, se habían

³² Allier Montaño. Eugenia. Conferencia magistral “El auge de las memorias de violencia y la formación de un campo de estudios en América Latina”. Primer Encuentro Latinoamericano de la Asociación de Estudios de Memoria (MSA). Bogotá, Colombia. Septiembre 15, 2022. (Allier Montaño es profesora investigadora del Instituto de Investigación social de la UNAM y Comisionada de la Comisión de la verdad de México).

formado en un mundo prehispánico, sin la influencia occidental, pero fueron presionados a hacer una construcción histórica “declinando un pasado y una historia” a la manera que entendían los enviados de la Corona. Pese a la orden colonial, ellos por su cuenta decidieron preservar su pasado mediante la oralidad, puesto que “memorizaban las palabras de los ancianos” y en mapas y códices “enseñaban las cosas de antaño, que era la memoria de los venideros” (Gruzinski, 1991, p. 82).

La historia indígena también requería de preservarse como memoria de y para sí mismos.

El ejemplo de Gruzinski nos remite a la percepción de que la memoria está vinculada al ejercicio del poder, ya que éste construye su narrativa histórica oficial para el espacio público y los subordinados también elaboran sus propios correlatos. James C. Scott (2000) precisó que los grupos subordinados pertenecientes a estructuras de dominación producen un discurso oculto a partir de su sufrimiento, el cual representa una crítica del poder a espaldas del dominador; mientras el poderoso también elabora, por su lado, un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Si bien “el discurso oculto termina manifestándose abiertamente, aunque disfrazado” (p. 21), en el caso de los dominados, es un mecanismo de insubordinación ideológica igualmente mostrado en acciones que denominó “infrapolítica de los desvalidos” (Scott, 2000, p. 22).

En un escenario político represivo y dictatorial como el de Porfirio Díaz, el grupo de “científicos” elaboró una narrativa oficial sobre las luchas con la tribu yaqui, una memoria histórica creada desde un Estado fuerte que monopoliza las interpretaciones y lógica de cualquier realidad refrendada. Jelin (2002) señala que ante un relato político dominante de “buenos” y “malos”, en el que la censura es explícita, existe la posibilidad de memorias alternativas que son subterráneas, prohibidas y clandestinas y se agregan a los estragos del terror, el miedo y los huecos. Entonces, de los oprimidos y marginados surgen “memorias

silenciadas” con una doble pretensión de dar la versión “verdadera” de la historia a partir de su memoria y la de reclamar justicia (Jelin, 2002, p. 43).

Y tal vez hayan sido esas memorias silenciadas las que permitieron al pueblo yaqui hacerle frente al largo proceso histórico de exterminio que sufrieron, como lo atribuye Florescano (1999) en relación a la sobrevivencia indígena que dependió de actualizar sus “mecanismos orales y visuales para recordar el pasado, adquirieron técnicas europeas para registrar los hechos históricos e inventaron nuevas formas de conmemorar sus tradiciones y heredarlas a sus descendientes” (p. 235). Sobre los yaquis y con base en los estudios de Edward Spicer, señala que la tribu mantuvo su cohesión ante la “marejada de cambios” que se volcó en sus comunidades como la variación de idioma y religión, el despojo territorial y el genocidio,

Produciendo una renovación de la identidad yaqui, que a su vez dio paso a una nueva interpretación de la memoria que sustentaba la existencia de ese pueblo. A cada nueva transformación de la realidad los yaquis respondieron con una nueva ideación del pasado. Irreprimiblemente, cada vez que el presente dejó de embonar con la idea que se habían hecho del pasado fundador, éste fue reconstruido para enfrentar los desafíos que amenazaban la sobrevivencia del pueblo yaqui. (Florescano, 1999, p. 238-239)

Esa unidad identitaria se debió a la conservación de su memoria colectiva, que según el postulado de Halbwachs (2004a) se integra en un proceso social a través del cual se puede reconstruir el pasado vivido por un grupo, comunidad o sociedad determinada. Y un individuo solo puede adquirir esos recuerdos y, por ende, su memoria del presente, viviendo como sujeto histórico en una sociedad donde crea, desarrolla, evoca, reconoce y localiza esos recuerdos que encuadra en marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004b, p. 8).

Por eso es importante reconocer la naturaleza dinámica y compleja de la memoria en su entretreído de recuerdos y tradiciones transmitidas oralmente y en una estructura de códigos culturales que le dan al grupo un sentido de pertenencia identitaria, como asegura Halbwachs (2004a), lo cual implica la presencia de lo social aun en los momentos más “individuales”

(Halbwachs, 2004a, p. 172). Además, considerar la atribución de la memoria social que “se extiende hasta donde ella puede y sin líneas de separación temporal”, dado que retiene del pasado solo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene, porque presenta a ese grupo un cuadro de sí mismo, de su pasado y su manera de reconocerse en esas imágenes sucesivas en el tiempo (Halbwachs, 2004b, p. 215).

El *continuum* tan prolongado de la guerra, el exterminio y la deportación imbricados a la historia yaqui gestionó la disposición de no olvidar, sino de preservar las huellas como un “deber de memoria” que se define como el “deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí” y el cual es inseparable de la herencia porque contiene un sentido de

“Pagar la deuda” como el reconocimiento de una prioridad moral que debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos. El deber no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a los otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están, pero que estuvieron. (Ricoeur, 2004, p. 120)

Por tanto, en función de lo anterior, entre las entrevistas recabadas y por testimonios de otros miembros de la tribu yaqui, se justifica lo que describe Nelly Richard de que

El pasado no es un tiempo irreversiblemente detenido y congelado en el recuerdo según el modo de lo ya sido, sino que el pasado es un campo de citas atravesado por voluntades oficiales de tradición y continuidad, pero al mismo tiempo, por discontinuidades y cortes que frustran cualquier deseo unificante de un tiempo homogéneo y solo hace falta que ciertos trances críticos desaten formulaciones heterodoxas para que las memorias trabadas de la historia desaten el nudo de sus temporalidades en discordia. (Richard, 2007, p. 110)

A más de un siglo de distancia de la deportación yaqui, se recogen recuerdos mediados, o sea testimonios *vicarios*, de mujeres yaquis de la segunda o tercera generación de ese pasado genocida que escucharon y retransmitieron los relatos sobre las experiencias de sus familiares deportados y ausentes, los cuales se identifican bajo la noción de posmemoria.

La posmemoria

Marianne Hirsch (2021) propuso el concepto de posmemoria para caracterizar la experiencia de quienes crecieron dominados por las narrativas que precedieron su nacimiento, en referencia a aquellas historias tardías propias que recuperaron de las historias de la generación previa que vivió los eventos traumáticos que no pueden ser comprendidos ni recreados. Desarrolló esa noción en relación a los hijos de sobrevivientes del Holocausto, pero consideró que podría ser útil para describir las memorias de la segunda generación sobre experiencias o eventos traumáticos culturales o colectivos de cualquier grupo social.

Para Hirsch, la diferencia entre la posmemoria y la memoria es la distancia generacional y se distingue de la historia por la profunda conexión personal, además de considerar a la posmemoria como una poderosa y muy particular forma de memoria, precisamente porque su conexión a su objeto o fuente es mediada no mediante la recolección, sino mediante una inversión imaginativa y la creación. La implicación está anclada a los hechos que “recuerdan”

A través de relatos, imágenes, comportamientos y experiencias que les fueron transmitidas tan profunda y afectivamente que *parecen* constituir sus propios recuerdos. Por tanto, la conexión de la posmemoria con el pasado está mediada no solo por el recuerdo, sino por un investimento imaginativo, creativo y de proyección. (Hirsch, 2021, p. 19)

Esa subjetividad y fragmentariedad de los recuerdos de los hijos sobre las vivencias de los padres, en un escenario de conflicto del pasado, hizo a Sarlo (2005) considerar a la posmemoria como

Una corrección decidida de la memoria, no una trabajosa reconstrucción tentativa sino una certeza compacta que necesitó de esa solidez porque la historia difundida entre los hijos debía ser un instrumento ideológico y cultural de la política en los años sesenta y primera mitad de los setenta. La época pensaba de ese modo y los jóvenes pensaban dentro de la época. (p. 145)

En ese sentido, describe a la posmemoria como “la memoria de los hijos sobre la memoria de sus padres” (Sarlo, 2005, p. 126).

Hirsch ejemplifica el efecto de las historias recibidas de sus antecesores con su propia vivencia personal como hija de refugiados rumanos en Estados Unidos:

Haber crecido entre los recuerdos abrumadores de los demás, y estar dominada por narrativas previas al nacimiento de uno mismo o anteriores a la propia conciencia significa correr el riesgo de que las historias de nuestra vida se vean desplazadas o incluso despojadas por las de quienes nos preceden. Significa estar moldeado, también de forma indirecta, por fragmentos traumáticos de acontecimientos cuya reconstrucción narrativa supone un desafío, dado que escapan a nuestra comprensión. (Hirsch 2021, p. 19)

A raíz de ello, formuló las preguntas sobre cómo el trauma se transmite a través de generaciones, o cómo es recordado por los que no lo vivieron o sufrieron en su cuerpo, cómo son las memorias de las memorias de otros o qué tanto estamos implicados en las secuelas de esos crímenes que no atestiguamos, (Hirsch, 2021, p. 21). Aunque en su enfoque inicial atribuyó la posmemoria a las generaciones posteriores que crecieron dominadas por las narrativas que precedieron su nacimiento, recientemente lo amplió a la relación que “los testigos contemporáneos distantes mantienen con el trauma personal, colectivo y cultural de los demás, hasta experiencias que ellos ‘recuerdan’ o conocen sólo por medio de historias, imágenes y comportamientos”.³³

Lo anterior incluiría a todo receptor de una narrativa con disposición de retransmitirla.

La trascendencia de ello, según Hirsch, se evidenció después de la Guerra fría, el apartheid en Sudáfrica y las dictaduras en América Latina, se comenzó a hurgar en archivos documentales y a recoger testimonios orales “para salvar no solo los hechos sino también las texturas emocionales de ese pasado y no permitir que desapareciera en la narrativa nacional”, ya que la práctica de la contra-memoria o la posmemoria se basa en historias individuales

³³ Fragmento de un discurso de Marianne Hirsch: *Connective histories in vulnerable times*, Presidential Address 2014. PMLA, Vol. 129, Issue 3, Pp. 330-348. DOI: <https://doi.org/10.1632/pmla.2014.129.3.330>

que unidas son el arma para combatir el “blanqueo” de las narrativas nacionales.³⁴

En el centro de la gestión de esos procesos, Aleida Assmann (2010) situó a la familia como un medio que constituye el lugar privilegiado para la transmisión de la memoria, dado que el esquema de memoria social se fundamenta en la transferencia familiar de experiencia encarnada a la próxima generación, es decir, resulta intergeneracional.³⁵

En el caso de los traumas históricos colectivos como la guerra, el holocausto, exilio y refugio, éstos introducen “rupturas” que modulan los esquemas de transmisión de la memoria personal directa y cultural, además de comprometer esas memorias cuando los regímenes totalitarios instauran la desaparición de registros, la destrucción de archivos, de posesiones y provocan que las historias queden reprimidas o erradicadas. (Assmann, 2010, p. 59)

De esa manera, la “estructura de la posmemoria explica cómo las múltiples rupturas y fisuras radicales propias del trauma y la catástrofe modulan el legado intrageneracional, intergeneracional y transgeneracional” (Hirsch, 2021, p. 60), lo cual entorpece la línea que conecta al sujeto con la familia, el grupo social y el archivo histórico institucionalizado que pierde el vínculo directo con el pasado, por la interrupción traumática del exilio y la diáspora,

³⁴ Fragmento de la nota del diario *Público*, sobre la participación de Marianne Hirsch en el III Congreso Internacional de la Memory Studies Association (MSA) en Madrid, España. Publicado el 30 de junio, 2019.

³⁵ Para Assmann existen dos memorias, una memoria comunicativa encarnada (o sea cuando se hace directamente de persona a persona) y una memoria cultural institucionalizada. A la vez, propone cuatro formatos para la memoria: la memoria individual y la memoria social que se corresponden al recuerdo comunicativo, la tercera sería la memoria política y, por último, la memoria cultural. “Mi hipótesis es que nuestras memorias personales incluyen mucho más que lo que nosotros, como individuos hemos experimentado directamente. Nosotros tenemos nuestra parte en la memoria más grande y más abarcadora de la familia, la colonia, la generación, la sociedad, el estado y la cultura en la que vivimos. Esas dimensiones de memoria, difieren en alcance y rango, se traslapan e intersectan dentro de lo individual quien comparte e incorpora esas memorias en diversas maneras. Los humanos adquieren esas memorias no solo vía la experiencia vivida, sino también vía interactuando, comunicando, identificando, aprendiendo y participando. Es verdad que las limitaciones a veces son borrosas. Frecuentemente no es fácil determinar claramente donde el formato de una memoria termina y otra comienza a medida que ellas se entrecruzan, traslapan, interactúan e incluso se embotellan dentro de la persona individual. Mi criterio para distinguir los distintos marcos o dimensiones de la memoria será triple: la extensión en espacio y tiempo, el tamaño del grupo y la volatilidad o estabilidad”. (Assmann, 2010, p. 40) *Reframing memory: Between individual and collective forms of constructing the past*. En *Performing the past: memory, history and identity in modern Europe*. Chapter 2. Ed. Karin Tilmans, Frank Van Vree y Jay Winter. Amsterdam: Amsterdam University Press. Pp. 35-50.

ya que desaparecen las relaciones individualizadas. Sin embargo, le otorga a la posgeneración la posibilidad de trabajar para reparar o contrarrestar esa pérdida del vínculo con el pasado.

Por tanto, la tarea principal de la posmemoria sería

Reactivar e individualizar de nuevo estructuras memoriales, políticas y culturales más distantes, re-invirtiéndolas con formas de expresión estética y de mediación familiar enriquecedoras. Es así como los menos directamente afectados conectan con la generación de la posmemoria, que puede perdurar incluso después de que hayan muerto todas las víctimas y sus descendientes. (Hirsch, 2021, p. 60)

En la estructura de transmisión, propone las fronteras de la posmemoria familiar y la posmemoria “afiliativa”, la primera designa la transferencia vertical intergeneracional, por ejemplo entre padres e hijos; la segunda, sería una identificación horizontal intrageneracional de otros contemporáneos con los hijos o descendientes de quienes vivieron la experiencia traumática, a los que se refiere como “testigos afiliativos por adopción”.

La posmemoria “afiliativa” concuerda con esta investigación, ya que la deportación yaqui ocurrió hace más de un siglo y las informantes son descendientes de la segunda, tercera o cuarta generación de deportados. De esa manera, se trata de narrativas individuales de posmemoria afiliativa en las que se considera articular estrategias de identificación, proyección y duelo, que según Hirsch resultan imprescindibles en el análisis de los recuerdos.

En cuanto a la memoria individual, Assmann afirma que la ciencia la desvirtúa al otorgarle características de imprecisión o desconfianza, a pesar de que las memorias “son las que hacen humano a los seres humanos”, lo que resulta necesario para construirse un yo y comunicarse con otros, puesto que “la memoria personal es el medio dinámico para procesar la experiencia subjetiva y construir una identidad social” (Assmann, 2010, p. 40).

En sí, las memorias individuales están conectadas con las memorias de otros, tienen características de fragmentación, presentan solo escenas aisladas sin continuidad temporal o

espacial, que permanecen volátiles y sujetas a cambiar y desaparecer aunque estén anecdotizadas, ensayadas o estabilizadas por objetos materiales, escritos o fotografías, según Assmann (2010). A la vez, atribuye un límite al ciclo de interacción oral de las memorias individuales hasta un rango temporal de tres generaciones de trascendencia, o más o menos un tiempo de cien años.

Hirsch (2021) propone abordar el análisis de un conjunto de memorias individuales mediante un enfoque “multidireccional” o “conectivo” para reflexionar de esa forma sobre relatos divergentes, pero conectados entre ellos, y así obtener resultados específicos desde diferentes puntos de vista y de referencia.

Un aspecto crucial de la posmemoria radica en la transferencia de una generación a las siguientes que Hirsch (2021) explica con las publicaciones de *Maus*³⁶, porque en ellas se ven

Algunos de los procesos transactivos, transferenciales –cognitivos y afectivos– a través de los cuales el pasado es internalizado sin ser completamente comprendido. Esos ‘actos de transferencia’, no solo transforman la historia en la memoria, sino que permiten a las memorias ser compartidas a través de individuos y generaciones. (Hirsch, 2021, p. 56)

Esto podría comprenderse cuando añade que la posmemoria se asemeja a la memoria en su fuerza afectiva y sus efectos psíquicos. Y esta idea avala la premisa de Elisabeth Jelin de que no solo se transmite el recuerdo sino que éste reapropia o resignifica³⁷ ese pasado, ya que

La memoria es un proceso subjetivo formado por un cúmulo de sentimientos humanos, aunque se observe un acontecimiento desde el punto de vista político o social, o las responsabilidades del Estado, o bien de crímenes cometidos, nos olvidamos a veces de los afectos y los sentimientos humanos que son elementos sumamente importantes cuando hablamos de memoria.

³⁶ El artista Art Spiegelman creó la serie *Maus*, que se trataba de una publicación de dibujos a través de la cual relataba las historias que le había contado su padre como sobreviviente del campo de exterminio judío de Auschwitz. La serie se publicó por primera vez en 1972, con el subtítulo “Mi padre sangra historia”, narrando en los dibujos la destrucción, violencia, muertes y persecución durante la guerra, donde se ve “cómo se relacionan paradigmáticamente la memoria personal y colectiva, el pasado y el presente.” (Hirsch, 2021, p. 44)

³⁷ Parte de la conferencia “Memoria y derechos humanos. Procesos de paz y conflictos sociales”, pronunciada por Elisabeth Jelin durante la 9ª. Conferencia Latinoamericana de Ciencias Sociales de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en la Ciudad de México, el 9 de junio de 2022.

Y en ese contexto, no podría evadir los elementos de las emociones y el afecto que se adhieren a la memoria individual y colectiva sobre todo de comunidades que resistieron procesos violentos o post-dictatoriales, a través de las figuras de la ausencia, pérdida, supresión o desaparición de sus miembros, según Nelly Richard (2007), ya que en esos grupos y sujetos que las habitan queda “un duelo en suspenso, inacabado, tensional, además que deja a sujeto y objeto en estado de pesadumbre e incertidumbre” (Richard, 2007, p. 138) por el inhallable cuerpo y la verdad que faltan. Entonces, me planteé ¿qué rol juegan las emociones y la afectividad en las memorias de la deportación? ¿La carga emocional de ese duelo inacabado determina su preservación, retransmisión y reapropiación en el presente?

Duelo y giro afectivo/emocional

Responder a las interrogantes anteriores fue la motivación más sustancial para explorar la memoria enlutada del duelo con relación al giro afectivo/emocional, de acuerdo al escenario constante encontrado durante la investigación de campo y, posteriormente, en las narrativas recabadas. La indagación de recuerdos sobre individuos que vivieron la experiencia violenta de la deportación y el exterminio, además del contacto con las informantes yaquis que poseían una conexión afectiva/emocional con las vidas que relataban, a través de sentimientos conservados y retransmitidos, no solo constituía una especie de diálogo entre el pasado y el presente, sino un proceso que involucró una sucesión de emociones humanas en movimiento.

Para Freud (1917), el duelo se origina cuando hay una ruptura de relación con algo o alguien con quien se mantuvieron vínculos, es decir, se trata de una “pérdida del objeto” por el que se tiene algún sentimiento afectivo, por lo que se trata de un proceso doloroso, cuya intensidad no depende tanto de la pérdida en sí sino de la especial importancia que el objeto perdido (fallecido o ausente) tuviera para el sujeto (deudo). (Freud, 1917, p. 12)

En torno al duelo histórico, Nelly Richard (2007) plantea que la consumación del mismo significa poder narrar el dolor de la pérdida del pasado, utilizando para ello formas y secuencias para urdir un relato de la ausencia y así narrar la historia como pasado, mediante el desplazamiento de lugar y modos temporales, tanto introspectivo como retrospectivo, en que se situó dicha pérdida y así evitar inmovilizar el recuerdo. (P. 174-175)

Por consiguiente, la movilización de emociones frente a la pérdida como la de un estado de duelo, es descrita por Sara Ahmed (2015) cuando señala que “las emociones nos mueven, involucran procesos corporales de afectar y ser afectada y se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas” (p. 314).

Las emociones hacen referencia a “mover” y “moverse” desde la etimología del término que se deriva del latín *emovere*, por eso Ahmed afirma que las emociones se mueven entre los cuerpos, entre nosotros, en un sentido no solo de movimiento, sino también sobre los vínculos o lo que nos liga con esto o aquello. “Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio o nos da un lugar para habitar” (Ahmed, 2015, p.36). Por ello, plantea examinar “qué hacen” las emociones en un contexto de memoria o histórico y cómo funcionan para moldear las “superficies”³⁸ de los cuerpos individuales y colectivos, con base en la noción de que las emociones más que estados psicológicos, son prácticas sociales y culturales que estructuran y cohesionan a un cuerpo social, al gestionar

³⁸ En *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed (2015) describe que las emociones “no son simplemente algo que “yo” o “nosotros” tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el “yo” y el “nosotros” se ven moldeados por -e incluso toman la forma de- el contacto con los otros. Las superficies de los cuerpos “salen a la superficie” como efecto de las impresiones que otros dejan”. (P. 34) Lo ejemplifica en sus capítulos sobre el odio y el miedo cuando circulan a través de los objetos y ambas emociones toman forma a partir de la “zona de contacto” en la que otros nos impresionan y dejan sus impresiones. El racismo lo considera una forma particular de contacto con otros, ya que si un sujeto racista se topa con un otro racial experimenta una intensidad de emociones como miedo, odio, repugnancia, dolor y la intensidad se involucra con el acercamiento o alejamiento del cuerpo del otro. El momento de contacto toma su forma de las historias pasadas de contacto, que podrían percibir al otro racial como amenazante y esas historias ya han dejado una impresión en la superficie de los cuerpos, a la vez que crean nuevas impresiones. (P. 292).

la movilidad y conexión entre los individuos; sin embargo, plantea que las emociones no suponen una autoexpresión que se vuelve de dentro hacia afuera, sino que se asumen desde el cuerpo social, de afuera hacia dentro, brindando así la cohesión al mismo, según Ahmed.

Aunque explica que la emoción ha sido considerada “inferior” a las facultades del pensamiento y la razón, sobre todo por la escuela evolucionista darwiniana, que clasifica a las emociones como un signo primitivo del ser humano, para Ahmed los sentimientos resultan esenciales para formar las superficies y límites entre lo externo y los cuerpos en una circularidad que se mueve, que revela una “relación implícita entre movimiento y vinculación, ser movido *por* como una conexión *con*” (Ahmed, 2015, p. 314).

Así, las emociones involucran (re)acciones o relaciones de “acercamiento” o “alejamiento” respecto a los objetos de sus sentimientos en el caso de un recuerdo, o sea que el sentimiento adquiere forma por el contacto con el recuerdo e implica una orientación hacia lo que se recuerda, de tal modo que si se siente dolor cuando se recuerda tal o cual cosa, al recordarlo se le puede atribuir la calidad de doloroso a lo recordado. Y si el objeto de sentimiento moldea y es moldeado por las emociones, entonces el objeto de sentimiento no está simplemente ante el sujeto. “La manera en que nos impresiona el objeto puede depender de historias que siguen vivas en tanto ya han dejado sus impresiones” (Ahmed, 2015, p. 31).

Por su lado, Leonor Arfuch (2018) señaló que desde fines de los años 80 proliferaron narrativas “difíciles de acotar” en los análisis por el “retorno del sujeto en las ciencias sociales que enfocaron su atención en la voz, el relato vivencial, la historia oral, con una carga de “subjetividades en lugar de sujetos”, por lo que se fue planteando una perspectiva transdisciplinaria que le hizo proponer el concepto de *espacio biográfico*, cuyo sentido se definía como “un espacio/temporalidad donde se podía trazar una línea histórica desde los albores del sujeto moderno hasta incontables variantes contemporáneas en una trama sin fin

de interacciones e interrelaciones”. Su propósito se centraba en la indistinción entre espacios públicos y privados y el repliegue de lo privado. Esa incursión indistinta en todos los ámbitos se percibió como un giro que ya no daba prioridad a lo discursivo, en olvido del cuerpo y las emociones. Según Arfuch, esa tendencia ya existía y sólo se acrecentó la atención a las emociones como fuente privilegiada de verdad sobre el sujeto.

Sobre lo anterior y en torno a la idea de Ahmed (2015) de que las emociones tienen un “poder diferenciador y performativo”, consistente en dos posiciones, por un lado las “anti-intencionales o pre-discursivas” y, por el otro, las que articulan lo corporal, lo discursivo y lo social, Arfuch (2018) contrapuntea ambos enfoques por tratarse de “una problemática que va más allá de la vida académica para alcanzar el amplio territorio de la vida, a secas”.

Por ello, cuestiona la pertinencia de la separación entre lo emocional y lo cognitivo o intencional, puesto que entre el discurso y el afecto o emociones no hay oposición, en tanto que “el lenguaje es también el lugar del afecto, aunque no excluyente”. Además sostiene que el afecto aparece “previo a intenciones, razones, significados y creencias”, o sea que la dinámica cerebral-cognitiva aparece con “medio segundo” de atraso, de ahí que la afectividad es la dimensión que aleja al lenguaje de la estrecha concepción de un ‘código’, según Arfuch.



Posición anti-intencional o pre-discursiva 	Las que articulan lo corporal, lo discursivo y lo social 
¿Es pertinente la separación entre lo emocional y lo cognitivo o intencional? ¿Se puede pensar que las reacciones emocionales son meramente corporales sin investidura significativa o a-significante?	No hay oposición entre discurso y afecto o emociones. El lenguaje es también el lugar del afecto aunque no excluyente.

Figura 2.1. Arfuch, L. (2018). *La vida narrada: Memoria, subjetividad y política*. Argentina: Eduvim.

Los preceptos de Arfuch sobre las disposiciones afectivas independientes de la conciencia y control de la mente resultan útiles en la búsqueda de sentido en las narrativas, las que contienen esa potencialidad que “elude forma, conocimiento y significado”, sino también una sensación de *evanescencia*, como llama a las “huellas, impresiones, trazas en la memoria y en el cuerpo, vivencias” de la carga existencial del transcurrir de la vida.

Según Mabel Moraña (2012), a mediados de la década de 1990, la teoría crítica asumió el estudio del afecto, el aspecto emocional y materialidad que habían quedado marginados por las limitaciones del posestructuralismo y la deconstrucción, y que el giro afectivo permite recuperar y potenciar. Reconoce, además, que el estudio de la afectividad enfatiza “una de las líneas de fuga de la modernidad: la energía nomádica que circula en el ámbito de lo social resistiendo el control disciplinario del Estado y sus instituciones” (Moraña, 2012, p. 315), por lo que su abordaje permeó las relaciones intersubjetivas, la órbita de la domesticidad, de la intimidad y se adentró en todos los niveles de la esfera pública.

El tema del afecto en Latinoamérica se manifestó inicialmente mediante la expresión artística y después del giro afectivo se presentó como un enfoque de análisis de la cultura y las formas de dominación, en particular de las posdictaduras, en cuanto a “la recuperación de espacios públicos, la elaboración del duelo, las reacciones contra la impunidad y las formas que asume la memoria colectiva en diversos contextos” (Moraña, 2012, p. 322).

En función de lo anterior, una aproximación desde el tema del afecto podría ser relevante para explicar las acciones de la memoria histórica, los procesos de resistencia y duelo colectivo o la relación entre ideas y emociones, a fin de que incorporando el tema del afecto puedan entenderse las diversas formas de subjetividad, agrega Moraña.

El impulso afectivo –en cualquiera de sus manifestaciones pasionales, emocionales, sentimentales- modela la relación de la comunidad con su pasado, las formas de lectura de su presente y la proyección hacia el futuro

posible, deseado o imaginado en concordancia o en oposición a los proyectos dominantes. (Moraña y Sánchez Prado, 2012, p. 315).³⁹

Para abordar el tema afectivo/emocional en casos como el de la tribu yaqui contra la que se perpetró una deportación de la mayoría de sus miembros, retomo la intención de las preguntas que formula Moraña: “¿cómo explicar, sin tomar en cuenta el elemento de la emocionalidad, la acción de la memoria histórica, los procesos de resistencia y duelo colectivo, la relación entre ideas y emociones?” (Moraña, 2012, p. 324). Y las replanteo: ¿Cómo justificar la conservación transgeneracional de eventos del pasado y la persistencia en sus recuerdos del dolor, la nostalgia, el duelo, la tristeza, el odio y otras emociones inseparables de las narrativas de los hechos? ¿Cómo comprender la relación de las informantes con la tragedia genocida que vivió su grupo familiar y colectivo, si no percibo y describo las emociones que reapropiaron sus narrativas ya integradas a sus vidas?

Por su parte, Marina Trakas (2021) sugiere un modelo de análisis conceptual que concibe a los recuerdos personales como esencialmente afectivos y lo sustenta en que los aspectos emocionales, afectivos y mnemónicos se encuentran estrechamente entrelazados en el contenido mismo del recuerdo. Plantea que los recuerdos individuales pueden poseer dos variables continuas e independientes: la intencionalidad y la perspectiva afectiva del recuerdo. La primera, la intencionalidad, la define como descriptiva o evaluativa, ya sea si las reminiscencias del sujeto se centran en propiedades descriptivas o bien evaluadoras.

La intencionalidad descriptiva detalla el acontecimiento que puede ser corroborado intersubjetivamente, mientras que en la intencionalidad evaluativa el sujeto hace una

³⁹ En su ensayo *Postcríptum. El afecto en la caja de herramientas*, Mabel Moraña (2012) esboza el giro afectivo como una “vía de acceso” para explorar bajo una nueva luz aspectos de la relación entre lo social y lo subjetivo que de otro modo escaparían a nuestra percepción. A la vez, es vía de acceso a lo real, a lo simbólico y a lo imaginario. Reconoce que una de las dificultades para el estudio del tema afectivo radica en la falta de una definición concreta para ubicar el concepto en relación a otras formas de funcionamiento intersubjetivo para deslindar sus procesos de manifestación y transmisión.

valoración en términos de daños, beneficios, moralidad y/o autoimagen provocada por el evento recordado. Trakas menciona que estas características son de naturaleza personal y en referencia a las propiedades que el evento adquiere en su relación con el sujeto que las narra, ya que en sentido general “la evaluación de la relación entre el sujeto y el ambiente es generalmente considerada la fuerza motriz, tanto de los afectos como de las emociones” (Trakas, 2021, p. 268-269).

En cambio, la perspectiva afectiva depende del yo que es afectado por el evento recordado (presente o pasado) y la relación de identificación o distancia entre el yo presente y el yo pasado; así, distintas perspectivas afectivas son posibles, si se extiende desde casos más “auténticos” de primera persona hasta la perspectiva de la tercera persona.

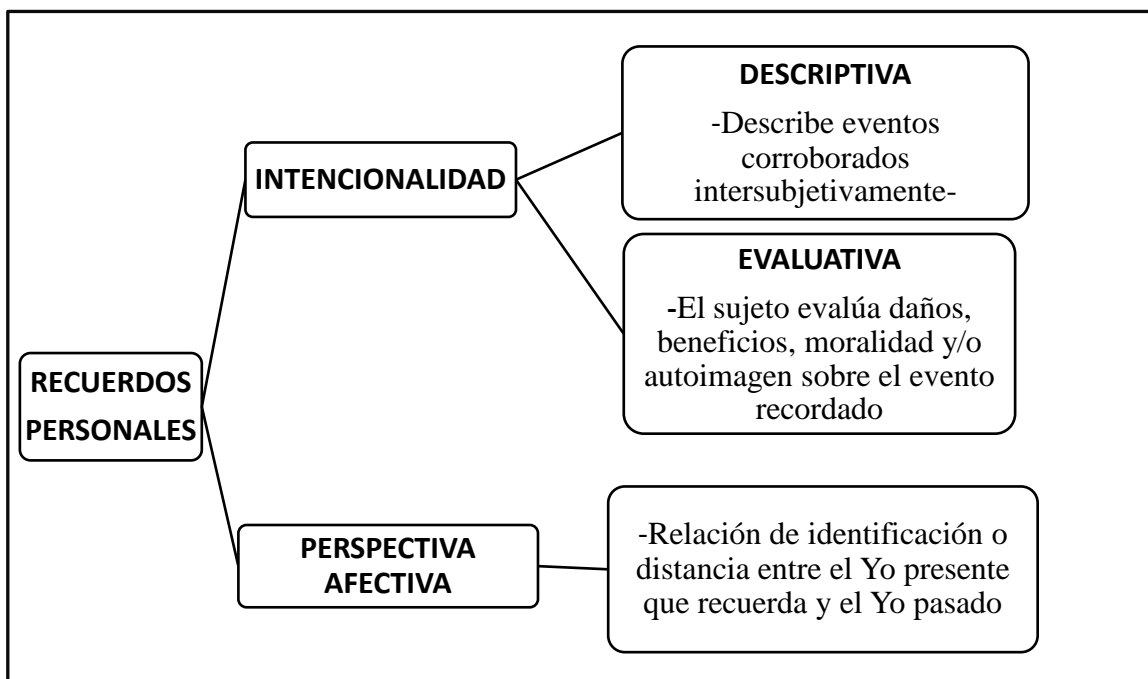


Figura 2.2. Fuente: Trakas, M. (2021) Dimensiones de análisis de los recuerdos personales como recuerdos afectivos. *Revista de Psicología*, 20(1), 256–284.

Algunas de las categorías y enunciaciones conceptuales anteriores se aplican en el análisis de las memorias individuales de las mujeres yaquis, a fin de mostrar cómo la memoria puede plantear interrogantes a la historia de un acontecimiento al abordar dilemas que siguen vigentes en los recuerdos de las víctimas, o referencian un trauma del pasado de sus ancestros, como lo señala LaCapra (2005), ya que abarcan un pasado que no se ha cerrado porque esos problemas “están investidos de valores o de emociones”.

Como ya se ha dicho, el evento de la deportación significó la ruptura social más grave en la historia de la tribu yaqui, de la cual quedaron memorias que se despliegan en relatos individuales que le dan carnadura y nombre a esas vidas de los suyos, de los ausentes, así como a ese período histórico de perpetración genocida consumado por el Estado. Lo más axiomático de la sobrevivencia cultural del pueblo yaqui y su reconstitución social después de la deportación y el exterminio, resultó en que no hubo una ruptura de su identidad sino, al contrario, tuvo el efecto de reforzarla, lo cual se explica por su pertenencia a un “sistema cultural persistente”, según Spicer (1971), cuyo sentido radica en “el monto de significados para una auto-definición y una imagen de sí mismos” (p. 798).

Aunque los yaquis personificaron el “problema indígena” en el México de Porfirio Díaz, quien ordenó ejecutar contra ellos la larga campaña de exterminio y envió al territorio *yoeme* a una gran parte del ejército nacional, han sido “la única tribu en el continente que, rodeada por blancos desde el comienzo de su historia, nunca ha sido completamente sometida” (Hrdlička, 1904, p. 61). Ciertamente, frente al factor de *quiebre extremo* que significó el genocidio perpetrado contra el pueblo yaqui por la violencia de Estado y la opresión político-militar porfirista, la sobrevivencia y reorganización social de la tribu fue posible por la reciedumbre, resistencia y mecanismos culturales que sustentaron su autonomía y preservación. Para ello, será necesario explorar los conceptos de genocidio y violencia.

El genocidio yaqui y las formas de la violencia

La historia de los yaquis es una historia de violencia consumada, pero al referirnos al período durante el cual se fraguó la deportación *yoeme*, es preciso explorar el concepto de violencia y su tipología incorporada en la política porfirista de “repartir pan y palo” (Bulnes, 1921, p. 21) y que fue aplicada para someter a los yaquis rebeldes y despojarlos de sus tierras.

Desde 1885, se estructuró una ofensiva desde el Estado más agresiva con la instalación de la primera zona militar del noroeste en el pueblo de Tórim, donde se llegó a emplear hasta 4,800 soldados contra los yaquis sublevados y 3,000 contra los mayos, o sea la cuarta parte del ejército nacional en la región del Río Yaqui (González Navarro, 1957, p. 61). La presencia militar en el territorio yaqui arreció la resistencia *yoeme* que exigía el retiro de todas las fuerzas del gobierno como condición para la paz⁴⁰, lo cual no se cumplió, sino al contrario, incrementó los enfrentamientos violentos entre ambos bandos.

Comprender el sentido de la violencia requiere partir del concepto y tipologías planteados por Johan Galtung (2003), para quien la violencia en general significa “dañar y/o herir” y una ausencia de paz. Galtung lo definió mejor a través del “triángulo de la violencia”, en el que distingue tres tipos de violencia: la directa, la estructural y la cultural. Las tres son interdependientes y, a la vez, cada una de ellas puede extenderse y afectar a las otras dos.

La violencia directa es visible y de naturaleza física o psicológica; hay un perpetrador y una víctima; se define en espacios personales, sociales y mundiales. Es intencionada por

⁴⁰ La petición la hace José María Leyva (Cajeme) en una carta que le escribió al General Juan Hernández el 19 de octubre de 1886, en la que le reclama que el gobierno les “ofrece paz en palabra y también por escrito sin ningún carácter oficial”, a la vez que le replica que “si a ustedes les conviene la paz y desde luego nos sometemos todos en unión a la obediencia del gobierno, bajo la condición de que dentro de quince días se retiren todas las fuerzas del gobierno que están en este río para Guaymas o Hermosillo, y de no hacerlo así, pueden ustedes obrar de la manera que les convenga; yo en unión de mi Nación estamos dispuestos a hacer la última defensa que hacen todos los hombres, por ser un deber sagrado que sostiene el hombre hasta la última diferencia” (Corral, 1981, p. 173).

acciones individuales o por personas dentro de colectividades. Implica asesinato, tortura, maltrato físico, humillación, discriminación. Deja efectos somáticos en los seres humanos como número de muertos, de heridos, mujeres violadas, desplazados y desposeídos, de viudas, huérfanos, soldados sin empleo. En cuanto a los efectos invisibles, deja efectos espirituales como números de afligidos, traumatizados, el odio generalizado, depresión, apatía general, adicción a la venganza y a la victoria (Galtung, 1998, p. 28).

Además, la violencia directa añade acciones de represión mediante detención, reclusión de personas en prisiones y campos de concentración y expulsión en destierros al extranjero o partes distantes del país (Galtung, 2003a, p. 11).

La violencia estructural, se refiere a situaciones donde se producen daños a necesidades humanas básicas como la libertad, la sobrevivencia, la identidad, el bienestar y la ejerce un grupo privilegiado a otro vulnerado clasificado en razón de raza, clase o género.

Según Galtung, la violencia estructural está incorporada al sistema y se manifiesta en relaciones de poder desiguales y en oportunidades de vida desiguales; es similar a la injusticia social y es una fuerza invisible, no tiene una causa visible, se expresa indirectamente y ocurre cuando las personas no pueden desarrollar su potencial. Se divide en política, represiva y económica, de explotación, respaldada por la penetración, segmentación, fragmentación y marginación estructurales. Esas estructuras pueden ser demasiado dominantes (verticales), demasiado ajustadas (horizontales) y ser ambas excesivamente o demasiado poco.

La violencia cultural sirve para legitimar la violencia directa y la estructural, “motivando a los actores a cometer violencia directa o a evitar contrarrestar la violencia estructural”. Puede ser intencionada o no intencionada. Abarca los aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de la existencia y actúa cambiando el “color moral de un acto”, por ejemplo el asesinato por la patria es correcto, mientras que por beneficio propio, incorrecto, y hace opaca

la realidad para que no se vea el acto violento como violento. Se caracteriza por un elemento de alienación que permite la desocialización o el alejamiento de la propia cultura y la resocialización en otra cultura que lo obliga a manifestar la cultura dominante y no la propia.



Figura 2.3. Triángulo de la violencia de Johan Galtung.

Los tres tipos de violencia difieren en la relación temporal, ya que la violencia directa es un acontecimiento; la estructural es un proceso con sus altas y bajas, y la violencia cultural es una constante, una permanencia que se mantiene igual por largos períodos, señala Galtung, y a la vez destaca que cuando la violencia directa masiva se ejecuta a lo largo de siglos, va calando y sedimenta como violencia estructural masiva, como sucede cuando hay la dominación de un grupo con ideas racistas sobre otro grupo que considera inferior.

En el caso de la tribu yaqui, han sido perpetrados los tres tipos de violencia contra este pueblo originario a lo largo de su historia, aunque la mayor escalada violenta se ejecutó en el marco de un plan genocida en las primeras dos décadas del siglo XX. Así, se encuadrará el concepto de genocidio⁴¹ con los hechos consumados contra los yaquis, en la definición de

El conjunto de actos u omisiones que causen a los miembros de un grupo nacional, étnico, racial o religioso, la muerte, lesiones físicas o psíquicas de

⁴¹ El término genocidio fue acuñado por el jurista polaco Raphael Lemkin en 1943 y un año después, en 1944, apareció escrito por primera vez en el capítulo 9 de su obra *La dominación del eje en la Europa ocupada* (Axis Rule in Occupied Europe). Sin embargo, desde 1933 había propuesto como noción jurídica para ser declarado un crimen dentro del derecho internacional, en la Conferencia por la unificación del derecho penal internacional en Madrid. En ese entonces, lo definió como la práctica del exterminio de naciones y de grupos étnicos llevada a cabo por invasores. Expuso ahí la noción sin llamarlo genocidio. Lemkin, R. (2018) Totalmente extraoficial. Autobiografía de Raphael Lemkin. España: Berg Institute-Fundación Berg.

carácter grave, o los sometan a condiciones de existencia conducentes a su destrucción física, total o parcial, como asimismo que procuren impedir los nacimientos en el seno del grupo o que signifiquen el traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo, realizada con la intención específica de destruir, total o parcialmente dicho grupo como tal.

La noción de genocidio de Raphael Lemkin surge en 1945 ante los actos de los criminales nazis en la Segunda Guerra mundial. Se habló ahí de tres tipos de delitos: crímenes contra la paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. Éstos últimos descritos como

Asesinatos, exterminio, sometimiento a esclavitud, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes de o durante la guerra; o persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos en ejecución de o en conexión con cualquier crimen de la jurisdicción del tribunal, sean o no una violación de la legislación interna del país donde hubieran sido perpetrados. (Feierstein y Levy, 2004, p. 26)

Para comprender mejor los matices de las políticas emprendidas contra los yaquis, en el contexto histórico de la dictadura porfirista y los años posteriores a ella, se advierte la conexión con los conceptos de las violencias y prácticas genocidas ya mencionados, además con la concepción de un “gran acto ordenador” gestionado desde el Estado, como lo plantea Nelly Richard (2000a), quien describe la presencia fraudulenta de tal acto con un discurso de poder autoritario-totalitario que sustenta la “fanatización del orden” como principio clasificatorio y divisor entre lo superior y lo inferior, lo claro y lo oscuro, lo puro y lo contaminado, entre otras separaciones. Asimismo, aclara que dicho discurso invoca a

Poner orden, llamar al orden, son las consignas rutinarias mediante las cuales un régimen de fuerza (bruta e institucional) finge apelar a una racionalidad constructiva, para disfrazar la arbitrariedad de los cortes de su violencia destructiva. Apelación que reitera en cada fórmula de encuadramiento, su rol de guardián de un repertorio fijo de valores inalterables: valores a defender contra las amenazas del desorden fantasmado como caos, mediante ritos purificatorios –descontaminadores- que expulsan lo “otro” (lo disímil) fuera del universo semántico regido por la ecuación Orden = Pureza, garantizadora de homogeneidad y transparencia. (Richard, 2000a, p. 57)

Para el régimen porfiriano, los yaquis representaban un elemento caótico que el Estado

ni las tropas militares podían controlar. La tribu simbolizaba, según la noción del gran acto ordenador de Richard, un factor “contaminado” en su ideal de “orden y progreso” que debía ser neutralizado, expulsado o “purificado” y lo realizaron vía el exterminio y la deportación.

Esa idea de relacionar la “purificación” de un entorno coincide con la noción de Wallerstein y Balibar (1988) de la etnificación de la fuerza de trabajo, como pasó con los yaquis que aunque se reconocía su importancia como factor laboral en la economía regional, se les consideraba violentos e inferiores racialmente, por lo que se justificaba su desaparición, o sea su exterminio. Los autores señalan que se expulsa al “bárbaro” de un espacio físico para obtener la “pureza” en una sociedad y la versión extrema de esa expulsión es la muerte.

Quando expulsamos físicamente al otro, el entorno que pretendemos buscar gana en “pureza”, pero es inevitable que al mismo tiempo perdamos algo. Perdemos la fuerza de trabajo de la persona expulsada y, por consiguiente, la contribución de esa persona a la creación de un excedente del que hubiéramos podido apropiarnos periódicamente. (Wallerstein y Balibar, 1988, p. 55)

En este entorno de guerra, se suma otra forma ineludible de la violencia perpetrada contra los yaquis que es la violación de mujeres, la cual en los contextos bélicos simboliza una apropiación y un método para causar destrucción del enemigo en forma de “devastación física y moral de un organismo-pueblo”, según Rita Segato. “La mujer es capturada, como el territorio: apropiada, violada e inseminada como parte de los territorios conquistados”, ya que el cuerpo de las mujeres es el campo de batalla

Donde se clavan las insignias de la victoria y se significa en él, se inscribe en él, la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla que ese cuerpo femenino encarna, por un proceso de significación propio de un imaginario ancestral. (Segato, 2016, p. 81).

La violencia ejecutada contra la tribu *yoeme* asume un fundamento asentado en la representación que se tenía del yaqui en el ámbito social de Sonora, la que estaba revestida de una ambivalencia al mismo tiempo paradójica y ponía en un predicamento las acciones

genocidas que pretendían apaciguarlos para terminar con el continuo estado de guerra, de acuerdo a Guidotti-Hernández (2011). “Los yaquis eran vistos como miembros productivos de la sociedad, pero nunca podían ser, a los ojos del régimen de Díaz, sujetos ciudadanos individualizados porque no podían ser socialmente controlados” (p. 183).

Es decir, se reconocía la importancia del yaqui como impulsor de la economía al constituir un factor esencial de la mano de obra en el estado, pero por otro lado, se le percibía como “salvaje” y criminal, debido principalmente a sus constantes rebeliones y la persistencia en defender su autonomía como nación secesionista. Tal postura convirtió a los yaquis en “enemigos de la civilización” en la visión del México moderno que Díaz quería implantar, ya que interferían en los planes porfiristas de orden y progreso.

En Sonora prevalecieron imaginarios sobre los yaquis construidos en las mentes de los miembros de la élite a principios del siglo XX, los cuales estaban presentes en sus planes, visiones, conceptos y en sus intereses, según Guerrero de la Llata (2014). Esos grupos acaudalados eran partidarios porfiristas que compartían la visión positivista sobre el indígena como una figura de condición inferior, por lo que uno de sus principales objetivos era despojar a los yaquis de sus tierras en el Valle del Yaqui para colonizarlas, hacerlas producir y generar riqueza para el estado.

La defensa *yoeme* de su territorio fue interpretada por los grupos elitistas como impedimento del progreso. Aunque González Navarro (1957) señala que en realidad “el origen de la guerra (contra los yaquis) no era el despojo de sus tierras, sino el derecho del gobierno de someter a todos los habitantes a la ley” e incluso los voceros del porfiriato tachaban a la tribu sonorenses de “comunistas y remisos de la autoridad”.

Con un estereotipo marcado históricamente por su habilidad y valentía para la guerra, los

yaquis han sido percibidos desde el período colonial como una “nación populosa, belicosa y arrogante, que jamás ha tenido comercio ni amistad con españoles ni con las demás naciones...” (Pérez de Ribas, 1944 [1645], p. 284). Se les ha considerado “salvajes” (Spicer, 1994) o indígenas con “un cierto grado de civilización... el elemento más viril de la población de Sonora” (Hrdlička, 1904); como “incivilizados y bárbaros” cuando estaban en rebelión, pero cuando estaban en paz, podían ser calificados de “semicivilizados” por su “laboriosidad” como trabajadores o “muy cercanos a la civilización” (Hernández, 1902; Balbás, 1927). Por su proclividad a la guerra han sido llamados “los espartanos de América”⁴² (Zatarain, 2018, p. 104) o “los indígenas más feroces e indómitos de México” (Folsom, 2014, pp. 5-6).

Los cronistas porfirianos atribuían a los yaquis ser ajenos a los procesos civilizatorios y la modernidad, entre ellos Bulnes (1920), para quien los yaquis “no eran nómadas ni salvajes, luego no eran tribu, eran agricultores y bárbaros. Y pretendían ser nación y hablaban de la *nación yaqui* como un francés de la nación francesa” (p. 66). En la versión oficial durante el gobierno del gobernador sonoreño Lorenzo Torres y en la imagen popular, los *yoemem* eran definidos como “naturalmente guerreros, desordenados, bárbaramente crueles e incivilizables salvo por medio de la fuerza”, lo que constituyó la base ideológica para elaborar la política de deportación del porfiriato (Spicer, 1994).

En condiciones de guerra, paralelamente y en contraparte, los yaquis desarrollaron

Una fórmula igualmente estereotipada y antagónica referente a los mexicanos, o al menos a los mexicanos de Sonora, entre quienes prevalecía la ignorancia de las fronteras territoriales establecidas desde mucho tiempo atrás, que invadían sin advertencia y después defendían con las armas lo que habían robado. (Folsom, 2014, p. 214)

⁴² El general estadounidense William Tecumseh Sherman acuñó este adjetivo para los yaquis después de que los vio combatir en una de las batallas de la guerra México-Estados Unidos en 1846-1848. Citado en Zatarain Tumbaga, A. (2018) *Yaqui indigeneity: Epistemology, diaspora and the construction of Yoeme identity*. Tucson: The University of Arizona Press.

Los yaquis consideraban a los mexicanos como depredadores e invasores, que mataban indiscriminadamente y siempre enviaban soldados si los *yoemem* trataban de defenderse (Spicer, 1994). En cambio, para el antropólogo Carl Coleman Seltzer la beligerancia de los yaquis respondía a “una cuestión de sobrevivencia” y refutó llamarla una tribu decadente, sino que “está siendo desintegrada lentamente, pero por el gobierno mexicano”⁴³ (citado en Holden, 1936, p. 91).

Ambos bandos habían creado un prototipo uno del otro. Para mediados de la década de 1870, durante la guerra secular del Yaqui, cuando se rebeló el jefe *yoeme* José María Leyva “Cajeme”, la alienación mutua había sembrado sentimientos de desconfianza y de odio entre yaquis y *yoris*. Voceros del gobierno porfirista y los grupos de poder concebían a los indios como quienes vivían y actuaban fuera de la ley de los hombres civilizados, mientras hacían referencia a los civilizados “como nosotros”. Los indios eran considerados “seres racialmente inferiores” con posibilidades de adaptarse al mundo civilizado si se despojan de sus hábitos tradicionales, de acuerdo al perfil de los indígenas suscrito por Ramón Corral, tras la entrevista con José María Leyva “Cajeme”, a quien describió como “indio civilizado”, por su contacto con la educación de los blancos (Corral, 1981, p. 142).

Respecto a la “civilidad” de los yaquis, Balbás señaló que la conducta de éstos en tiempos de guerra, que incluía “toda clase de robos, chicos y grandes, y toda clase de crímenes” (Guerrero de la Llata, 2014), se debía a la predisposición biológica de los *yoemem* y a la barbarie en la que viven, o sea a la falta de civilización, ya que han permanecido en el mismo “estado de abandono y atraso” que tenían antes de la Conquista, lo cual asegura que “no se encuentra en ellos ni un detalle de civilización” (Balbás, 1927, p. 84). Su argumento

⁴³ Holden, W.C. (1936) Studies of the Yaqui Indians of Sonora, México, AMS Press. En esta recopilación, Carl Coleman Seltzer contribuye con el capítulo “Physical characteristics of the Yaqui Indians” (pp. 91-113).

lo basó en que sus chozas fueran construidas con lodo y carrizo, que sembraran pequeñas extensiones de cultivo y sus métodos de ganadería se remitieran a escasos “chinchorros” (recua pequeña) de cabras y al robo de ganado a los *yoris*.

Para los grupos de poder que favorecían el plan modernizador porfirista, bajo un modelo europeizante, la forma de producción agrícola de la tribu destinada sólo al autoconsumo en el fértil Valle del Yaqui, les parecía anacrónica y limitada, razón por la cual los consideraban

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, p. 156)

Bajo el enfoque positivista, el yaqui es alguien que “cuanto más trabaja, 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 ese elemento, es apático, flojo y muy inclinado a la embriaguez” (Balbás, 1927, p. 21). Aparte, el médico porfiriano juzga a los yaquis de ser “esencialmente comunistas” porque practican la máxima de que “lo mío es tuyo y lo tuyo es mío” y critica su pobreza por mostrar generosidad al amigo vecino y entre ellos mismos. Las cualidades guerreras y estoicas viriles las extiende a las mujeres yaquis en tiempos de guerra.

Sin embargo, la representación del yaqui más emblemática era la de ser “una raza indomable” (Troncoso, 1984 [1905], p. 139), dado que las guerras con los yaquis se habían prolongado demasiados años sin haberlos sometido completamente. La autonomía de los yaquis irritaba al gobierno federal y la fertilidad de su territorio azuzaba la ambición de los *yoris*, quienes interpretaban la postura de la tribu como un grupo de rebeldes que “no respetaban las leyes del país ni las del estado ni reconocen autoridad ninguna y a todas luces es una sublevación que necesita ser reprimida” (Velasco, 1992, p. 21).

El prolongado conflicto entre ambas facciones generó una escalada de represión por la vía militar y otras prácticas de exterminio contra los yaquis, quienes resistieron y sobrevivieron a través de una férrea defensa como su “deber sagrado y ancestral”.

Contextualizar las dos fuerzas en conflicto tan disímiles o asimétricas desde la perspectiva del concepto de guerra convencional, en la que generalmente se confrontan “dos Estados, dos pueblos o dos tribus y no un Estado con una tribu ni un pueblo con un Estado”⁴⁴ (Richard, 2015), la agresión contra los yaquis se trató de una guerra asimétrica de dos fuerzas antagónicas de desigual potencia militar y de poder, es decir, de un Estado contra un pueblo indígena, un Estado que implantó cuarteles militares, movilizó miles de tropas, utilizó armamento, aviones, perpetró un exterminio planeado que incluyó la conscripción y desplazamiento forzados, el despojo de bienes y tierras, la desarticulación social y política.

En el dilema embrollado de percepciones específicas entre yaquis y *yoris*, hay un elemento persistente de influencia en la ejecución del genocidio yaqui que es la otredad. Según Spicer (1994), el “otro” era cada uno de ellos, el yaqui y el *yori*, con dos visiones diferentes del mundo y colisionaban, sin comprenderse ni rendirse. Aunque ese “otro” que detentaba el poder hegemónico, realmente veía al yaqui como el “otro” que representaba la periferia, de acuerdo a la definición de Enrique Dussel en que un pueblo originario era considerado como

La masa rústica descubierta para ser civilizada por el ser europeo de la cultura occidental, y a través de un concepto de otredad que da permiso a un “ego” descubridor para colonizar su alteridad, confrontarse con el Otro y controlarlo, vencerlo, violentarlo en su afán de sumarlo al “desarrollo”. (Dussel, 1994, p. 36)

⁴⁴ Richard, Nicolás (2015) Presentación: La guerra en los márgenes del Estado, simetría, asimetría y enunciación histórica. *Corpus*. Archivos virtuales de la alteridad americana, V. 5, No. 1: 1-7. Richard señala que los conflictos coloniales americanos evidencian las guerras asimétricas, cuya no enunciación histórica tuvo consecuencias diversas, porque más que una guerra en el estricto sentido, se trató de expediciones de ocupación militar forzadas y violentas, de guerras no declaradas, lo cual le hizo plantearse la cuestión de la guerra asimétrica, inhibida historiográficamente, que puede ser un evento exterior al Estado, alrededor de él, en sus márgenes o más allá del mismo, con diferentes resonancias, trayectorias y significaciones. De hecho, expuso esta serie de cuestiones para incentivar una discusión sobre el abordaje de la guerra desde distintas disciplinas.

Debido a la presión por someter a los yaquis para acabar con el prolongado clima de rebeliones, a la tribu se le construyó una “otredad negativa”, cuyo concepto planteado por Feierstein y Levy (2004) se aplicó a pueblos indígenas de Chiapas y Guatemala, y lo describen como una forma que es

Expresada en el racismo hacia los pueblos indígenas y fue indispensable en la legitimación de la expropiación y el terror. El indio fue visualizado por la clase dominante y la población ladina (mestiza) como holgazán, sucio, hipócrita, bestia traicionera para la cual solamente había un remedio: el látigo. (p. 123)

Una consecuencia de implantar una “otredad negativa” de un grupo indígena es que constituye el primer paso de “un proceso genocida que consta de cinco etapas: la construcción de una otredad negativa, el hostigamiento, el aislamiento espacial, el debilitamiento sistemático y el exterminio” (Feierstein, 2000, p. 32). Tal periodización histórico-fáctica sólo pretende observar qué tipo de articulación de eventos fueron necesarios para implementar un fenómeno de exterminio masivo, como lo desarrolló el nazismo, explica Feierstein. Y resulta un enfoque que puede analizar las prácticas genocidas⁴⁵ de cualquier gobierno dictatorial contra un grupo indígena que sea visto como amenazante.

Evidentemente, se construyó una “otredad negativa” sistemática del pueblo yaqui y uno de los elementos que contribuyó a ello fue el racismo, en el sentido que lo define Wieviorka a partir de “caracterizar a un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez con características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí, adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión” (Wieviorka, 2009, p. 13). Y cuando se considera que el grupo racializado afecta/amenaza al

⁴⁵ Feierstein propone entender las “prácticas sociales genocidas” como aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía, cooperación y de identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante de dicha sociedad y del uso del terror (producto del exterminio), para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios (Feierstein, 2007, p. 83).

grupo hegemónico, el problema se profundiza, según Wiewiorka (1994).

En su análisis histórico, toda experiencia de racismo ha asociado una lógica de inferiorización con una de diferenciación. Alude al fenómeno del “diferencialismo” presente desde las épocas coloniales de destrucción de poblaciones que obstaculizaban su expansión, en el apartheid sudafricano que explotaba a los negros y ordenaba su segregación o el genocidio de judíos a los que los nazis explotaron antes de aniquilarlos.

Asimismo, coincide con la enunciación de Bonfil Batalla (2019 [1972]), quien señala que la categoría de indio tiene una connotación colonial con solo dos instancias: el colonizador y el colonizado, por lo que la racionalización de esa estructura pondera “la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza y su civilización”.

Por su lado, Todorov (1991) plantea al racismo como un campo que designa dos dominios distintos de la realidad, uno con un comportamiento de odio y menosprecio hacia personas que tienen características físicas bien definidas y distintas a las suyas, y otro de una ideología concerniente a las razas humanas. Al primero, lo distingue como racismo propiamente y al segundo, como racialismo. Advierte también que cuando uno se apoya en el otro, produce resultados “catastróficos”. El racialismo surgió como un movimiento de ideas en Europa occidental desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX.

Existen suficientes razones para dilucidar que el racismo influyó en las razones para determinar el plan de exterminio y deportación contra los yaquis, debido al contexto histórico de desigualdad racial imperante que se enseñaba en los libros de texto de geografía de México en las escuelas públicas durante el porfiriato. El autor Alberto Correa (1896)⁴⁶ describe que

⁴⁶ Se publicó en la edición de Geografía de México en 1896, cuyo autor era diputado por Tabasco al Congreso Nacional de Instrucción, miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y director de la escuela práctica anexa a la Normal de profesores. La obra fue adoptada oficialmente como texto para las escuelas públicas del distrito y territorios federales de los estados de Veracruz, Oaxaca, San Luis Potosí y casi todos los

hay cuatro razas distintas en la población mexicana: la india o natural del país, la europea, la negra y la criolla. Detalla que la clase europea es la principal porque se integra por personas más ilustradas o que poseen los capitales, por lo que en ellos recae el ejercicio del comercio, las profesiones científicas, bellas artes y literatura. Habla de los indios que, por su carácter indolente, y su falta de ilustración constituyen un elemento casi nulo en el país, siendo un factor insignificante en el consumo y producto de la riqueza pública.

Lo que es más, el texto agrega una subdivisión de la raza indígena en varios tipos:

Indios de civilización primitiva, quienes son inteligentes y activos, conservan intactas sus antiguas costumbres y su idioma...consagrándose particularmente a la agricultura y algunas manufacturas ordinarias como fabricación de sombreros, esteras, trastos de barro, etcétera; los indios degenerados, cuyas costumbres, idiomas y hasta su constitución física han cambiado por completo, siendo indolentes, desaseados y de torpe inteligencia; y los indios bárbaros, que son pérfidos, crueles, guerreros constantes, no reconocen las autoridades y viven del pillaje. (Citado en Bartra, 2011, p. 12-13)

También el texto puntualizó que las principales tribus bárbaras del país eran los yaquis, apaches y comanches en la frontera norte y los mayas en Yucatán. “Estos indios han sostenido hasta hace poco sangrientas guerras con el gobierno, siendo el terror de los pueblos por donde han verificado sus criminales correrías” (Correa, 1896, p. 68-69).

Al clima racista y racializado hacia la población indígena, se sumaba una postura de la estructura de dominación que proveía la justificación para la explotación indígena (López-Córdova, 2012), y se vivía la influencia del racismo predominante de las potencias imperialistas en Europa y Estados Unidos que avizoraban a los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos como razas inferiores y contribuía a ello la ideología del grupo de los

demás de la República y en muchas escuelas libres, y premiada con medalla de bronce en la Exposición Internacional de París en 1889. La edición revisada es la 7a. que señala en su portada que fue corregida en la parte relativa a población de la República de conformidad con los datos que arrojó el último censo general practicado en octubre de 1895. Y el autor le agrega la dedicatoria: “Al ilustre General Porfirio Díaz. Homenaje de admiración al héroe de la segunda independencia y humilde testimonio de gratitud”. México: Imprenta de Eduardo Dublan.

científicos en México, quienes trataban de limitar el racismo a los indígenas, excluyendo a los mestizos, en los cuales veían un factor de progreso, en contraste con los indios que eran los menos aptos a acceder a ese progreso (Katz, 1980).

En este escenario nacional adverso a los indígenas, surgen otros factores que pudieron influir en la determinación de perpetrar acciones genocidas contra los yaquis. Un personaje ligado al círculo de poder porfirista y referido por ideólogos e intelectuales mexicanos fue el alemán Otto Peust. Contratado por la Secretaría de fomento, colonización e industria, a cargo del hacendado esclavista yucateco Olegario Molina, fue autor de folletos oficiales que exponen sus ideas a favor de la esclavitud, el despojo de tierras y la inmigración europea a México, lo cual sugiere su influencia en las medidas porfiristas sobre la población indígena.

Peust señala en su obra *La defensa nacional de México*⁴⁷ que “la nota característica que predomina en todo cuanto toca la evolución de este continente latinoamericano, es el problema de razas.” Incluso alude que la solución al problema sería el exterminio como lo “hicieron los norteamericanos exterminando sin compasión a los indígenas” o la “Argentina a los indios, en una guerra formal bajo el expresidente General Roca, en que fueron rechazados a la tierra del Fuego en el Sur y a las selvas del Gran Chaco en el Norte”. En *La Utopía posible*, Bartra (2011) afirma que Peust plantea que “el progreso consistiría en privar de sus tierras a los inferiores (léase indígenas) y someterlos al trabajo forzado”, lo que constituye una suerte de “indigenismo racista” (Bartra, 2011, p. 48).

El sociólogo alemán destacó las diferencias de razas como un elemento importante para alcanzar la civilización y argumentó que por ser México una nación de “razas inferiores”,

⁴⁷ Peust, Otto (1907). *La defensa nacional de México*. México: Imprenta Central. Recuperado de: <https://curiosity.lib.harvard.edu/latin-american-pamphlet-digital-collection/catalog/43-990063065110203941?>

podía justificarse la esclavitud como mecanismo impulsor del desarrollo, como lo ha probado la historia de los antiguos imperios Romano o asiáticos. En su folletín de 46 páginas, descalifica en general a los indígenas americanos por su incapacidad de “imitar” a las civilizaciones europeas superiores racialmente. Incluso desacredita la laboriosidad y potencia del trabajo de los “operarios yaquis” destinados a haciendas de Campeche y Yucatán, comparado con la productividad de los labradores caucásicos en Argentina.⁴⁸

Sus ideas racistas divulgadas en publicaciones oficiales reiteradamente sugerían el remedio del exterminio de indígenas, ya que Peust (1911)⁴⁹ lo veía como el procedimiento de las naciones colonizadoras para reemplazar a los indios por “operarios de razas superiores más activas”. El ejemplo argentino del etnocidio y destierro forzado es recurrente porque “facilitó los terrenos a inmigrantes europeos” y se refiere a la deportación de “los rebeldes yaquis a Yucatán y Campeche”, pero lamenta que sólo se realizó “la ejecución parcial del programa argentino en México porque la gran mayoría en este país lo integra la población inferior...y por falta de terrenos para confinarlos”, por lo que concluye en “la imposibilidad material de deshacerse del elemento indígena, a pesar de ser conveniente su remplazo”.

Sobre ello, Molina Enríquez (2016 [1909]) afirma en *Los grandes problemas nacionales*,

Los economistas de la Secretaría de Fomento, inspirados por un alemán, el señor don Otto Peust, persona que nos ha declarado raza inferior, que no pierde oportunidad de decir que la mayor parte de los mexicanos somos

⁴⁸ La alusión constante a Argentina que hace Peust surge de que él emigró de Alemania a la zona agrícola de Villa Urquiza en el norte argentino, a fin de dedicarse a la labranza familiar como un “agricultor capitalista”, como él lo menciona. Por su experiencia agrícola, el gobierno de Porfirio Díaz lo contrató para realizar varios diagnósticos sobre el campo mexicano durante la última década de la dictadura porfiriana y detentó un cargo como director del departamento de agricultura de la Secretaría de Fomento, Colonización e industria, que estaba a cargo del “hacendado esclavista” Olegario Molina (Bartra, 2011, p. 48). En este texto que constituyó la réplica al folleto de Manuel de la Peña en 1908 sobre la evolución agraria en México, Peust habló de “Algunos problemas sociales y económicos” en referencia al campo mexicano y expuso las razones raciales con una mayoría indígena (un 70% de la población) que impedían el progreso agrícola. Más tarde, en el ocaso del porfirismo publicó un folleto en 1911 bajo el rubro de una investigación sobre el problema obrero rural en el extranjero y en México, también por encargo de la Secretaría de Fomento.

⁴⁹ Parte del texto de Otto Peust presuntamente atribuido a su autoría publicado en 1911 y citado por Armando Bartra en Teoría y práctica del racismo. *Ciencias* 60-61, pp. 72-79. UNAM.

animales con cara de hombre, ha trabajado empeñosamente por organizar legalmente la esclavitud en las haciendas. (p. 481)

Como corolario, no podría descartar la autoridad que este personaje ejerció en algunos actores de la élite política y económica en la última etapa porfirista y hasta aventurarme a señalar que Peust aportó elementos descriptivos del exterminio de los pueblos originarios en Argentina. Planteo esa posibilidad de que este sociólogo alemán haya sido como un eslabón, tal vez perdido, en el esquema genocida aplicado a los indígenas del río Yaqui.

Sin duda, como lo describe Bartra (2001), la deportación yaqui se suma a las acciones de

Atraer agricultores extranjeros para colonizar las zonas indígenas; poner la fuerza pública, los gobiernos municipales y hasta la red de ferrocarriles al servicio de la captura y traslado al sur y sureste de trabajadores enganchados, y solapar la esclavitud por deudas y los castigos corporales, son aspectos de una política racista que veía en la resistencia y rebeldía de los indios una disrupción del orden, un obstáculo para el progreso. (P. 77)

Historia oral. Contar para resistir, contar para no olvidar.

La historia oral como categoría conceptual, aparte de su índole metodológica, nos sitúa en un espacio donde pueden vincularse las huellas memoriales del exterminio y la deportación conservadas por los yaquis, así como su retransmisión de generación en generación y explora aquí como hipótesis que la historia oral constituyó un instrumento de lucha *per se* que mantuvo vivo el espíritu de resistencia, reforzó el sentido identitario de la tribu y evitó el olvido de su sobrevivencia épica a través de las múltiples épocas violentas.

En ese plano, las entrevistas como fuentes construidas buscan una verdad que revele subjetividades y texturas no registradas por la historia, y respuestas del proceso histórico de la deportación desde el impacto directo en las vidas humanas. Lo explica Portelli:

La credibilidad de las fuentes orales es una credibilidad diferente...y la importancia del testimonio oral a menudo puede residir no en su adhesión a los hechos, sino más bien en su divergencia respecto de ellos, donde irrumpen

la imaginación, el simbolismo, el deseo. De esa forma, no hay fuentes orales falsas. (Portelli, 1981, p. 100)

De esa manera, la narrativa oral muestra una versión más íntima y cotidiana de los recuerdos de la guerra, apegada a los factores que sostienen la vida, la curación de heridas, el duelo de los muertos y los ausentes, revela a los deportados con sus rasgos físicos, el tono de su voz, sus movimientos, lo que comían, hacían o decían. “Evidentemente, lo importante de estos testimonios no es la veracidad de los mismos, sino más bien la posibilidad de rastrear sentimientos a través del tiempo”, señalan Necochea y Pozzi (2008). Aseguran también que la historia oral provee un acceso privilegiado a la subjetividad de la realidad y en el ámbito de esos recuerdos se rastrea esa subjetividad que subyace en los comportamientos sociales.

En la realidad de los yaquis marcada por la guerra, también libraron batallas contra el olvido de las atrocidades perpetradas contra ellos, las formas de su sobrevivencia, exilio o muerte y lo hicieron a través de las historias de ese pasado que guardan y comparten, tanto las heredadas como las vividas. Durante las guerras y la deportación desarrollaron formas de comunicarse para proteger su vida y su memoria. Ricarda León⁵⁰ describe que los *yoemem*

Tenían gente que corría por la sierra o por medio de señales que daban la noticia, si había un levantamiento por la mañana en el Bacatete o Moscobampo, esa misma noche se sabía en todos los campamentos donde había alzados, hasta en los pueblos del río y decían que hasta en las haciendas de La Misa y San José de Guaymas, por eso el gobierno no nos hizo nada, era muy difícil matar a todos porque los pelones no conocían la sierra y nosotros sí, porque ahí crecimos y nuestros padres nos enseñaron cómo vivir en el monte o en la sierra. (Jaime León, 1998, p. 30)

Spicer (1984) también refiere la existencia de “caminos secretos a través de las montañas

⁵⁰ Ricarda León Flores, mujer yaqui deportada a Yucatán, Veracruz y Oaxaca y abuela del autor Juan Silverio Jaime León, quien la entrevistó para su Testimonio de una mujer yaqui (1998). Jaime León concluye en la obra que “los testimonios es la otra historia que no se conoce, la que no se escribió, pero que fue asimilada por cada hombre y mujer, de cada niño y niña y transmitido de generación en generación durante cuatrocientos sesenta y siete años, desde que el invasor por vez primera pisa nuestro territorio”. (P. 81)

del sur de Arizona” que se utilizaban para el envío de armas y municiones para las guerrillas activas en el territorio tradicional y mantenerse informados. Incluso tras la dispersión de la tribu, los yaquis “...a pesar de vivir unos lejos de otros, tenían la facilidad de comunicarse” (Jaime León, 1998, p. 29) e idearon diversas formas de divulgar su propia historia entre ellos.

El historiador William Curry Holden (1936) describió una de las formas de comunicación de los yaquis desplazados en Tucson, Arizona, cuando un oficial migratorio estadounidense, Iván Williams, amigo del grupo de refugiados yaquis le comentó que había escuchado que los ancianos *yoeme* “tenían guardada una larga historia de la tribu que se habían pasado de boca en boca entre ellos” y le pidió al jefe yaqui Guadalupe Flores que solicitara a las autoridades del Río Yaqui el envío de esas historias por escrito. Así lo especifica:

Hay una constante comunicación entre los yaquis de Arizona y los yaquis de Sonora. Los corredores se escabullían de ida y vuelta recorriendo pasajes secretos entre la sierra del Bacatete y la frontera. Los jefes de Sonora decidieron proveer la “historia”. Ellos ordenaron a uno de su tribu que podía manejar una máquina de escribir para que escribiera las tradiciones de la tribu como se les fueran dictando los ancianos. El escribano trazó unos pocos episodios e intentó enviarlos a Arizona a través de correos mexicanos. Los mexicanos interceptaron las cartas y los yaquis trataron otro plan. Ellos mecanografiaron o escribieron un capítulo en tela, la cosieron en el forro interior de una camisa y con esa camisa vistieron a un corredor que la llevó a través de los atajos secretos hasta Tucson. Williams dijo que cada cierta semana llegaba un corredor a Tucson con una “camisa llena de historia”. Estaba escrita en yaqui. El general Flores la traducía en español y Williams la traducía al inglés. Por todo había alrededor de 8,000 palabras. (Holden et al, 1936, p. 7-9)

El intercambio de información no cesó durante el destierro forzado en Yucatán y Valle Nacional, aunque “también a los yaquis los tenían más vigilados que a los otros, porque los de aquí siempre nos comunicábamos entre nosotros” (Jaime León, 1998, p. 9).

Coincide el afán de los yaquis por conservar y contar el pasado con el deber de memoria y el sistema cultural persistente descritos, así como por el interés de los sobrevivientes que “no quieren olvidar y tampoco quieren que el mundo olvide” (Levi, 2003 [1947], p. 104).

Recordar lo vivido también construye un sentido de identidad de los pueblos porque “crean un molde en el cual vierten, de generación en generación, los significados de sus experiencias históricas”, señala Spicer (1994) y esas creaciones son para un pueblo resistente “un sumario del significado y propósito de la vida” que se asocia al sentimiento del pueblo sobre cómo ha actuado y los valores que ha defendido en su historia como pueblo, en las que ha sufrido y triunfado y así llegan a tener significado. (Spicer, 1994, p. 458)

Por ello, la importancia de la historia oral y la tradición es que sirven de fundamento para rescribir la historia, según Necochea y Pozzi (2008), pero también para combatir las injusticias del pasado y señalan que pueblos conquistados, colonizados u oprimidos recurren a la oralidad para recatar sus memorias subterráneas que constituyen la evidencia para reclamar derechos territoriales, lingüísticos o recuperar su dignidad. (P. 7)

Precisamente, Portelli subraya que las fuentes orales ocupan la posición central no tanto en la reconstrucción de los eventos como lo es en la historia de la memoria, la historia de la construcción de significado y la historia de la subjetividad, misma en la que se enfocan las fuentes “donde la gente olvida, donde la gente comete errores” y sugiere que sobre esos olvidos y errores hay que trabajar. Asimismo, afirma que los recursos orales tienen una dimensión tentativa, de trabajo en curso, que significa la transformación de lo estático en otro objeto con movimiento que permite un diálogo constante y un acceso a la historia sobre la experiencia individual del que la cuenta (Portelli, 2013, p. 122).

Sobre ese punto, el entorno externo juega un papel decisivo en materia de oralidad en Latinoamérica, donde su realidad ha lidiado con eventos del pasado como la opresión indígena o más reciente de dictaduras, caudillos y una constante violación de derechos humanos, entonces la historia oral adquiere una dimensión fundamental, afirma Eugenia

Meyer. “Hay muchas historias no contadas o destruidas que deben ser dichas y reconstruidas de muchos pueblos latinoamericanos, comprometidos con la democracia y la justicia social, cuyos recuerdos no deben ser olvidados” (Meyer, 1990, p. 18).⁵¹

Por ello, el entorno de la guerra influyó en la oralidad específicamente de las mujeres yaquis, cuyo rol desempeñado en su espacio doméstico con los hijos y parejas fue relevante en la continuidad de la lucha y resistencia. Ellas repetían el “himno a la guerra” a los niños yaquis para infundir el odio al blanco y la defensa de su yaquidad (Hernández, 1902).

Portelli (2014) diferencia las narrativas de las mujeres de las historias de guerra que han sido esencialmente masculinas, porque los hombres perciben el conflicto bélico como un “acontecimiento” público, mientras

Las actividades interpersonales, continuas, transparentes y privadas, como las que suceden en hospitales y hogares bombardeados, están a cargo de las mujeres y ellas cuentan con los testimonios de esa memoria (invisibilizada) aún en proceso de integración a la historiografía de guerra y resistencia. (Portelli, 2003, introducción).

La experiencia en este trabajo corrobora que las mujeres yaquis sitúan el sentido espacial y temporal del evento histórico, pero muestran más tendencia a describir detalles privados y cotidianos de los tiempos de guerra o sobre las huellas individuales de los ausentes.

Entre otras funciones de la historia oral, Portelli enumera la tarea de *resistencia*, por representar a los sujetos “sin historia”; la de desplegar narraciones *incómodas* puesto que “escucha voces no autorizadas”, implícitamente desagradables para el poder y, la última, de *voces representativas* que son diversas, excepcionales, incomparables y esencia del método cualitativo. (Portelli citado en Flier, 2018, p. 14)

⁵¹ Publicado en el artículo de Eugenia Meyer (1990) Recovering, remembering, denouncing, keeping the memory of the past updated. Oral history in Latin America and the Caribbean. Editorial Leverkusen. Pp. 17-23. Recuperado de: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3779>

Los testimonios orales de quienes han vivido o les han transmitido un pasado traumático buscan afirmar la integridad de narrativas que cumplan una “misión reparadora de suturar heridas del pasado con la fuerza empática de la recordación sensible” (Richard, 2010, p. 138).

En ese sentido, el legado testimonial forma la base de la memoria generacional de los descendientes, sembrando semillas de la conciencia política que heredan los hijos y los nietos, de acuerdo a Francie Cate-Arries (2016), para quien las mujeres son las “portadoras de la memoria” por la dimensión afectiva de sus transmisiones desde el duelo y el dolor.

Capítulo 3. Las mujeres yaquis, *Jiak Jaamuchim*

*Las mujeres aprendemos tarde
que hay un tiempo en la vida
en que hasta sin intención
vamos dejando una huella de incendio.*
-Liliana Ancalao, poeta mapuche

*Nos decían que nos llevarían a Yucatán,
y todo lo que mi mamá me platicó
se me vino a la memoria:
“otra vez al infierno”.*
-Ricarda León Flores, mujer yaqui

Las mujeres yaquis⁵² han sido descritas en mitos, crónicas históricas y versiones hemerográficas de acuerdo a los diversos roles que han desempeñado a lo largo de la historia, que van desde “peligrosas” e “instigadoras a la guerra” hasta embajadoras y mensajeras de paz, brujas y hechiceras, o bien por mostrar su valentía y papel activo en las luchas armadas y resistencia como guardianas del territorio, han figurado en publicaciones de prensa donde se les ha citado como modernas “Amazonas de América”.⁵³

A pesar del reconocimiento e influencia de las mujeres yaquis en la comunidad *yoeme*, su voz ha permanecido silenciada como sujetas históricas, es decir como protagonistas que den cuenta de su propia realidad e historia individual y de su colectividad (Lagarde, 2012), como ya se mencionó anteriormente.

Resulta evidente que si la mujer como género y sujeta histórica ha estado oculta, negada, imperceptible, según lo plantea Joan W. Scott (2006), la mujer indígena aun es objeto de una

⁵² Se usa “jaamuchim” como plural de “jamut” que es “mujer”, por su traducción del yaqui al español.

⁵³ El término se usó en el encabezado de una nota publicada en *Los Angeles Herald* (Vol. XXX, No. 17. Octubre 19, 1902) la que reporta a varias mujeres yaquis vestidas de hombre que fueron abatidas por las balas. En otra información publicada en el *San Francisco Call* (Vol. 94, No. 143, Octubre 21, 1903) se informa de la captura de cinco mujeres yaquis combatientes heridas que aseguraron que volverían a luchar en la guerra en cuanto sanen. En otras evidencias halladas en archivos hemerográficos, se reporta la captura de mujeres yaquis que transportaban cargas de pólvora y otras más que custodiaban arsenales ocultos en la sierra.

mayor invisibilidad por su condición histórica particular como receptora de una triple opresión, a la que hace referencia Lagarde (1988), que resultan ser la opresión genérica, porque vive en un mundo patriarcal como todas; la opresión clasista, porque pertenece a clases expoliadas y comparte la opresión de clase con todos los explotados y la opresión étnica, porque forma parte de las minorías étnicas. Es decir, detentan simultáneamente condiciones sociales de desvalorización al ser mujeres, indígenas y trabajadoras explotadas.

Caracterización historiográfica

Los primeros rasgos sobre las mujeres yaquis provienen de las crónicas del jesuita Andrés Pérez de Ribas,⁵⁴ quien se refiere a una mujer yaqui que el jefe *yoeme*, Conibai, envió como mensajera de paz ante dos caciques mayos con los que habían librado batallas. La emisaria caminó 11 leguas para dar el encargo, por lo que la darían por muerta si no volvía en cuatro días, pero en lugar de ello, los mayos la escoltaron de vuelta hasta el territorio yaqui. “Movié Dios a esta mujer para que sola caminase once leguas y se entrase en medio de sus enemigos”, escribió el jesuita.

Debido al buen resultado de la encomienda, los yaquis decidieron mandar a la misma mensajera acompañada por otras dos mujeres yaquis a hablar con los líderes mayos, Osameai y Boothisuame, para ofrecer la paz al capitán español. Las tres enviadas caminaron 40 leguas custodiadas por 40 indios mayos hasta llegar ante los jefes mayos que dieron aviso al capitán que acogió con gusto el mensaje y le otorgó un caballo a cada una para su regreso.

Pérez de Ribas hace referencia a las mujeres yaquis en su vida cotidiana, por ejemplo cuando se resistían a bautizar a sus hijos en un principio, pero al involucrarse en los rituales

⁵⁴ En *Historia de los Triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*, publicada en 1645. Vol. V. P. 195-196.

cristianos, luego accedieron y también habla de cómo persuadió a los yaquis a que se sujetaran al matrimonio con una sola mujer y no con dos o tres (p. 317), hace descripciones del descuartizamiento de una mujer yaqui aparentemente por infidelidad (p. 320) y de hechiceras yaquis que “certificaban que el demonio se les aparecía en figura de perros, sapos, coyotes y culebras” (p. 331) y las describió como “grandes hilanderas” que hacían sus vestidos de manta de algodón o cortezas de mimbre, adornaban sus orejas con lazos de hilo de algodón azul de los que colgaban algunos dijecillos (p. 285).

En el entorno ideológico porfiriano en el que se llevó a cabo la deportación yaqui, el papel de la mujer y la familia se rigió con base en las medidas reguladas por el Estado liberal oligárquico y su estructura de dominación que ponderaba las características patriarcales.⁵⁵ Se seguía un modelo de “sagrada familia” que sustentó la Iglesia con base en la contrarreforma, pero regulada por el Estado a través del matrimonio civil. El orden doméstico se entendía como “razón de Estado”; no obstante, se someten a debate “los modelos de sociedad estamental y la familia racial frente a la consistencia de relaciones informales y no estructuradas entre las clases sociales y grupos étnicos.”⁵⁶

Dentro de ese marco ideológico imperante, ideado básicamente para una sociedad que había pasado del binomio Iglesia-familia durante la colonia, al de escuela-familia a fines del siglo XIX, y en 1893 con una población compuesta por 42% de mestizos y 20% de blancos, los indígenas que representaban el 38% , quedaban relegados a sus usos y costumbres.

En las guerras del Yaqui, los cronistas fundacionales porfirianos atribuyeron a las mujeres

⁵⁵ Según el estudio *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*. González Montes, Soledad y Tuñón, Julia, Comp. (1997). México: El Colegio de México.

⁵⁶ En *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*. González Montes, Soledad y Tuñón, Julia, Comp. (1997). Capítulo “Familia, género y sujetos sociales: propuestas para otra historia” de Ricardo Cicerchia. (p. 45)

yoemem ser las causantes del germen de la guerra y resistencia en la tribu, porque inculcan en sus hijos el odio al *yori*, de ahí la prioridad de capturarlas y expulsarlas primero a través del destierro forzado, como lo manifiesta en su informe el coronel Ángel García Peña

Sacando de aquí (del río) a las mujeres y a los niños así como a los hombres más tenaces, se conseguirá que ellas, que son por naturaleza vigorosas y fecundas, vayan al interior del país a formar nuevas familias, con otras tendencias, por efecto del cambio de ambiente social y los niños se ilustrarán en los colegios, desapareciendo de su mente la idea de eterna rebelión y latrocinio que en el yaqui son congénitas (Troncoso, 1984 [1905], p. 265).

Al continuar las sublevaciones yaquis, años después el dictador Porfirio Díaz afirmó: “Los indios yaquis son los guerreros más tercos de la tierra y si hay que someterlos debemos golpearlos en la raíz de su raza: debemos exiliar a sus mujeres y niños”.⁵⁷

Uno de los “científicos” porfirianos, el doctor Manuel Balbás, mencionó el estoicismo y valentía de las mujeres yaquis en una escena después de la batalla de Mazocoba:

Esta multitud de seres desgraciados se agrupaba estrechamente, formando una masa humana andrajosa, pestilente, hambrienta, pero estoica, abnegada y altiva que no exhalaba una sola queja, ni imploraba un solo favor...Allí había todos los horrores, todas las crueldades de la guerra y, sin embargo, ¡aquella masa humana no se quejaba! ¡Su silencio imponente oprimía el alma! (Balbás, 1927, p. 58)

El galeno extiende las cualidades estoicas y guerreras de los hombres yaquis a las viudas heridas de la batalla de Mazocoba, cuando se refirió que

Muchas prisioneras estaban heridas y, sin embargo, no sólo no se quejaban, sino que ocultaban sus heridas por no recibir auxilio del enemigo. Casi a fuerza y solamente a las que no pudieron evitarlo, se les hizo la primera curación de urgencia. (Balbás 1927, p. 59)

Quince días después de este incidente, el doctor atestiguó que a las cautivas que esperaban el vapor para ser deportadas “a regiones muy lejanas” se les pidió mostrar sus heridas para curarlas en el hospital del puerto antes de partir. “Entonces, y sólo por el vehemente deseo

⁵⁷ Entrevista publicada en *Los Angeles Herald*, el 31 de enero de 1909.

de no abandonar su patria, más de cien mujeres confesaron haber ocultado hasta ese momento sus heridas recibidas en Mazocoba”, afirmó.

Balbás, quien usualmente acompañaba a las tropas porfiristas en las ofensivas contra los yaquis, refrendó las palabras del coronel García Peña⁵⁸ en relación a una persecución y emboscada en Vícam y Bácum, donde se capturaron a 150 mujeres yaquis y sus familias para enviarlas al interior de la República, la cual calificó de

Medida sapientísima del gobierno, pues parecerá exagerado, pero uno de nuestros principales enemigos es la mujer yaqui. Y no cabe duda, pues la madre que es la que forma los primeros elementos de educación del niño, le engendra el odio al *yorí*... (Balbás, 1927, p. 128)

Otro cronista porfiriano, Francisco del Paso y Troncoso, también alude a las mujeres yaquis, a quienes responsabiliza de ser una de las tres causas de las guerras, de las sublevaciones, de la constancia y ferocidad en las batallas, junto con los ancianos y los *temastianes*.⁵⁹ Calmaban el llanto de sus hijos diciéndoles: “no llores, cuando crezcas vas a matar a un *yorí*”. En el informe del militar en la Secretaría de Guerra se reporta:

Desde que el niño puede comprender a la madre, ésta lo amenaza con el *yorí* (el blanco) diciéndole: “te come el *yorí*”. Crecido el niño, la mujer sigue amenazándolo con el *yorí* y llegado a los ocho o diez años, se le dice y repite sin cesar que los *yoris* han matado al padre, al abuelo, a los parientes, y se ha comido a sus hermanitos, acabando por imponerles la idea de que debe matarse al *yorí*. Las mujeres yaquis (yacas) acompañan a los hombres en las guerras; sufren con ellos toda especie de fatigas y de privaciones, los excitan para el combate y lo hacen con sus exhortaciones más y más crueles con el blanco. (Troncoso, 1984 [1905], p. 85)

En relación con el factor de violencia y la tenaz resistencia a ella, la mujer yaqui fue una pieza clave. Fortunato Hernández señala en *La guerra del Yaqui* (1902), justo después

⁵⁸ Lo señala Claudio Dabdoub en la reproducción del texto sobre el plan y croquis detallado que realizó el coronel García Peña en la región del Río Yaqui para establecer destacamentos militares en la zona. (P. 151)

⁵⁹ Los *temastianes* son los encargados de los templos y cultos, predicán en ceremonias religiosas infundiendo también el odio a los *yoris*, entre los que incluye a los sacerdotes católicos. (Troncoso 1984 [1905], p. 236)

de la firma de la Paz de Ortiz de 1897, que “el papel de las mujeres en esta campaña es tremendo” (p. 122). Relata cómo las mujeres infundían terror y odio en sus hijos hacia los *yoris*, narra la anécdota de un niño yaqui que intentó apuñalar a un soldado que lo iba a ayudar y diferencia la tarea de las mujeres yaquis respecto al hombre a la hora de combatir:

Nosotras queremos participar de sus riesgos y fatigas. No queremos ver más *yoris* que los muertos a sus manos. Y con energía a veces superior a la del hombre, aceptan con ira reconcentrada hambres, fatigas y privaciones de toda especie ¡Ay del combatiente cuya entereza sienten que decae! Le injurian, le afrentan, le llaman cobarde y le piden las armas para combatir en lugar suyo. (Hernández, 1902, p. 121)

Asimismo, Hernández trae a colación el diálogo con una anciana yaqui y el sacerdote Fernando María Beltrán, cuando presentó a tres monjas Josefinas y convocó a las mujeres de la tribu. Las religiosas recién llegadas se presentaron para informarles que vienen a “cultivar la inteligencia de las pequeñas yaquis y educarlas en las buenas costumbres”, pero

Una anciana que oía la plática, lloraba silenciosamente. El padre Beltrán le interrogó sobre la causa de su pena. Quiso guardar silencio, pero la tormenta que agitaba su alma, al fin la hizo estallar. Sin duda, exclamó, se nos prepara un gran castigo. Ahora sí creo que Dios ha dispuesto la extinción de nuestra raza, le dijo. El clérigo le pidió que se explicara y la anciana yaqui respondió: ¡Cómo no creerlo, si aquí tenemos estas mujeres *yoris*, oímos este discurso y no podemos ahogarlas con nuestras manos, arrancarles el corazón y beberles la sangre! (Hernández, 1902, p. 122)

Después de una sucesión de insurrecciones yaquis y enfrentamientos con tropas del gobierno durante casi todo el siglo XIX, las autoridades estatales y militares, solicitaron al clero el envío de una misión de curas y monjas josefinas para “pacificar” a los yaquis, procurar el sometimiento de la etnia y gestionar que aceptaran el asentamiento de *yoris* en los pueblos *yoeme* (Enríquez y Ramírez, 2009). En 1896 llegan al río Yaqui monjas josefinas y el padre Fernando María Beltrán, quien persuadió a los yaquis para la firma de la Paz en Estación Ortiz el 15 de mayo de 1897. Sin embargo, al no cumplirse los términos del pacto de Ortiz, los *yoemem* volvieron a la sierra y reiniciaron las rebeliones en julio de 1899, en

tanto, el gobierno planeaba la campaña de exterminio yaqui que indujo a la masacre de Mazocoba en 1900, a partir de la cual se inició la deportación de miles de yaquis.

En torno a los antecedentes de esta investigación, el referente más significativo, si no es que el único que exploró los testimonios de mujeres yaquis desde un enfoque antropológico, es el texto *in extenso* de Jane Holden Kelley, titulado *Mujeres Yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, publicado en 1982.

En la obra, la antropóloga estadounidense describe el perfil psicológico de las mujeres yaquis como poseedoras de un fuerte Yo, de personalidades dominantes y atractivas, cuando son maduras o viejas; que vivían con menos angustia que los hombres, que no relataban “minucias”, eran realistas frente a los problemas, apegadas a su casa y protectoras. También habla del sentido de individualidad de las mujeres yaquis, de la historia y el cambio, así como su idea de que “tenían un pasado y una historia digna de contarse”. De su silencio, recurrente o temporal, lo atribuyó a un sentimiento de introversión personal.

Holden Kelley realizó ese estudio entre 1968 y 1972, coincidiendo con el interés en ese tiempo por los estudios etnohistóricos, así como por los temas de género y la corriente feminista en Estados Unidos. En esa época, y desde la década de los sesenta, se había incentivado la investigación científica por las historias de vidas de mujeres.

La investigadora eligió a las mujeres yaquis porque no había información sobre ellas en las fuentes etnográficas ni en las biografías, además por el contacto con familias y genealogías yaquis cuando colaboró con su padre, William Curry Holden, en la biografía de un yaqui en Arizona. Su obra rompe el silencio de las mujeres yaquis, aunque sin otorgarles la voz directa en primera persona, sus narrativas individuales contienen omisiones históricas sobre la reorganización civil, religiosa y militar yaqui en los años posrevolucionarios y sobre

la epidemia de fiebre amarilla que se desató entre los yaquis deportados a Yucatán.⁶⁰

Sobre el destierro forzado a Yucatán, dos de las mujeres yaquis entrevistadas por Holden se refieren al hecho, Chepa Moreno y Dominga Ramírez. Chepa narra que fue deportada con su esposo e hijo, después de haber sido aprehendidos violentamente, los embarcaron en Guaymas y los hicieron caminar desde San Blas hasta Tepic, donde murió su hijo Carlos, de meses de nacido, y los soldados no le permitieron enterrarlo, lo que la convenció de que habían tirado el cuerpo de su pequeño a los perros, declara. (Holden Kelley, 1982, p. 181)

Chepa hace un recuento detallado del traslado a Yucatán en furgones de tren donde hacinaban a cientos de yaquis y relata cómo llegaron a Yucatán, donde ella vivió como “esclava” hasta que logró regresarse al norte años después. Describió cómo los pudieron “vender como chivos” de una hacienda henequenera a otra y cómo eran castigados públicamente con decenas de latigazos por salir sin permiso de la finca. Cuando estalló la revolución, los liberaron porque les avisaron en la hacienda que “la esclavitud de los yaquis había terminado” (Holden, 1982, p. 198).

Por su lado, Dominga Ramírez menciona que fue deportada cuando era niña junto con su madre y prácticamente creció en Yucatán con su hermana. Según Holden, Dominga mostraba lazos emocionales saludables con su parentela, vivió y sorteó la aculturación en los tipos de vida yaqui y mexicano; a pesar de ello, constató cómo la masacre de Mazocoba en 1900 atemorizó a su familia que vivía en La Colorada, donde fueron aprehendidos en redadas en 1904 para ser deportados. Revela cómo ella y tres hermanos, uno de ellos recién nacido, fueron “comprados” para una hacienda en Yucatán y a otros miembros de su familia los enviaron a Quintana Roo. Da pormenores de los castigos que su madre sufrió en la hacienda,

⁶⁰ La investigadora Raquel Padilla Ramos hace tales observaciones en su obra *Yucatán: fin del sueño yaqui*. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato. (1995) Sonora: Gobierno del estado de Sonora y SEP. (P. 151)

cuando fue colgada de un árbol con una soga debajo de sus brazos y encima de una fogata que le quemó los pies gravemente (Holden, 1982, p. 220).

A raíz de estos relatos, la autora alude a la angustia como un sentimiento que notó muy elevado entre los yaquis y que en el pasado padecieron en niveles aún mayores, sobre todo los que personalmente “sufrieron persecuciones, ejecuciones, deportaciones, campañas militares contra ellos y otras penalidades en Sonora a finales del siglo pasado y principios de éste, padecieron una angustia que superó a todo lo demás” (Holden, 1982, p. 90-91).

Otro antecedente historiográfico significativo es el de Ricarda León Flores, quien relata la deportación de sus padres, José León y Refugio Flores en 1900, a su nieto el maestro yaqui Juan Silverio Jaime León que la transcribe en *Testimonios de una mujer yaqui* (1998). Narra que la pareja fue trasladada por separado, ella a Valle Nacional en Oaxaca y él a Yucatán, en un viaje que fue un “viacrucis” por mar, en barcos y llegada a puertos, a pie por kilómetros y en ferrocarril, así como el dolor de la separación como táctica de fragmentación de una familia completa, despojándolos de esquemas tradicionales y lazos consanguíneos.

El texto provee detalles de la vida en las fincas de tabaco o caña de azúcar, de la dureza de la labor y la vida cotidiana. Cuando Ricarda escapa de Oaxaca, embarazada, se contacta con su esposo y deciden regresar a Sonora caminando, “orientándose con el sol y las estrellas”, pero antes en Guanajuato se sobreviene el parto de su hija, mientras consigue un empleo como trabajadora doméstica. En dos años llegan a Sonora y ya ahí huyen a la sierra del Bacatete, donde Refugio es capturada y deportada nuevamente, luego fue reclutada como soldadera en la revolución y vive en la capital del país hasta su regreso a Bécum en 1930.

La historia de Ricarda narra en primera persona los detalles de la enorme dimensión de la ruptura extrema provocada por la deportación en la tribu y el deber de no olvidarlo:

Yo les platico esto porque no todo el tiempo voy a estar entre ustedes, yo no les puedo dejar otra herencia, más que eso, lo del sufrimiento de hombres, mujeres y niños que con el solo hecho de ser yaquis éramos vistos como animales, por eso ustedes también algún día van a crecer, no dejen que otros los pisoteen, menos los *yoris*, que siempre han querido quitar lo que es nuestro, por eso cuando sean grandes contemplen esos montes, la sierra, que ahí todavía están las marcas de las pisadas que nuestros hombres dejaron al ser perseguidos por el gobierno; ustedes serán hombres, tendrán hijos, enséñenlos a respetar a los demás y respetarse a sí mismos, hay que creer en Dios y la santa iglesia y cumplir nuestro sagrado deber de no vender ni prestar ni un pedacito de nuestra tierra al *yori*, porque eso sería traicionar los consejos sagrados de nuestros abuelos, porque solamente así me voy a morir en paz y estar en paz con Dios, nuestro Señor. (Jaime León, 1998, p. 79)

De la valentía de la mujer *yoeme* vinculada a la identidad yaqui y en igual medida que sus contrapartes masculinas, la antropóloga Kirstin C. Erickson⁶¹ en *Yaqui Homeland and Homeplace: the everyday production of ethnic identity* (2008), relaciona la representatividad de las mujeres como sujetos distintivos de esa identidad yaqui y expositoras de una lucha por su condición ontológica como mujeres e indígenas, su *yaquidad*. Las mujeres yaquis anteponen su posicionamiento como yaquis antes que el de ser mujeres, aunque articulan ambas a su identidad, anteponiendo el ser yaqui antes que su género (Erickson, 2008, p. 74).

La mujer yaqui hace de su casa un lugar sagrado, un espacio privado donde practica su conocimiento y poder, donde todo tiene una carga simbólica para que traiga “bendiciones”, buena fortuna a su familia, donde construyen altares, prenden velas a sus santos y resguarda una área de poder divino. Hay hogares donde cada mujer adulta tiene su propio altar, por ejemplo, la madre y la abuela cada una pueden contar con su propio altar dentro de la misma casa que es el lugar donde “ejercen su identidad” (Erickson, 2008, p. 109).

⁶¹ Erickson, K.C. (2008) *Yaqui homeland and homeplace. The everyday production of ethnic identity*. Arizona: The University of Arizona Press. (Pág. 16) En este texto se reproducen algunos testimonios femeninos en primera persona para ilustrar memorias de su pasado comunitario sobre labores agrarias, formas de cocinar, la naturaleza de sus ingresos o las relaciones familiares en su infancia.

Según Erickson los testimonios aislados de mujeres yaquis, de *kiyosteis*⁶² y mujeres que hablan de estrategias de sobrevivencia como una extensión de su trabajo doméstico, le sugirieron lo crucial que es un escrutinio de género sobre ellas, dado que su etnicidad⁶³ se fundamenta parcialmente mediante la representación de las relaciones de género. Y afirma que el trabajo de Holden Kelley es el único centrado en las mujeres yaquis y sus testimonios orales, pero subraya que todavía

No ha habido un estudio que aborde las acciones y discursos particulares de las mujeres yaquis –su representatividad, prácticas simbólicas, el lugar que tienen, sus relaciones sociales. En la reafirmación de sus identidades de género y por la creación y ocupación de los lugares eminentemente femeninos (cocinas, altares domésticos y los espacios de ritual y refugio), las mujeres constituyen la etnicidad yaqui en una manera que es tan significativa como las acciones tomadas por los gobernadores hombres de los pueblos y a través del ceremonial público. (Erickson, 2008, p.16)

En la vida intrínseca de las mujeres en la tribu yaqui, observa que el elemento de la valentía se evidencia en la guerra y también cuando afrontan los partos, en su resistencia al dolor y la conservación de la memoria colectiva. Su condición como mujeres se relaciona directamente con la valentía, por ejemplo, el “aguante” hacia el sufrimiento y el dolor al dar a luz lo consideran una característica propia de las mujeres yaquis (Erickson, 2008, p. 79).

El valor mostrado durante la resistencia también es palpable en las evocaciones sobre la desarticulación de sus familias, en cómo recuerdan el desalojo de su tierra, la violencia, el trauma de ser vendidos como “esclavos” y canjeados como objetos. La narrativa de esas memorias está profundamente imbricada en “la conciencia histórica de los yaquis y resurge cuando hablan de su identidad étnica o de su tierra” (Erickson, 2008, p. 45-46).

⁶² Las *Kiyosteis* son mujeres yaquis con un cargo eclesiástico como auxiliares en los templos y ceremonias litúrgicas.

⁶³Para Erickson (2008), la etnicidad es un aspecto históricamente construido, cimentado en ciertos contextos y asociado a la identidad por un sistema de valores culturales, prácticas simbólicas y territorio geográfico. Las mujeres yaquis reconocen primero su etnicidad como yaquis antes que su género como mujeres, señala.

Aunque la mujer yaqui podría sufrir marginación como mujer e indígena, reconoce que

Aun así, el hecho de que las mujeres yaquis ejerciten cierta autoridad y ganen respeto dentro de sus hogares y comunidades, el hecho de que el trabajo ritual de las mujeres sea reconocido como contribución a la continuidad cultural yaqui, de que los espacios ceremoniales y domésticos ocupados y socializados por mujeres son espacios claves en la constitución y comunicación de la etnicidad, éstos y otros innumerables ejemplos atestiguan la gestión de las mujeres yaquis en la producción de identidad y de comunidad (Erickson, 2008, p. 141).

La mujer yaqui de mayor edad generalmente “es la que manda” en las familias extendidas; sin embargo, su identidad étnica está domesticada, o sea su poder está restringido al espacio del hogar y a las actividades en ese ámbito localizado en el territorio yaqui, al cual la autora concibe como un lugar saturado de pasado, de espectros de violencia, de la memoria del despojo y el dolor y una realidad social anclada a la tierra.

Erickson revela que el efecto del exterminio creó una narrativa “de guerra y deportación” entre los yaquis, cuyas historias introducen al discurso el uso de términos como “quedarse”, “visitando” o “regresando” que se enraizaron en su forma de hablar por los años de huidas, de refugio en la sierra, cruces a la frontera de Arizona o por las separaciones violentas de su grupo familiar. Para muchos yaquis, la sobrevivencia cultural fue un esfuerzo consciente y esa narrativa no sólo sigue el rastro de la ruta a Yucatán, sino que evoca la experiencia humana de una jornada a un exilio violento que implicó dolor, incomodidad y extenuación.

La importancia de las mujeres yaquis es relevante en las memorias de deportación y conservación cultural, por la cohesión familiar donde fungían como pilar de esa estructura y sustento moral de la tribu (Padilla, 1995). Así lo avalan las crónicas militares que le atribuyen a las mujeres yaquis ser una de las causas principales de sublevación que justificó su captura y deportación prioritaria, además de cumplir con la separación de madres e hijos para evitar que éstas suministraran “la dosis más fuerte de odio al *yori*” (Padilla, 1995, p. 45).

Las referencias a las cualidades de las mujeres yaquis se señalan desde su arribo a las haciendas henequeneras de Yucatán y Campeche, generalmente en grupos de 250 mujeres y niños en su mayoría, sus contratistas⁶⁴ afirman que “estas mujeres atendiendo a los informes que poseemos, podemos asegurar...que para ciertos trabajos de campo son tan fuertes y animosas como los varones” y describen que en el campo

Van muy gustosas al trabajo, no conocen la pereza y son muy obedientes y sumisas y de magnífico carácter. Trabajan dando al viento las alegres canciones que en su lengua aprendieron y después de las tareas cotidianas vuelven retozando y con la más viva alegría retratada en los semblantes, a sus humildes viviendas (Padilla, 1995, p. 47).

Tales afirmaciones son rebatidas completamente en los testimonios de las mujeres yaquis o sus familias que vivieron las deportaciones, tanto en las entrevistas de Holden Kelley como en las de Padilla Ramos, donde afirman que de la vasta dispersión yaqui, ningún destino fue para los yaquis más cruel e ignominioso que el de la península de Yucatán. Un destino más cruel que Siberia, según Turner (2015), al que sumó Valle Nacional, Oaxaca que resultó el “peor centro de esclavitud indígena en México, mucho más lastimoso que Yucatán” (p. 53).

En una entrevista realizada por Raquel Padilla Ramos⁶⁵, Petronila Cuculai se refiere a la vida en las haciendas henequeneras en Campeche como una época de “esclavitud, castigo y sufrimiento” (Padilla, 2019). Señala Cuculai que casi todas las mujeres yaquis desplazadas en la primera deportación murieron en breve, pero no la madre de Petronila porque se casó con un hombre maya después de llegar a Tankuché, lo que evitó que fuera a trabajar al campo.

La muerte de las mujeres yaquis deportadas aparentemente se debía a la tristeza del

⁶⁴ En el texto de Rodolfo Ruz Menéndez, *Los yaquis en las haciendas henequeneras de Yucatán* (1988), cita que Raúl Cámara Zavala, hijo del hacendado Gonzalo Cámara Zavala, señaló que “los yaquis siempre reciben trato humanitario, laborando de 6 a 10 de la mañana en el corte de dos mil pencas, cifra superada por las mujeres de esa raza, que en igual tiempo lograban cortar hasta tres mil pencas”. En: Pérez Betancourt, Antonio y Ruz Rodolfo. Yucatán: SEP-Instituto Mora-Gobierno del Estado de Yucatán. P. 276-277.

⁶⁵ El testimonio con Cuculai se refiere a la entrevista de la etnohistoriadora Raquel Padilla Ramos con la mujer yaqui en 1999. Publicado en *Los partes fragmentados* (2019). P. 171.

destierro, como lo narra Padilla (2019), al referirse al caso de Lorenza Yoquigua de 50 años en cuya acta de defunción se indica la “nostalgia” como causa de su muerte. En los registros de mortalidad yucatecos había otros casos similares. La captura de las mujeres y los niños yaquis desde la primera deportación estaba relacionada con la idea de exterminar de raíz a la tribu yaqui, además de una necesidad de tener “un gancho para amarrar a los hombres” y finalmente lograr reclutarlos en el ejército, afirma Padilla.

En los actos de resistencia, el rol de la mujer yaqui fue esencial para la preservación del grupo étnico y la defensa estratégica en situaciones de guerra. Un par de ejemplos de ello los relata Rosalío Moisés (1971), quien se refiere a una soldado yaqui originaria de Tórim, Lola Kukut, conocida por los exiliados en Arizona como “la señora de la sierra”. Lola junto a su esposo José Kukut, un capitán yaqui rebelde, solían viajar a Tucson por provisiones y armamento durante la campaña de exterminio. “Los dos siempre caminaron juntos en la sierra y mataron a muchos mexicanos” (Moisés, 1971, p. 40). Rosalío también habla de otra soldado yaqui, Lola Posoi, quien cargó un arma y peleó con los hombres. Se decía de ella que había participado en el robo de un tren en 1912 y el dinero robado fue enviado a Tucson para comprar armas y el resto se ocultó en la sierra (p. 54).

Los roles de las mujeres yaquis en la tribu

Aunque el papel de la mujer yaqui no era públicamente tan visible, sí era activo en los círculos de poder de su comunidad. En la asamblea general en que está fincada la sociedad del gobierno yaqui, las mujeres tienen un rol como participantes y observadoras. En su extenso trabajo etnográfico, Spicer (1994) aseveró que a pesar de que las mujeres yaquis no tienen los deberes o cargos de los hombres, sí cuentan con una contribución democrática al deliberar en asambleas generales y otras actividades organizadas en la tribu, afirmando así la

existencia de una igualdad de voz de hombres y mujeres (p. 221).

Se refirió a los roles femeninos en la organización ceremonial de ritos tradicionales y en la iglesia, como son las *Kiyohheim* o *Kiyosteis*, las *Alpesim*, las *Tenanchis*, las Cantoras.

Los cargos anteriores representan los roles asignados a las mujeres que tienen un peso político y sus voces, como las del pueblo sin cargo (tropa), se toman en cuenta durante las asambleas donde las autoridades toman decisiones sobre el rumbo de la tribu.

Las mujeres que fungen como autoridades de la iglesia con mayor rango son las *kiyosteis* o *kiyojheim yo'owe* y las *kopariam* o cantoras que participan en la decisión de aprobar o no a quien va a encabezar el gobierno tradicional cada año. De menor jerarquía son las *tenanchis* o *tenanchim* y las *alpesim*, las cuales están bajo el mando de las *kiyosteis*, quienes son las encargadas de lavar la ropa de los santos y mantener la iglesia limpia, cargar las llaves del templo y abrirlo cada domingo (Mesri y Carlón, 2019, p. 177).

Las *kiyosteis*⁶⁶ gobiernan la organización de la iglesia, cuidan y visten las imágenes femeninas en el ceremonial (Spicer, 1994). Realizan otras funciones como comunicar a las cantoras y a los maestros cuando sucede un fallecimiento en la tribu, a fin de disponer las velaciones por el difunto. Para este cargo se requiere “ser responsable, conocer los rezos en yaqui, español y latín; saber abogar por su gente, dar las gracias en *yoem noki*⁶⁷ y conocer los cantos. Además, debe hacerse respetar y no prestarse a chismes” (Mesri y Carlón, 2019).

Las *Alpesim* realizan el ritual de la bandera de la iglesia, en tanto las *Tenanchim* son señoritas solteras que cargan las imágenes femeninas en las procesiones y ayudan en la limpieza del templo, además junto con las *Kiyosteis* forman “una sola hermandad al servicio

⁶⁶ El término es una modificación yaqui de la voz española “prioste” que significa “mayordomo de cofradía o hermandad”.

⁶⁷ *Yoem noki* significa “lengua yaqui” o lengua *yoeme*.

de la virgen María” (Spicer, 1994, p. 235).

En cuanto a las *kopariam* o cantoras de la iglesia, representan mujeres de alta jerarquía religiosa, muy respetadas en la comunidad y son dirigidas por una *kopariam yo'owe*, la cantora mayor, la cual fue *consagrada* para desempeñar ese rol y generalmente es de más edad entre ellas. Las tareas de las cantoras es velar a los fallecidos, acudir a la iglesia los domingos y en Cuaresma, asistir a las fiestas y sobre todo otorgar su aprobación en el nombramiento del gobernador y pueblo mayor, entre otros asuntos⁶⁸ (Mesri y Carlón, p. 179).

Dentro del sistema de cargos del pueblo *yoeme* también existen las *jamuchim* o “mujeres pueblo” que gozan del respeto comunitario y forman parte del consejo de ancianos, *yo'otui*, algunos pueblos y su cargo es vitalicio. Se les consultan los asuntos junto con las autoridades de la iglesia y son generalmente esposas de los hombres que fueron gobernadores; pueden coordinar y administrar la cocina durante las fiestas grandes o en una asamblea general a la que asisten personas de otras comunidades. Junto con el consejo de ancianos, los *basariom* o pueblo mayor, las *jamuchim* son las autoridades morales de la tribu.

En la estructura propuesta por los jesuitas en el siglo XVII, las figuras femeninas no existían, por lo que los coros estaban a cargo de “mozos y niños” yaquis durante el servicio religioso que ahora realizan las cantoras (Pérez de Ribas, 1944, p. 163-164). Sin embargo, hay evidencias de que antes de la llegada de los misioneros, había mujeres yaquis danzantes que los religiosos eliminaron en sus ritos por no parecerles adecuado y actualmente no existe la ejecución femenina de danzas (Mesri y Carlón, 2019).

⁶⁸ Durante el trabajo de campo en esta investigación, varias entrevistadas eran cantoras y acudí a velaciones con alguna de ellas, las cuales duraron toda la noche, al calor de fogatas, rezos, flores, altares, comida y una participación nutrida de familias. También noté cómo durante las asambleas dominicales, abiertas al pueblo, al discutirse los asuntos agendados, la autoridad tradicional miraba hacia la banca reservada para las cantoras antes de tomar una resolución y si éstas asentían con su cabeza sobre el asunto tratado, el gobernador o el secretario comunicaban la decisión de aprobar o no. Pareciera que el resultado dependía de las respuestas de las cantoras.

Por su parte, Enriqueta Lerma (2014) hace referencia a otro rol de las mujeres yaquis poco explorado, como es recibir la investidura de *coyote*, es decir “guardianas del *Toosa*”:

En el caso de las mujeres asumirlo implica todavía más interdicciones. Serán vigiladas constantemente por sus padres, quienes evitarán que contraigan otros compromisos, entre ellos el matrimonio y se evitará que inicien vida sexual. La interdicción es comprensible dado que si engendraran hijos no podrían arriesgar su vida en el cumplimiento de su cargo. El cumplimiento de la manda aumenta el reconocimiento social sobre ellas, son ejemplo de respeto y *Lutu'uria*. (Lerma, 2014, p. 86)

Asimismo, el papel de las mujeres yaquis como “mensajeras” que, en forma similar a su rol en la época colonial, continúan cumpliendo la tarea de “fungir de avanzada durante una negociación e incluso aún se envían mujeres en una comisión previa para concretar acuerdos logísticos antes de entablar negociaciones pactadas o encuentros con autoridades externas a la tribu yaqui” (Lerma, 2014, p. 87).

Respecto a la reacción de las mujeres yaquis durante el destierro forzado, John Kenneth Turner, uno de los testigos directos de la deportación a Yucatán y Oaxaca, relata el dolor de las *yoemem* por regresar a Sonora, describe los tratos como prisioneras de guerra a las mujeres yaquis que obligaban a casarse con hombres de las fincas yucatecas, los castigos que les propinaban con ofensas a su pudor, azotadas de rodillas, eran encerradas y acostadas sobre tablas ásperas en una especie de calabozos a manera de “hospital” cuando enfermaban, entre otras condiciones de esclavitud mientras vivieron desterradas (Turner, 2015, p. 52).

Turner recoge el diálogo de las mujeres yaquis amenazadas con azotes si no escogían marido en las haciendas y se resistían a hacerlo. “...Cuando los hombres yaquis son azotados, mueren de vergüenza, pero las mujeres podemos resistir el ser golpeadas, no morimos...Los hombres mueren de vergüenza a veces...y a veces mueren por su propia voluntad” (p. 51-52).

En el escenario de la historiografía del exterminio yaqui, resulta sorprendente la pérdida, ocultamiento y dispersión de documentos y archivos que podrían esclarecer este período

oscuro de la historia. Resulta a la vez sorprendente el silenciamiento sobre el papel desempeñado históricamente por las mujeres yaquis en la reconstrucción identitaria de la tribu, a pesar de reconocerse que ellas son “el *locus* de la continuidad cultural de la nación *yoeme*, así como también el vehículo para el conservacionismo territorial y psicológico” (Zatarain Tumbaga, 2019, p. 106, en referencia a Fabila y Hernández). Igualmente, las mujeres yaquis servían como fuente de memoria histórica y unión familiar (Grajeda, 2004).

Por esa razón, la fragmentación familiar resultó un mecanismo del plan de exterminio porque en la ideología porfiriana se pensó en revertir el adoctrinamiento materno de los niños yaquis para eliminar la instigación del odio al blanco y la resistencia, a fin de reeducarlos alejándolos de sus madres y distribuyéndolos a familias pudientes de Sonora.

La reorganización social de la tribu en el destierro se gestó debido al despliegue de las mujeres yaquis de sus cualidades para establecer relaciones interétnicas necesarias para su sobrevivencia física y espiritual en tierras extrañas (Padilla, 2019), sobre todo en los ámbitos domésticos como la cocina, pero su mayor responsabilidad la sentían y ejercían al

Ser la reproductora principal de su cultura, haciendo hincapié en que cada detalle se aproximara a lo propiamente yaquí, como los ritos funerarios y los bautizos, y enseñando a los niños la lengua materna en el destierro, hablándoles de sus añoranzas, de la tierra, de los Ocho Pueblos y del Río. En suma, las mujeres fueron las que más se preocuparon por desarrollar una conciencia histórica que les permitiera recrear sus elementos organizacionales. (Padilla, 2019, p. 184)

Escenario sociodemográfico de los pueblos yaquis 1895-1940

El proceso histórico de la tribu yaqui ha determinado la composición demográfica y social de este pueblo originario, mismo que resistió numerosos cambios y contextos críticos a través de las guerras, la campaña de exterminio, la diáspora y la deportación. Estas circunstancias transformaron sustancialmente sus comunidades, su *habitus* y componente poblacional, de

tal manera que mi objetivo fue rastrear en las cifras de los censos oficiales y otras fuentes históricas, si éstas reflejan la disminución o desaparición de la población *yoeme* y contrastar



Figura 3.1. Mujeres yaquis capturadas, 1902. Fuente: American Anthropologist. Vol. 6. No. 1.

si el genocidio y el destierro forzado deja huellas en la memoria del recuento estadístico.

En esta búsqueda, constaté que los parámetros de medición de los datos demográficos se modificaron en distintas administraciones de gobierno, las que tomaron en cuenta variantes como la lengua y la raza, o bien la variable distribución geográfica en la recolección de datos en distritos, municipios o regiones. Sumado a ello, otros factores como la negativa de grupos indígenas a ser registrados por constituir una “nacionalidad independiente” o las objeciones sobre cómo se haría la clasificación de las razas, tomar en cuenta la presencia de la población mestiza en los pueblos yaquis, ya sea por la ocupación militar o colonización *yori*, además

de la vaguedad en el uso de conceptos como “formas de vivir” y “estado de la cultura”⁶⁹, desde que se creó la dirección general de estadística de México en 1882.

Con tales aspectos, se dificultó la obtención de un consenso preciso en las cifras, sino que se logró uno relativo y aproximado que valida la exploración en los difusos documentos digitales de los primeros censos hechos en México al iniciarse en los inicios del siglo XX.

El primer censo de población nacional se realizó en 1895 bajo la supervisión técnica de Antonio Peñafiel. El recuento ciudadano generó críticas sobre deficiencias que no habían solucionado los ensayos anteriores del censo, o sea que en ese punto aún se carecía de parámetros puntuales para contar y clasificar a sectores específicos como los pueblos originarios. Esa imprecisión persistió en los censos subsiguientes.

Tocante a Sonora, en esos años se habían intensificado las rebeliones yaquis de la guerrilla establecida en la sierra del Bacatete que obligó a aumentar la actividad militar de las tropas federales y estatales en la zona (Spicer, 1994, p.187-188). Así, el panorama del levantamiento censal en la región del río Yaqui se tornaba más complicado. El clima de sublevaciones y persecución también provocó una mayor dispersión de la población *yoeme* para evitar ser deportados. La movilidad de los yaquis pondría en duda los conteos de la tribu en los censos hasta 1930 al menos, lo mismo que la simulación de sus identidades y cambios de nombre a las que recurrieron para pasar desapercibidos en ranchos, haciendas o pueblos mineros.

En el censo Peñafiel de 1895, se optó por una política en los pueblos originarios que prevalecía la clasificación por la lengua indígena que se hablaba y no por la raza. Las cifras no reflejan el número de miembros pertenecientes a la tribu yaqui en Sonora, sino que solo reconoce a quienes hablan cahíta, o sea que fusiona a los *yoemem* y a los mayos, en una suma

⁶⁹ Cosío Villegas, D. (1985) *Historia Moderna de México*. El Porfiriato. (4ª. Ed., Vol. 4) México: Hermes.

de 26,795 personas, de las cuales 3,951 habitan en los “Pueblos del río Yaqui” en el distrito de Guaymas y de ellos el conteo de mujeres es de 1,971 y de hombres de 1,980. Obviamente, no podemos saber si son yaquis por vivir en esa región ni dar total veracidad a dicha cifra.

El primer dato histórico con que se cuenta aparece a la llegada de los jesuitas al territorio *yoeme*, que constatan que en 1621 había una población de 30,000 “almas” (Pérez de Ribas, 1645, p. 284). Otros estudios históricos hechos sobre la población yaqui:

Año	Población Río Yaqui	Población Sonora	Fuente
1621	30,000		Pérez de Ribas (1645)
1678	8,116		Juan O. Zapata en <i>Relación de las misiones de la nueva Viscaya</i> . En Hrdlička (1904)
1760	20,000	40,000	Jesuitas. Hrdlička (1904) Tamarón (1937): 244
1822	5,501	6,000	Velasco (1850): 54
1849	54,000-57,000		J.A. Escudero. Hrdlička (1904).
1860	20,000		P. Stone. En <i>Notes on the State of Sonora</i> (1861)
1875	20,000-14,000		Troncoso (1905): 24
1889		10,000	McKenzie(1889):299. (Estimación aproximada)
1900	6,000	8,000	Troncoso (1905): 6, 342.
1904	14,051		Hrdlička (1908). Estadísticas oficiales mexicanas.
1932	7,000-9,000		Beals (1945): 1. Cálculos oficiales del ejército

Tabla 3.1. Población yaqui a través de diversos períodos históricos.

En esta secuencia numérica se percibe la inestabilidad del factor demográfico y su vinculación al curso de los eventos históricos de la tribu yaqui. Este elemento es el que induce a la duda en la veracidad de los conteos, incluidos los que se realizan en los censos oficiales, cuyos resultados podrían cuestionarse debido a la incesante movilidad yaqui y por los

períodos de conflicto armado. Tampoco se tendría un número certero sin contar a las familias yaquis refugiadas en la sierra. Por lo tanto, las cifras no pueden ser definitivas.

A pesar de este escenario, la exploración realizada en los censos digitalizados del INEGI de 1895, 1900, 1910, 1920, 1930 y 1940, las cifras en ellos pudieran reflejar distintas disminuciones de población en algunos pueblos yaquis, en algunos hasta abrupta y en otros se registran con el término de “deshabitado”. En los conteos pueden avizorarse ciertas evidencias de la dispersión, la reubicación y la deportación de familias yaquis, así como comunidades donde las diferencias entre los grupos de hombres y mujeres son muy disímiles.

En los censos de 1900 y 1910 “la información es tratada por distrito, mientras en 1930 es manejada por municipio”, señala Ramírez (2014). También hace referencia a que en los censos de 1900 y 1910 no hay especificaciones sobre si los hablantes de yaqui también hablan español, o sea son bilingües y agrega que en el de 1921 se separa a los hablantes de lengua indígena y de español sin definir si manejan ambas modalidades. En el censo de 1900 se refieren a los ‘pueblos del río Yaqui’ para previsiblemente ubicar a la nación *yoeme*.

Al examinar las cifras del censo de 1900, con la salvedad de los criterios difusos con que se clasificó a la población, se halló una suma aproximada de 10,596 yaquis. En el conteo de ese año se aplicó el prototipo de “la lengua que se habla” para especificar a los encuestados.

Las cifras del censo de 1900 estimaron que los integrantes de la tribu yaqui sumaban 10,596 personas. En el conteo nacional de ese año se aplicó el criterio de “la lengua que se habla” para clasificar a la población, lo cual arrojó cifras precisas de la demografía *yoeme*. En los números del censo de 1900 se puede percibir la movilidad o posible “desaparición” poblacional porque se reporta que no hay registros de habitantes en Vícam, Huírivis, Ráhum y Belém. En estos últimos tres pueblos, que están más cercanos a la costa, solían inundarse y eran abandonados por algún tiempo. Otros asentamientos como Cócorit, Bácum, Pótam y

Vícam, fueron poblados por más mestizos y *yoris*. Por la ubicación geográfica, la cercanía a

Tabla 3.2. Población yaqui en Sonora 1895-1940
Fuente: INEGI. (*Indican cifras significativas. M= Mujer. H=Hombre)

Pueblos	1895	1900	1910	1920	1930	1940
Bácum		611 (M=25)* (H=586)	1,923 (M=837) (H=1,086)	1,871 (M=920) (H=951)	1,499 (M=733) (H=766)	1,624 (M=839) (H=785)
Cócorit		2,447 (M=1,005) (H=1,442)	2,441 (M=1,242) (H=1,199)	3,080 (M=1,630) (H=1,450)	2,969 (M=1,536) (H=1,433)	2,088 (M=1,049) (H=1,039)
Huírivis		NR	391 (M=195) (H=196)	deshabitado	deshabitado	deshabitado
Pótam		2,160 (M=565)* (H=1,595)	1,315 (M=560) (H=755)	2,170 (M=750)* (H=1,420)	507 (M=258) (H=249)	1,578 (M=794) (H=784)
Tórim		3,055 (M=994)* (H=2,061)	2,216 (M=789)* (H=1,427)	2,250 (M=600)* (H=1,650)	deshabitado	9* (M=3) (H=6)
Belém		NR	NR	NR	NR	NR
Vícam		NR	1,127 (M=537) (H=590)	NR	1,709 (M=639) (H=1,070)	557 (M=300) (H=257)
Ráhum		NR	41 (M=28) (H=13)	deshabitado	Deshabitado	56 (M=22) (H=34)
Población yaqui		10,596	9,454	9,371	6,684	5,912
Población Sonora	192,721	221,682	265,383	275,127	316,271	364,176
Mujeres Yaquis		3,404	4,188	4,000	3,166	3,007

la sierra del Bacatete, fue un factor relacionado a la movilidad, la dispersión y el refugio.⁷⁰

⁷⁰En conversaciones sostenidas con miembros de la tribu yaqui me comentaron que en los tiempos de la persecución era casi natural que se corriera por el monte hacia la sierra del Bacatete, cuya distancia y caminos más cortos ya eran muy conocidos como formas de huida y refugio. Los pobladores de Belém-Pitahaya sólo se encaminaban a la sierra casi enfrente y, a veces, otros se dirigían hacia el mar donde ya había barcas por si tenían que escapar por la costa. Igualmente tenían rutas para las cuevas y ojos de agua en el Bacatete.

En cuanto a las cifras explicativas marcadas con asterisco, se observan algunos contrastes significativos, por ejemplo en BÁCUM que contaba con un total de 611 habitantes en 1900 (Cuadro 2), se expone que el número de mujeres se contabiliza en 25, una cifra drásticamente inferior en comparación con la de los hombres que suman 586. Estas cantidades desiguales podrían confirmar la existencia de un desplazamiento forzado, muerte o exilio en el sector femenino, lo cual corroboraría en cierta manera la orden prioritaria de captura y deportación de las mujeres yaquis en ese período.

En ese sentido, también en el censo de 1900 se refleja una disparidad entre el número de mujeres en PÓTAM de 565 y en TÓRIM de 994, respecto al de la población masculina que en PÓTAM se triplica hasta 1,595 y en TÓRIM se duplica a 2,061, en relación a su contraparte femenina. Las mujeres yaquis en el registro de 1900 sumaron 3,404, aunque la cifra está restringida a las condiciones de inestabilidad antes descritas.

En este censo, se determinan datos como el rango de edades de las mujeres yaquis, en el que prevalecen las jóvenes de 16-20 años con 435, seguidas de las de 31-40 que son 433, luego las de 21-25 que cuentan 396.

Por supuesto que las cifras halladas en los censos poblacionales pueden resultar sumamente imprecisas, dada la dificultad para el registro de personas durante tiempos de guerra e inestabilidad social, además del cambio de parámetros para la medición en el censo mismo. De tal forma que las estadísticas halladas en los censos son aproximaciones de acuerdo a los datos ofrecidos en los facsímiles de los conteos en la región del Yaqui.

La mayoría de la población femenina yaqui estaba en el rango de 16 a 40 años, lo que infiere un predominio de las que eran madres o estaban en etapas de juventud para participar como elementos potenciales en las rebeliones. Las estadísticas en este censo de 1900 también muestran datos sobre el estado civil de las mujeres *yoeme*.

Tabla 3.3. Clasificación de mujeres yaquis por rango de edad (1900)

Rango de edad	Número
11-15	369
16-20	435
21-25	396
26-30	378
31-40	433
41-50	230
51-55	23
56-60	114
61-70	63
71-80	31
81-90	8
91-100	3

Tabla 3.4. Clasificación de mujeres yaquis por estado civil

Año	Solteras	Casadas	Viudas	Se ignora
1900	884	1,013	393	2

Fuente: INEGI. (Censo de 1900)

En cuanto al censo de 1910, el pueblo de Tórim registra una diferencia específica en la población de mujeres que completan 789, es decir, prácticamente la mitad del número de hombres que asciende a 1,427, justo después del período de deportaciones masivas perpetradas entre 1902 y 1908. Tal resultado coincide nuevamente con las versiones militares que aseguraban que se centraban más en la captura y expulsión forzada de las mujeres yaquis.

Es notorio también que en el censo de 1910 disminuyeron notablemente el número de pobladores de Pótam a 1,315, de Tórim a 2,216 y de Ráhum a 41, respecto a las cifras de 1900 en los mismos pueblos. La razón podría deberse a la “deportación acelerada” a Yucatán en 1908 (Hu-DeHart, 2003, p. 165) ordenada por el general Lorenzo Torres y además a la

desbandada de los pueblos yaquis por el aumento de la persecución que los obligó a trasladarse a lugares de refugio.

A la vez, se refleja lo anterior en otro indicio en el censo de 1900, en el que se registran 85 sonorenses en Yucatán, mientras que se contaron 2,757 originarios del estado de Sonora habitando en la península yucateca en el de 1910 (González Navarro, 1978, p. 258-259).

En torno al censo de 1921 no fueron censados Pótam y Tórim, pero las cifras ofrecidas por el gobierno estatal de Sonora mantienen una tendencia muy polarizada, ya que la población de mujeres es mucho menor que la de hombres, por ejemplo en Pótam se contaron 750 mujeres, mientras que la población masculina se duplica con 1,420. En Tórim, las cifras muestran más disparidad con un conteo de 600 mujeres y casi el triple de pobladores hombres con 1,650. Ese mismo censo de 1921, contabiliza a pobladores sonorenses que hablan lengua yaqui en 1,151 de los cuales 589 son mujeres y 562 hombres. El Censo nacional de 1930 contabiliza aproximadamente a 6,684 pobladores yaquis en el conteo de sus cifras por pueblo de la región del río Yaqui. Además, identifica como deshabitados los pueblos de Huírivis, Ráhum, Tórim y Belém. Sobre la clasificación de la población que habla una lengua indígena, da una cifra de 179 hablantes de lengua yaqui, de ellas 113 son mujeres y 66 hombres.

William C. Holden⁷¹ señala que cuando realizaron una expedición en 1933 a cinco comunidades de la región del río yaqui (Vícam Pueblo, Pótam, Consica, Tórim, Vícam Estación) encontraron “2,600 yaquis viviendo en cinco comunidades, comparado con los 20,000 yaquis que vivían en la región en 1902 cuando las visitó el Dr. Alex Hrdlicka”.

⁷¹ Holden, W.C., Seltzer, C.C., Studhalter, R.A., Wagner, C.J. y McMillan, W.G. (1936) Studies of the Yaqui Indians of Sonora, Mexico. Texas Technological College Bulletin. Vol. XII, No. 1. Scientific series No. 2. Lubbock: Texas Technological College.

Según el censo de 1940, el total de hablantes de lengua yaqui sube a 307 personas, de las cuales 175 son mujeres y 132 hombres. En ese conteo nacional, se implicaron otros elementos para clasificar a los grupos culturales, aparte de la lengua indígena, como los indicadores de si “andan descalzos, usan huaraches o zapatos”, o bien visten “indumentaria tipo indígena”. La población yaqui sumó tentativamente 5,912 y de ellos, 3,007 eran mujeres.

En comparación con los inicios del siglo XX, el número de yaquis se había reducido a cerca de 15,000, de acuerdo a Troncoso (1982) y Hrdlička (1904), señala Spicer (1994, p. 200). Años antes, el coronel Ángel García Peña, a cargo de la Comisión Geográfico-Exploradora para mapear la región del valle del río Yaqui, censó a los pobladores yaquis a finales del siglo XIX y los cuantificó en 7,606 (Troncoso, 1905).

Uno de los hallazgos interesantes fue la revisión del censo nacional de 1910, en cuyo rubro sobre la población según el idioma o lengua hablada, se evidencia la dispersión de la tribu yaqui por la deportación en los estados de destino o de tránsito. Tales registros revelan que después de Sonora, el estado de Yucatán (Haciendas henequeneras) tiene más hablantes de lengua yaqui, seguido de Oaxaca (Valle Nacional), los dos destinos de deportaciones masivas. Veracruz, como puerto de tránsito o el traslado de deportados, el estado de Baja California, donde los yaquis fueron enviados al trabajo minero en “El Boleo” y en las haciendas de Campeche.

Población según el idioma o la lengua hablada
LENGUA YAQUI (Censo 1910)

ESTADO	POBLACIÓN TOTAL	MUJERES	HOMBRES
Sonora	3,757	1,891	1,866
Yucatán	1,072	477	595
Oaxaca	112	60	52
Veracruz	88	32	56

Baja California	65	16	49
Campeche	51	20	31

Tabla 3.5. Fuente: INEGI.

La movilidad, por la guerra y por la vida

El sentido de “comunidad rota” expuesto por Edward Spicer (1994) en el capítulo anterior también se refiere a la capacidad de los yocemem de asimilarse a nuevas comunidades en el destierro, ya sea en Yucatán, Oaxaca, Arizona o los centros urbanos de Sonora a los que se trasladaban, pero al mismo tiempo conservaban la esencia de su identidad manifiesta o no, en esos espacios fuera de su territorio ancestral. Esas comunidades rotas ya existían desde 1880 (Padilla, 2007), aunque sin los elementos religiosos como los templos, el uso cotidiano de su lengua *jiak*, la incidencia de sus rituales con la parentela simbólica.

El curso de los eventos de su propia historia alteró también las razones de su movilidad geográfica, por ejemplo durante el tiempo misional eran las avenidas del río Yaqui (Padilla, 2007) las que marcaban su reubicación, pero fueron la guerra y la deportación los episodios que afectaron más sus patrones de asentamiento, tanto como sus estrategias de sobrevivencia física y cultural. Una entrevistada por Raquel Padilla Ramos⁷², señalaba

Porque hubo mucha revolución aquí contra los yaquis, a todos los yaquis se los llevó el gobierno para México y fueron y pelearon por todos los estados al interior, como soldados...Dejaban los pueblos casi solos. Entonces se quedó solo aquel pueblo, a todos los hombres se los llevaron al interior para México.

⁷² Entrevista con doña Marta en Huírivis de Raquel Padilla Ramos. Publicada en Padilla Ramos, R. (2007) El vuelo de los pájaros. Los Wikit y la movilidad de los yaquis. Ponencia II Coloquio “Historia, Región y Frontera: perspectivas teóricas y estudios aplicados”. El Colegio de Sonora. Hermosillo, Sonora.

En esa conversación, la informante hace alusión a los yaquis que se engancharon al ejército y que al retornar a los pueblos yaquis, se reasentaron dentro de áreas determinadas que los identificaba en un lado u otro de la comunidad. Nacer o vivir de un lado u otro, como explica la entrevistada de Padilla Ramos contenía en sí el papel (o el bando) que desempeñaron o tomaron durante la turbulencia de los tiempos de exterminio y deportación.



Figura 3.2. Mujeres yaquis mostrando imágenes de sus hijos y esposos desaparecidos el 14 de julio de 2021, en un lugar cercano a Loma de Bácum. Ese domingo 1 de agosto del mismo año, en plena pandemia de covid, se reunieron en la guardia tradicional los familiares de los 10 desaparecidos para pedir justicia y su regreso. Siete de los 10 pertenecen a la tribu yaqui.
(Foto de Yolanda González Gómez)

Segunda Parte. La deportación. Huellas, cicatrices y esquiras.

*La guerra había separado parientes y hermanos,
unos porque habían muerto en campaña y otros,
porque se los habían llevado a otros lugares lejanos,
eso era lo que nos dolía más que la muerte.*
-Ricarda León Flores.

*El exterminio de los yaquis empezó con la guerra;
el fin de ellos se está cumpliendo con la deportación y la esclavitud.*
-John K. Turner.

*No hay yaquis mansos...La deportación absoluta
es la única solución a la cuestión del Yaqui
¿Cómo esperar la sumisión a la ley de una raza indomable?*
-Editorial de *La Patria*, 19 octubre 1908.

Capítulo 4. El destierro forzado

La genealogía de la deportación resulta tan difusa como el resto de los elementos de su proceso histórico, aunque se hallan convergencias sobre la gestación de la “solución final”.

Ciertamente, el exterminio contra los yaquis aparece como una práctica genocida en una etapa más temprana que el inicio de la deportación masiva perpetrada a partir de la batalla de Mazocoba. Las medidas de exterminio ya se aplicaban en el ámbito político estatal durante la guerra secular del yaqui, según Troncoso (1905), ya que en 1875 la situación entre la tribu y el gobierno llegó a un punto “alarmante” que obligó al gobernador José Ignacio Pesqueira a marchar en persona con 500 hombres y una batería a Pitahaya, donde lo esperaba una partida de yaquis comandada por Cajeme. Tras una cruenta batalla, venció Pesqueira y decidió instalar un campamento en el Médano para combatir a los yaquis alzados, pero

Por desgracia no se limitó a esto el daño que se les causó a aquellos naturales, pues además se les capturaron y aprisionaron a sus familias, cometiendo con ellas algunos actos de crueldad, se les quitaron sus pocos bienes, se fusilaron cuantos prisioneros cayeron en poder de las fuerzas y se cometieron otras diversas clases de ultrajes que naturalmente daban por resultado que se enconara más y más la revolución. (Troncoso, 1905, p. 25)

Esa es una muestra de la violencia del Estado utilizada para someter a los yaquis que continuó durante los años siguientes y se recrudeció en los 24 años del triunvirato gobernante en Sonora conformado por los porfiristas Ramón Corral, Rafael Izábal y Luis Emeterio Torres, quienes se apropiaron del control político desde 1885 hasta 1909. Torres conocía bien el conflicto yaqui, ya que fungió como General de la Primera Zona Militar del país instalada en territorio yaqui. Esa terna ocupó la gubernatura del estado alternadamente en ese período y eventualmente decidió el destierro yaqui (Anaya-Merchant, 2019).

Sin embargo, la idea de deportar a los yaquis de su territorio flotaba en el aire desde 1886, cuando el general Ángel Martínez⁷³, apodado “el machetero” (Padilla, 2019), se lo planteó a Porfirio Díaz para solucionar la cuestión yaqui. La propuesta de Martínez no tuvo eco en el dictador, quien sugirió “entresacar” a los “capitancillos, cabecillas y caciques” para controlar la situación con los yaquis, pero pronto cambiaría de opinión (Padilla, 2019).

Lo que hizo el general Martínez fue emprender una serie de ofensivas contra los yaquis en 1886, como el ataque a Buatachive, donde murieron 200 yaquis y se capturaron a cientos de mujeres y niños. La batalla incentivó la reorganización de las fuerzas de Cajeme en grupos de guerrillas (Hatfield, 1999). Un año después, Cajeme es ejecutado y en la relativa pausa que siguió, entran colonos *yoris* y mexicanos al territorio *yoeme* hasta que las rebeliones yaquis se reanudan bajo el mando de Tetabiate. En ese lapso, entre 1897 y 1899, ocurrió la mayor dispersión yaqui a la sierra del Bacatete, a Estados Unidos y al interior del estado. En esos años ya existían antecedentes de la deportación de familias yaquis a las haciendas

⁷³ Ángel Martínez era el militar que “tenía la costumbre de colgar gente porque no podía decirle dónde se encontraban en aquel momento los yaquis insurrectos, y llegó al extremo de lazar a las mujeres de los yaquis y colgarlas también” (Turner, 2015, p. 34).

cafetaleras y tabacaleras de Valle Nacional, en Oaxaca, Guerrero y Chiapas.⁷⁴

Federico García y Alva⁷⁵ (1907) postula en el *Álbum-directorio del Estado de Sonora* que la raza yaqui “tiene que desaparecer...y mientras más pronto, mejor” (p. 19) y plantea que la solución al problema

Es arrancar al yaqui de ese suelo montañoso y abrupto que lo hace fuerte y sobrio, ágil y robusto...y enviarlo a otra región de nuestro territorio, lo más lejana posible, a donde, o se amolda su naturaleza salvaje a las necesidades del nuevo suelo, que ya no verá como cosa propia y por lo tanto vedada para el *yori* o perece en la lucha consumido por la nostalgia. Esta solución es dura, pero la única eficaz y necesaria y exigida por el mismo carácter turbulento e indómito del yaqui. (P. 20-21)

García y Alva ratificó además que la tarea a cargo del gobernador Izábal y el General Torres se concretaría, “dado que en su valiente y vigorosa campaña contra el yaqui rebelde, ha tenido como mira principal la deportación a Yucatán” (p. 21).

En este contexto, surgieron abundantes publicaciones como la anterior, a favor de la deportación como método “civilizador” y coincidía con la visión del gobernador Rafael Izábal en 1902 de que “era imposible separar la base social de apoyo a los guerrilleros armados porque, en el fondo, todos los yaquis pertenecieron a un solo movimiento” (Hu-Dehart, 2003). El sistema represivo implantado por Izábal contra los yaquis pronto creó conflictos con los hacendados sonorenses que requerían la mano de obra que él desterraba. “Cuando los indios están en guerra, los hacendados tienen peones baratos porque allí es su refugio...y en cambio, cuando están en paz se verifica la emigración hacia el río y la pérdida de tan precioso elemento de prosperidad para sus propiedades” (Troncoso, 1905, p. 265).

⁷⁴ Una nota publicada en El Universal el 16 de diciembre de 1899, da cuenta de la salida en un tren “con rumbo a Manzanillo, del 20° batallón que va a la guerra del Yaqui. Los esperaba para transportarlos el “Oaxaca”. Describe que en la noche llegaron algunos prisioneros yaquis que van a llevar a Chiapas. En la barranca de Atenquique, de que hablo en otro lugar, quiso fugarse un “recluta”, pero con la mala suerte que cayó hasta el fondo, estrellándose la cabeza, que se le vació por completo”.

⁷⁵ Federico García y Alva fue director del semanario *El Alacrán*, de pensamiento anti-maderista, que se publicó de 1911 a 1912.

Pero la suerte ya estaba echada. El gobierno porfirista había considerado tres medidas para acabar con el conflicto yaqui: el exterminio de los rebeldes, el traslado de toda la tribu sacándola del estado y dispersándola en varias partes del territorio nacional, distantes de Sonora y, finalmente, la colonización del yaqui (Troncoso, 1905). La tercera opción, colonizar el territorio *yoeme*, ya ocurría con la complicidad oficial. Aún se requería organizar el desalojo de los yaquis y se encontró una solución con los hacendados del sur del país que requerían mano de obra. Se procedió a “enganchar” a cientos de huastecos capitalinos, en su mayoría rateros, y de yaquis “vencidos” en Sonora (González Navarro, 1994).

El gobierno justificó la deportación de los yaquis con argumentos que recuerdan los empleados por Yucatán para vender mayas a Cuba: eran prisioneros enemigos obstinados de la civilización, merecedores de la muerte por su rebeldía. Pero las autoridades, benévolas, cambiaban su muerte con la deportación a lugares lejanos donde no pudieran causar más trastornos. La secretaría de guerra insistió en que los indios se beneficiaban con el trabajo e instrucción, transformándose en hombres sanos, vigorosos y muy útiles al país. Los hacendados yucatecos, al igual que los campechanos, estaban convencidos de que los yaquis eran muy superiores a los mayas en laboriosidad y vigor. (González Navarro, 1994, p. 83)

El sistema de enganche de los yaquis se disfrazó de contratos de trabajo espurios y contempló Yucatán como centro de la deportación, lo cual “no fue casual” (Gouy-Gilbert, 1985), dado que el Secretario de fomento, colonización e industria era el mayor hacendado henequenero del territorio yucateco, Olegario Molina, y uno de los grandes beneficiados con la deportación de los indígenas de Sonora junto con la familia Peón.

A partir de ahí, se estableció el mecanismo proveedor de “operarios” para las haciendas henequeneras que no sólo favoreció a los henequeneros yucatecos, sino que echó a andar un lucrativo negocio para los militares de alto rango al “vender” a 65 pesos por cabeza, ya sea hombre, mujer o niño, de acuerdo al informe otorgado por el coronel Francisco B. Cruz a Turner (2015), en el cual refirió haber hecho “embarques” de 15,700 indios en tres años y

medio y especificó que de los 65 pesos, a él correspondían 10 y el resto a la Secretaría de Guerra. Además, la guerra y la deportación engrosaron los patrimonios del general Luis Emeterio Torres, Ramón Corral y Rafael Izábal al apropiarse legalmente de grandes superficies en el territorio yaqui. De esa manera, el destierro forzado de los rebeldes yaquis se convirtió en un negocio ventajoso para todas las partes involucradas.

El sistema de enganchadores simulaba una forma de convenio para emplear a “trabajadores contratados”, los cuales son tratados como esclavos desde que “el hacendado compra al esclavo por una suma determinada” (Turner, 2015, p. 57). Describe también que hubo jefes políticos que en vez de enviar a delincuentes a la cárcel, los vendían a los finqueros como esclavos y, en otras ocasiones, incluso el enganchador recurría al secuestro de borrachos en pulquerías o de niños para venderlos a las haciendas de Valle Nacional.

Cabe la posibilidad de que la decisión de iniciar la deportación yaqui se debió a “un proceso amalgamado por importantes personajes porfirianos” (Padilla, 1995, p. 159) y que la idea se haya originado desde 1893 cuando Luis Emeterio Torres visitó Yucatán en una comisión política y permaneció ahí un año, lo que le valió que le otorgaran la “ciudadanía yucateca”, pero lo más relevante es que Torres se relacionó con hacendados principales como Carlos y Augusto Peón, así como Olegario Molina. Durante su estadía, el general sonorense

Tuvo la oportunidad de conocer a fondo la problemática, -sobre todo en la cuestión de falta de mano de obra- de las haciendas henequeneras. No es de extrañar, pues, que el grupo de empresarios henequeneros antes mencionado se haya beneficiado con la política de deportación de indios yaquis a la tierra del faisán y del venado, pero sobre todo gozaron este privilegio los que para el segundo lustro del siglo XX, etapa en que la deportación fue más intensa, detentaban el poder político y económico en Yucatán; me refiero específicamente al ingeniero Olegario Molina Solís, parentela y aliados. (Padilla, 1994, p. 356)

Según la investigadora, ese hecho ocurrió en un contexto que fusiona los períodos de gobierno del triunvirato sonorense del que Torres, Izábal y Corral formaron parte y

controlaron las decisiones estatales, aparte de la coincidencia de que Corral ocupaba la vicepresidencia de la República a finales de la dictadura, aunado a la responsabilidad de Olegario Molina a cargo de la Secretaría de fomento.

Así, afirma Padilla que la idea de la política de deportación yaqui a Yucatán surgió durante la última década del siglo XIX de una triangulación de las relaciones de poder entre el centro del porfiriato desde la vicepresidencia de Ramón Corral, de un representante de la casta militar sonoreense que era el General Torres y otro de la oligarquía henequenera yucateca.

En cuanto al poder eclesiástico, la iglesia católica parecía estar de acuerdo con la deportación yaqui, ya que no condenó la medida durante el porfiriato. Según Dora Elvia Enríquez (2002), se reproducían informaciones en la prensa diocesana sobre la captura y embarque de yaquis, como la publicada en *El Hogar Católico* el 30 de noviembre de 1907, respecto a 300 indios confinados en la cárcel de Hermosillo esperando ser trasladados en el cañonero “Tampico” a San Blas, donde los esperaba una escolta para llevarlos a pie hasta la capital de la república, constaba la publicación, y adiciona la opinión que

Era ya tiempo de que se los llevaran a todos; pues solo de ese modo cesarían las depredaciones de esos foragidos (sic). Y no se diga que con eso se haría una injusticia a los pobrecitos *mansos*, porque éstos son iguales o peor que los alzados. (Enríquez, 2002, p. 278)

El obispo censuraba el “ardor bélico” y la rebeldía de los indígenas, que creía que debían remediarse y para ello les aconsejaba someterse a la autoridad legítimamente constituida, a la vez que pedía a los sacerdotes que influyeran en los indios para que eliminaran el odio porque “exponían su alma a la condenación eterna” (Enríquez, 2002, p. 278).

En este marco, la importancia de indagar en la dimensión de la atrocidad perpetrada contra el pueblo yaqui, hace necesario delimitar el proceso de la deportación en la medida de lo posible entre un cúmulo de evidencias dispersas en fuentes históricas oficiales,

hemerográficas, documentales y testimoniales, mediante las cuales podrán esbozarse algunas características de este mecanismo genocida determinante en las vidas y la memoria *yoeme*.

Tipologías de la deportación

Como ya se ha descrito, la batalla de Mazocoba marcó el viraje decisivo de la guerra y el inicio de la deportación, aunque para el estoicismo yaqui que destaca Balbás (1927) significó uno de los mayores eventos genocidas de su historia. El médico porfirista describe lo que vio el día después en el campo de la batalla del 18 de enero de 1900.

La mesa del Mazocoba encerraba en un reducido espacio más de cuatrocientos cadáveres y más de mil prisioneros entre mujeres, ancianos y niños. Esta multitud de seres desgraciados se agrupaba estrechamente, formando una masa humana andrajosa, pestilente, hambrienta pero estoica, abnegada y altiva que no exhalaba una sola queja, ni imploraba un solo favor. Allí había centenares de heridos; allí había ancianos demacrados, cuyos miembros desnudos parecían de esqueletos forrados con piel humana; allí había madres que cargaban en sus brazos, desde la víspera, los cadáveres de sus pequeñuelos hijos; allí había niños que chupaban desesperados el seno de la madre muerta; allí había doncellas que miraban con ojos atónitos los ojos sin vida de sus prometidos; allí había sangre humana que chorreaba, huesos rotos que crujían, vísceras desgarradas, cráneos estrellados; allí había todos los horrores, todas las crueldades de la guerra, y sin embargo, ¡aquella masa humana no se quejaba. Su silencio imponente oprimía el alma! Aquellos viejos, aquellas madres, aquellas doncellas y, lo que es más admirable todavía: aquellos niños, no lloraban. Los rostros de esos seres parecían petrificados. Y no porque en sus corazones dejara de vibrar el sentimiento, ni porque el dolor hubiera desaparecido de aquellos organismos excepcionales, no: el orgullo de su raza, el odio entrañable al enemigo, el dominio sobrehumano de la voluntad hacían callar a estos indios, verdaderamente grandes, admirables y estoicos en la desgracia. Las manifestaciones dolorosas de estos seres desgraciados eran mudas, pero tremendas. Los heridos se suicidaban con sus propias armas, se arrojaban a los precipicios, antes de rendirse al enemigo. (P. 61-62)

A pesar de que el destierro forzado se desarrolló con los primeros prisioneros de Mazocoba, mujeres viudas y niños, a partir de ahí puede periodizarse relativamente la deportación entre 1900 y 1926, con distintas particularidades y con datos aún imprecisos, también puede afirmarse que ya se ejecutaban deportaciones a finales del siglo XIX. En 1897,

se enviaron varias remesas de yaquis por mar hasta Manzanillo y Salina Cruz para las haciendas de Valle Nacional, en Oaxaca.⁷⁶

Otro vestigio en una nota de El Universal del 16 de diciembre de 1899, da cuenta de la salida en tren del 20º. Batallón que va a la guerra del yaqui con rumbo a Manzanillo, donde esperaban el vapor “Oaxaca”, en el que transportarían a un grupo de prisioneros yaquis que iban con destino a Chiapas y se describe cómo en la barranca de Atenquique quiso fugarse un “recluta”, pero “con la mala suerte que cayó hasta el fondo, estrellándose la cabeza, que se le vació por completo”. La mayor parte de las informaciones sobre desterrados yaquis se hallan diseminadas en notas de periódicos tanto nacionales como estadounidenses.

Con la finalidad de esclarecer los períodos y procedimientos derivados de la deportación yaqui, se abordarán algunos intentos clasificatorios de las operaciones de expulsión forzada.

A consecuencia del proceso histórico de las guerras, el pueblo yaqui fue obligado a dispersarse de distintas formas para asegurar su sobrevivencia. De acuerdo con Padilla (2019), los desplazamientos se pueden tipificar de seis modos:

- 1) El desplazamiento por reducciones poblacionales, el cual concentró a los yaquis en asentamientos definidos y fue hecho por los jesuitas en el siglo XVII para facilitar la evangelización.
- 2) La migración por causas laborales, es decir la salida de sus pueblos en busca de trabajo remunerado en otros lugares.
- 3) El desplazamiento por desalojo de su territorio, o sea la colonización de su tierra por los yoris que los forzó a abandonarla. Sucedió desde la partida de los jesuitas y se magnificó en el porfiriato.
- 4) La migración “voluntaria” por guerra, a manera de diáspora a diversos puntos de Sonora y a Arizona en Estados Unidos para evitar la deportación y escapar de la guerra, en tiempos de persecución y exterminio.
- 5) La deportación se refiere a los que fueron desterrados forzosamente, capturados y trasladados a la península de Yucatán y Oaxaca como prisioneros de guerra y luego ser tratados como esclavos en haciendas.
- 6) La leva. En este proceso, los yaquis fueron reclutados a la fuerza en el ejército revolucionario, luego de ser capturados en redadas con lujo de violencia. (Padilla, 2019, p. 169).

⁷⁶ AGES. Fondo ejecutivo, t. 19, Tribu yaqui: 1899. (Citado en Padilla, 2019, p. 157).

Básicamente, en esta investigación se evidenciaron todas esas modalidades de la deportación, pero en aras de una simplificación se hará referencia a la deportación forzada, la deportación simulada y la deportación voluntaria o exilio por la persecución.

En torno al fenómeno del destierro forzado en un plano integrado, podría también esbozar una temporalidad dividida en las diferentes etapas del procedimiento de expulsión, las cuales dependían de los contextos políticos tanto nacional como estatal en que estaba imbricada la coexistencia y destino de la tribu yaqui. Puedo hablar de cinco períodos definidos que serían: las deportaciones ejecutadas antes de 1899, las realizadas de 1900 a 1902 en que aún eran una manera de “ensayo del gobierno”; las de 1902 a 1908, conocido como el período de mayor intensidad, en el que se enviaban dos remesas de 500 yaquis por mes y distintos lugares además de Yucatán; luego, los desplazamientos previos al estallido revolucionario de 1909 a 1910 y finalmente, las deportaciones posteriores a 1911, durante los años revolucionarios hasta 1926, que se tiene registro de expulsiones forzadas aisladas.

Frente a la prolongación y complejidad del proceso histórico de las guerras, la deportación y la dispersión de la tribu yaqui, es muy difícil precisar una periodización que mantenga patrones regulares para su categorización, ya que influían muchas fuerzas políticas y voluntades en la cuestión yaqui. Por ejemplo, la muerte de Cajeme el 23 de abril de 1887 generó la dispersión de los yaquis hacia Estados Unidos, los cuales encontraron trabajo como obreros en los ferrocarriles de las minas cercanas a Tucson. Asimismo, otra ola de *yoemem* cruzó la frontera tras el rompimiento de la Paz de Ortiz en 1899 (López Soto, 1993).

Este movimiento continuo de acontecimientos de ruptura y reconstitución social parece ser la constante vivida en la historia de la tribu yaqui.

El engranaje del destierro forzado desarrolló también una tendencia variable en cuanto a las rutas de traslado, las formas, los confinamientos en campos de concentración y retornos.

Rutas de traslado, de retorno y campos de concentración

De todos los aspectos brutales de la política de deportación porfirista, uno extremadamente inhumano fue la operatividad del traslado de los yaquis a la par de la ejecución y distribución por funcionarios de alto rango y tropas militares. Físicamente se sometía a los deportados a caminar decenas de kilómetros a pie, al hacinamiento en trenes, confinamientos de semanas en galerones y campamentos en el monte, se les separaba de sus familiares intencionalmente, las mujeres eran violadas por soldados impunemente, aparte de las agresiones por golpes, privación alimentaria, entre otros.

Las rutas del traslado de deportados yaquis corresponde a un esquema de violencia estructural (Galtung, 2003), la cual está incorporada al sistema y se manifiesta en relaciones de poder desiguales, además que produce daños a necesidades humanas como la libertad, la sobrevivencia, la identidad y la ejerce un grupo privilegiado a otro vulnerado clasificado por su raza, clase o género. Como parte del plan de exterminio, el Estado combatió a la tribu yaqui con todo el poder del ejército, desde una estructura vertical dominante y excesiva durante varias décadas. A la ofensiva del porfiriato se sumó la de las fuerzas militares de Sonora en las persecuciones, fusilamientos, capturas violentas, custodia de campos de concentración, castigos físicos, violaciones, redadas y otras acciones genocidas.

Las rutas trazadas para los traslados de miles de yaquis por “remesas” fueron distintas, de acuerdo al lugar de captura. Generalmente, se transportaban a pie desde la sierra del Bacatete, de los pueblos o del territorio yaqui hasta el puerto de Guaymas, de donde eran embarcados hacia el puerto de San Blas en Nayarit. De ahí, eran obligados a partir a pie en un recorrido de 206 kilómetros hasta la estación de San Marcos en Jalisco, donde eran confinados en un campo de concentración a veces hasta por semanas, al cabo de ese tiempo los hacían abordar un tren rumbo a Guadalajara.

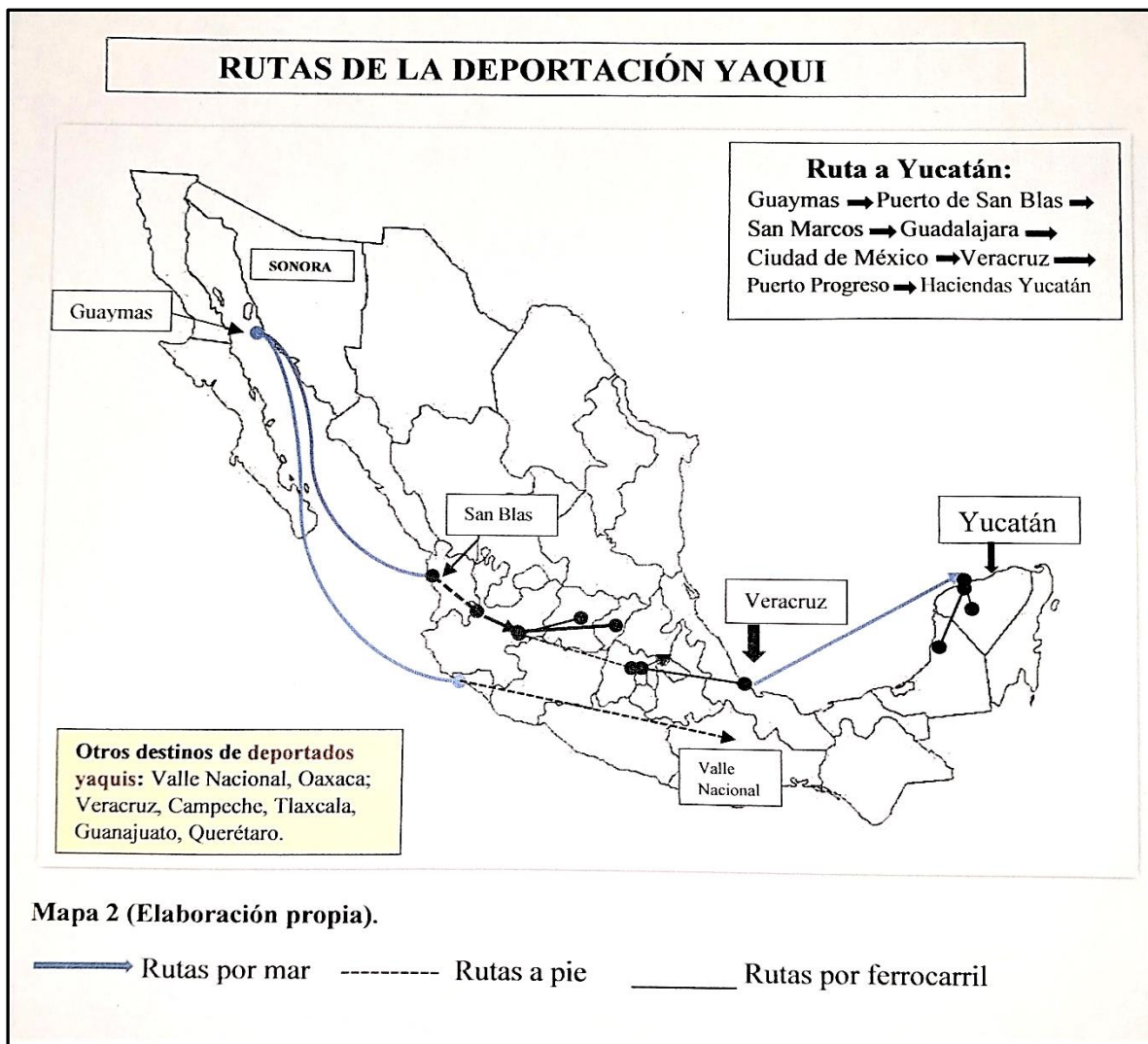


Figura 4.1. Mapa de las rutas de la deportación yaqui.

Al llegar a Guadalajara, se forzaba a los grupos de yaquis a abordar un tren con destino a la Ciudad de México, o bien a Perote, Veracruz, aunque usualmente se dirigían hacia el puerto de Veracruz, donde volvían a ser embarcados rumbo a Puerto Progreso y de ahí eran descargados para conducirlos a las haciendas de Yucatán o Campeche. Esos largos traslados significaban literalmente atravesar la República Mexicana y experimentar los confinamientos de varias semanas en “campos de concentración” donde muchos morían o enfermaban.

Los trayectos, en su primera fase, significaban días de caminar en el monte a través del desierto sonorense hasta el puerto de Guaymas, posteriormente embarcarse ahí y navegar

durante 4 o 5 días hasta el puerto de San Blas. En este punto muchas mujeres yaquis optaban por lanzarse al mar con sus hijos, preferían morir a ser deportadas. Al llegar al puerto nayarita, emprendían un recorrido a pie de 15 a 20 días hasta la estación de San Marcos, Jalisco, donde eran confinados en un galerón de la estación de ferrocarril durante semanas antes de partir rumbo a Veracruz y de ahí ser embarcados hacia Puerto Progreso en una travesía por el Golfo de México de 2 a 5 días. Un verdadero viacrucis genocida.

Sumado a las traumáticas condiciones de traslado a las que los sometían, la forma en que eran capturados “como animales”, aprisionados en penales y galerones por semanas, como lo narra Chepa Moreno (Holden Kelley, 1982), cuando estuvo en la cárcel de Hermosillo, donde “tardaron un mes en reunir un tren completo de yaquis para deportarlos” (p. 192).

Cuando reunieron a más de 300 yaquis, los metieron en varios furgones del ferrocarril, donde los amontonaron como chivos...En San Blas, los yaquis caminaron a Tepic...allí murió Carlos (su hijo pequeño) de hambre y sed pero no la dejaron enterrarlo...Después de pasar un triste mes en Tepic fueron escoltados a San Marcos...Amontonados en furgones como ganado, en vez de acarrear a los yaquis de un lugar a otro, como se les antojaba, formaron un sólido “corral humano” para conducirlos a un cuartel. (Holden, 1982, p. 193)

Esos son los escenarios invisibilizados de la deportación. Las miradas a los barcos, los trayectos a pie y vagones de tren sólo la vislumbran los que vivieron la atrocidad y la cuentan.

Decía mi madre que algunos se enfermaron en el trayecto ya que los llevaban todos amontonados como animales en el barco. Ahí se nos enferma una niña, la de mi comadre Chepa la de Bácum. Esta niña fue arrojada al mar por los pelones, su mamá lloró todo el camino, decía que nunca vieron el mar, solamente el ruido del agua y del barco. Así duraron como cinco o seis días, hasta llegar a un lugar llamado San Blas. Decía mi mamá que llegaron todos hambrientos y tullidos, algunos no se pudieron levantar, que los tuvieron que cargar hasta el cuartel, en donde los encerraron de nuevo para que descansaran y al otro día salir caminando para el sur. Les dijeron que caminarían de veinte o veinticinco días por toda la sierra hasta llegar a un pueblo grande llamado San Marcos. Caminaron días y noches, entre lluvias y vientos fríos, que algunos se quedaron en el camino, enfermos y cansados, decía que a los niños y viejitos los cargaban entre los hombres más jóvenes, duraron días y noches hasta que llegaron a San Marcos y que los acuartelaron de nuevo, éramos tratados como animales, decía ella. (Jaime León, 1998, p. 7)

Tabla 4.1. Campos de concentración o sitios de confinamiento de deportados yaquis

Sitio	Ubicación	Objetivo
Estación Lencho	Tórim, territorio yaqui	Estación y confinamiento
Cuartel de San José de Gracia	San José de Gracia	Prisión y concentración
El Águila ⁷⁷	El Batamotal, cerca de Empalme	Campo de concentración
Cuartel-Cárcel Hermosillo	Ciudad de Hermosillo	Prisión y confinamiento
Furgones cerrados y sellados ⁷⁸	Puerto de Salina Cruz, Oaxaca a Coatzacoalcos	Confinamiento
Casa rentada y sellada ⁷⁹	En Toluca y Tenancingo	Confinamiento
Tetacombiate	Territorio yaqui	Campo de concentración
Cuartel de Las Guásimas	Territorio yaqui	Prisión y confinamiento
Galerones	Puerto de San Blas, Nayarit	Confinamiento
Fortaleza de San Carlos	Perote, Veracruz	Prisión y concentración
Galerones	Puerto Progreso	Confinamiento
“Hospital de indios” o Portal Redondo ⁸⁰	Ixtlán del Río, Nayarit	Concentración
Tejabanes cerrados ⁸¹	Plantaciones azucareras en Veracruz	Confinamiento
San Juan Bautista Valle Nacional ⁸²	Oaxaca	“Colonia penal” y confinamiento

⁷⁷Padilla, R. y Torúa, R. (2019). Del artículo “Entre rieles y silbatos”, *Cuicuilco*, revista de ciencias antropológicas, núm. 76. INAH.

⁷⁸Nota publicada en *Regeneración*, núm. 14, el 15 de noviembre de 1900. “Tráfico de carne humana. Un negrero yucateco”. Critica la situación de los prisioneros de guerra yaquis que fueron llevados al puerto de Salina Cruz, Oaxaca, entre los cuales había “tres ancianos débiles y enfermizos, unas doscientas mujeres y un gran número de niños. Los infelices esclavos habían llegado en lastimoso estado de postración, solo habían sido alimentados con una escasa ración de atole. Se les encerró en un furgón que cerrado y sellado como fardo mercantil partió para Coatzacoalcos, Veracruz.”

⁷⁹ Publicación en *La Voz de México*, 15 de mayo, 1900. “Los Yaquis en Toluca”. Señala que al llegar a Toluca murieron 4 niños y dos mujeres yaquis y hay otras diez mujeres enfermas, el gobierno los trasladará a Tenancingo donde se alquilará una casa para albergarlos.

⁸⁰Se conocía el lugar como “hospital de indios” porque ahí concentraban a los grupos de yaquis que desembarcaban en San Blas y los atendían porque usualmente venían enfermos o exhaustos. Actualmente se le llama Portal Redondo en Ixtlán del Río.

⁸¹ Relata cómo los peones de las haciendas de azúcar veracruzanas eran concentrados en recintos cercados con alambre de púas, en condiciones sanitarias atroces. Señala que un norteamericano, John Lind, describió que los indígenas eran vigilados por capataces armados y encerrados en las noches en un gran tejabán. (Katz, 1980, p. 27).

⁸² San Juan Bautista Valle Nacional, Oaxaca fue considerado una colonia penal por su aislamiento geográfico, su topografía accidentada, lo inhóspito del clima y su difícil acceso que durante el porfiriato la convirtió en una cárcel natural. La “contrata” no podían escapar de las fincas tabacaleras. De “Imaginario históricos en San Cristóbal de la Vega, Valle Nacional, Oaxaca”. Frida Erika Jacobo, 2005. UAM Iztapalapa, México.

El cuadro anterior resume los campos de concentración y sitios de confinamiento detectados a lo largo de diversas narrativas que hablan de espacios donde se obligaba a los yaquis a permanecer encerrados, privados de su libertad y vigilados durante semanas o meses, en condiciones precarias, antes de ser trasladados a otros puntos del país en calidad de “prisioneros de guerra” o “contrata” para las fincas o haciendas. En archivos y testimonios diversos hay otras evidencias de espacios de confinamiento, como el Cuartel de La Mejorada en Mérida, o Cuartel de Dragones, que sirvió para resguardar a grupos yaquis (Holden, 1982).

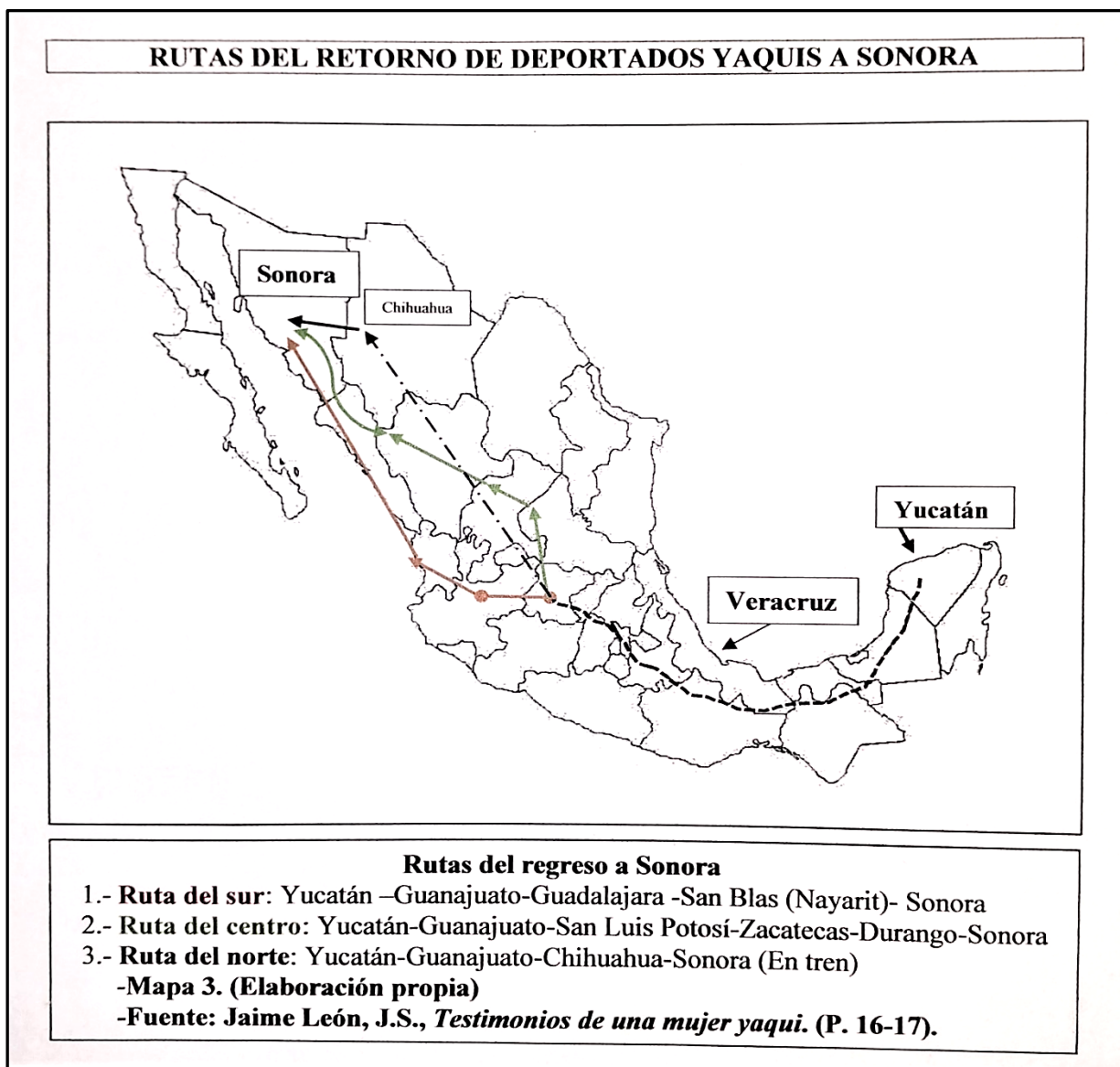
Igualmente, las tropas utilizaban palacios municipales o espacios públicos de las ciudades principales por donde iban a lo largo de la ruta como campos de concentración (Turner, 1985, p. 39). Las referencias a las muertes durante los traslados y confinamientos son profusas entre los familiares sobrevivientes, después de caminatas de semanas y el hacinamiento forzado.

En relación a las historias del retorno al territorio yaqui, se extrae una exposición de la ruta organizada con base en la experiencia vivencial de los deportados, siempre en relación al destacamento de las tropas militares en los tramos geográficos rumbo al noroeste mexicano. Ricarda León indica que se planeaban las rutas de esta manera:

Tomaríamos el tren de carga que sale de estación Rincón rumbo a San Luis Potosí, de ahí tomaríamos otro tren de carga rumbo a Zacatecas y de Zacatecas a Durango, ahí no sabíamos si a pie o en tren, era el único camino seguro. Llegando a Durango nos pasaríamos las montañas hasta llegar a Sonora, ese fue el plan que mi compadre nos platicó; nos dijo que había tres caminos, uno por el sur, el centro y el norte. Si nos vamos por el sur tendríamos que llegar a Guadalajara y tomar el camino que llega a San Blas, pero el riesgo es si nos encontramos con los soldados que traen gente de Sonora. Si traemos mala suerte, nos echan para atrás, por eso no nos conviene y la otra forma de llegar a Sonora es el norte, nos iríamos en tren hasta Chihuahua, de ahí está cerca de Sonora, pero dicen que en esa parte hay mucho bandido y si hay muchos pelones federales, no nos conviene; el único camino es el que va por Zacatecas y por ahí nos vamos a ir para nuestra tierra. (Jaime León, 1998, p. 16-17)

Más adelante se verán en las memorias más detalles sobre las experiencias del retorno.

La revolución mexicana representó para los deportados yaquis la circunstancia coyuntural para regresar a Sonora. De acuerdo a los testimonios, generalmente lo hacían en grupos y escogiendo alguna de las rutas expuestas del sur, el centro o el norte, de acuerdo a la presencia o no de las tropas militares, ellos determinaban cuál camino seguir.



El advenimiento de la revolución, alentó a los deportados yaquis en Yucatán con la idea de ser repatriados a Sonora, mientras otros se enrolaron en las fuerzas auxiliares estatales y federales, o más tarde en las revolucionarias, al Maderismo y al ejército constitucionalista,

lo que significaba de alguna utilidad, tras haber sido prisioneros de guerra y esclavos en las haciendas henequeneras. La naturaleza de su espíritu bélico y sus formas de resistencia los hicieron tomar decisiones para su sobrevivencia en condiciones de adversidad, como se presentaron durante las revueltas revolucionarias (Ramírez, 2014).

Los deportados en las haciendas se unieron a las rebeliones rurales en Yucatán, tomaron las armas y se sumaron a la lucha para acelerar su proceso de “liberación” en medio de un clima electoral en 1911, en el que un dirigente Tomás Pérez Ponce fue “instigador y protector” de los yaquis (Padilla, 2011) para alinearse a la candidatura de José María Pino Suárez, un protegido de Francisco I. Madero, bajo la promesa de liberarlos para regresar a Sonora si participaban en la campaña política de Pino Suárez, lo cual hicieron ya sea “como acarreados, paramilitares, porristas, grupo de choque o jornaleros de campo” (p. 148). En diciembre de ese año, se cumplió lo ofrecido y se embarcó la primera “remesa” de 500 yaquis, mientras se estimaba que residían más de 5 mil en tierras yucatecas en ese momento.

En 1911, los yaquis también pidieron al presidente interino Francisco León de la Barra la repatriación de los deportados a Yucatán y éste los condicionó si deponían las armas, ya que en Sonora habían continuado en rebelión, por lo que el gobierno descartó el apoyo para el regreso de los desterrados. Madero tampoco cumplió la promesa de enviarles un barco para el retorno de unos 4,000 yaquis que esperaban su traslado, lo que forzó a muchos de ellos a alistarse en el ejército y otros permanecieron en el sistema esclavista de las haciendas.

En la lucha revolucionaria había demasiados grupos involucrados, por lo que los yaquis en el destierro escuchaban las promesas de varios de ellos, aunque algunas veces se encontraban peleando en lados opuestos, pero enrolados en la milicia. Tal vez su reclutamiento se debió a la influencia de una carta que el gobernador sonoreño Ignacio L. Pesqueira envió a su homónimo de Yucatán, Salvador Alvarado, donde le sugería que sería

conveniente incorporar a los yaquis a sus fuerzas “pues de esa manera se logrará no sólo aumentar nuestro efectivo de combate, sino también evitar que sigan dando guerra en los pueblos del Río”.⁸³

En 1911, el gobernador de Sonora, José María Maytorena había gestionado ante Madero el retorno de deportados yaquis para engrosar sus tropas y, por otro lado, pactó con los gobernadores yaquis para dotarlos de tierras, pero el plan no prosperó.

Después del triunfo de Salvador Alvarado en la batalla de Pacboc y Blanca Flor (López Soto, 1993) y su llegada triunfal a Mérida en marzo de 1915, éste ocupó la gubernatura de Yucatán e inició una acometida para acabar con el sistema de servidumbre impuesto por los hacendados. El 28 de julio de 1917, Alvarado decretó una nueva ley de trabajo, reglamentaria del artículo 123 constitucional, la cual ratificó la abolición de la servidumbre y prohibía que los trabajadores presten servicios gratuitos a los patrones, el empleo a menores de 14 años y que las deudas contraídas no se exijan a los familiares (González Navarro, 1970).

Lo fundamental de la obra de Salvador Alvarado es la liberación de los siervos, 60,000, según él declaró alguna vez, que se hizo sin afectar la producción del henequén (temor tan explotado por los hacendados), tal vez porque la liberación no fue acompañada del reparto de la tierra...Algunos peones simplemente abandonaron las haciendas y acudieron a las que pagaban mejores salarios. (p. 237-238)

Dicha ley abolió el sistema de servidumbre en las haciendas Yucatecas y preparó la vía para el regreso de los deportados yaquis a Sonora en un proceso que duró hasta 1930.⁸⁴

En tanto, en Sonora, la deportación y campaña militar “se suspendieron a principios de 1920 por los acuerdos de paz de Adolfo de la Huerta con los yaquis” (Ramírez, 2014, p. 93).

⁸³ La carta de Pesqueira a Salvador Alvarado fue enviada el 13 de agosto de 1913, según documento del AGES. Tomo 2950. Citado en Haake, Claudia (2000). Ponencia: Survival of the fittest? Indigenous communities in Mexico and the United States of America and the struggle for preservation of identity: yaquis and Delawares in the late nineteenth and early twentieth century. Meeting of the Latin American Studies Association. Miami, Florida, Marzo 16-18, 2000.

⁸⁴ De acuerdo a Sterling Evans (2007). P. 82.

El proceso de deportación como parte del plan de exterminio de la tribu yaqui dejó un enorme impacto traumático en todas las etapas de éste, pero también resignificó la sobrevivencia del pueblo *yoeme* arraigada a su identidad, a su territorio, a su *Toosa*.

Es significativo describir algunos aspectos de las condiciones de esclavitud a las que sometieron a los yaquis deportados en Yucatán que, al igual que el contexto en que se fraguó la “solución final” a la cuestión yaqui, ha quedado como un episodio oscuro de la historia y del genocidio silenciado de la tribu *yoeme*.

La leyenda negra de Yucatán. Prisioneros de guerra y esclavos.

La deportación yaqui estaba ligada al concepto de esclavitud desde el traslado de los indígenas -forzados, amarrados, hacinados, confinados, castigados- como “prisioneros de guerra” para darle una razón política a la “compra y venta” que hicieron de ellos para suplir de peones a hacendados de Yucatán, Oaxaca y otros estados donde los gobernadores porfiristas tenían complicidades con la oligarquía. El uso del concepto de esclavitud para determinar el tipo de condiciones de los “contratos” de peonaje y estadía de los deportados yaquis en las haciendas yucatecas, ha sido bastante debatido; sin embargo, las huellas documentales y testimoniales dejan claro que éstos fueron sometidos a un sistema esclavista.

Los matices descriptivos de las circunstancias laborales y cotidianas de los peones en las haciendas henequeneras van desde las condiciones de esclavitud, cuasi-esclavitud hasta el establecimiento de vínculos de “carácter paternalista” entre peones y hacendados.

La historiadora Raquel Padilla Ramos (2011) consideró que entre los yaquis y los hacendados yucatecos se estableció un vínculo de “carácter paternalista”, como sucede en un plano tradicional, en el que una figura de autoridad como sería un padre se involucra en

diversos aspectos con los compromisos rituales, vitales, económicos y sociales de otro individuo que los relaciona a través de “lazos” de cercanía o significación.

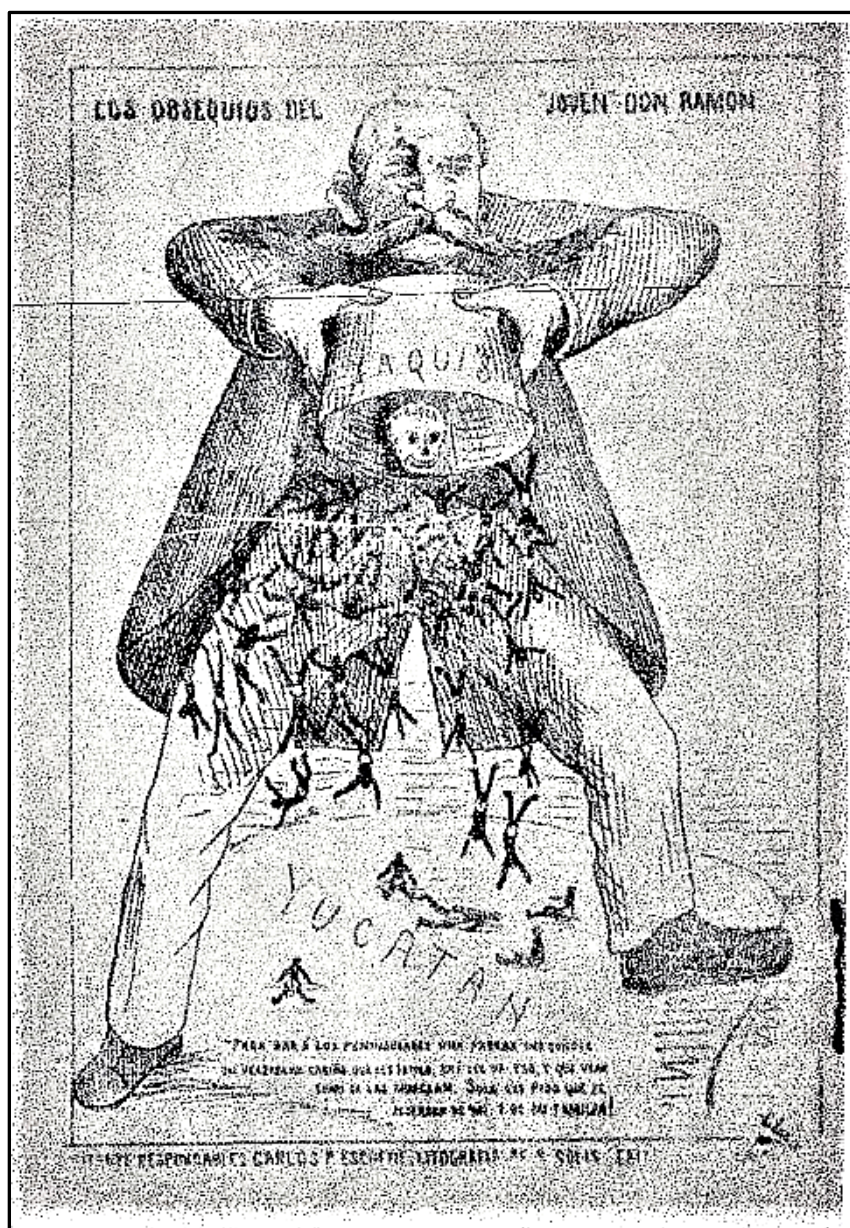


Figura 4.3. Cartón de *El Padre Clarencio*, 1908. “Los obsequios del joven Don Ramón (Corral), donde el vicepresidente vierte un cubo con supuestos “esclavos” yaquis sobre Yucatán.

En cuanto a la cuasi-esclavitud, se dice que su existencia se debía a causa de la deuda que generaba el trabajador y que le daba al fiador –el patrón- el derecho a no dejar ir al peón hasta que pagara su deuda y si ésta no era pagada en vida con su trabajo, la heredaba a sus hijos. Y

en esos casos, los operarios no tenían movilidad, sino que estaban atados a la hacienda. La mayoría de los casos de cuasi-esclavitud se conocieron en Yucatán por denuncias judiciales interpuestas por jornaleros que aducían maltratos y correctivos severos como azotes y confinamientos en calabozos o celdas especiales y falta de libertad en las fincas.⁸⁵

En el periódico *El Peninsular* de Yucatán se publicó un reportaje sobre los castigos a los trabajadores en la hacienda Xcumpich del hacendado Audomaro Molina, hermano de Olegario Molina, quien respondió a las acusaciones argumentando que “la ley era insuficiente porque carecía de fuerza y que por ello imperaba tal práctica. A nosotros no nos convence de que deba o pueda tolerarse en Yucatán la existencia del delito de azotes”.⁸⁶

En *El Padre Clarencio* se hacían críticas al sistema de endeudamiento de las haciendas como “algo inmoral” y denunciaba las condiciones precarias de los peones por “la codicia del amo, quien aplicaba azotes paternos para mantener el orden”. También ese periódico fue demandado por la familia Molina ante los juzgados de lo criminal por difamación y calumnia, al publicar el caso de un jornalero hallado sin vida en una celda de Xcumpich. La corte falló en contra del medio, pero el proceso judicial despertó dudas sobre la imparcialidad con que se llevó a cabo la sentencia.⁸⁷

Las evidencias de un sistema de esclavitud imperante en las haciendas yucatecas son más profundas. González Navarro (1970) expone la polémica que se dio en los medios de comunicación sobre si en México y Yucatán existía verdadera esclavitud, en la que algunos

⁸⁵ “El sistema de cuasi-esclavitud en algunas haciendas de Yucatán siempre estuvo latente en el porfiriato, solamente que al final de la dictadura este tema se politizó para desacreditar a las élites locales y a los gobiernos estatales que permitían el sistema de endeudamiento y los castigos corporales”, y en este contexto, algunos suicidios de peones se utilizaron como armas de denuncia pública, señala Luis Roberto Canto Valdés y Maritel Yanes-Pérez en El suicidio y la melancolía en algunas haciendas porfirianas de Yucatán. *Revista Liminar*. Vol. XVI, núm. 2. México, 2018. P. 166.

⁸⁶ Publicado en *El Peninsular* el 23 de marzo de 1905. *Ibíd.* P. 165.

⁸⁷ El reportaje titulado “El jornalero de Xcumpich” se publicó en *El Padre Clarencio* el 4 de junio de 1905. Y el caso judicial fue contra el director Carlos Escoffie Zetina y el redactor Pérez Ponce. *Ibíd.* P. 168.

exponían la idea de que “el progreso del henequén se debía a la esclavitud de los mayas”. Y para mantener esa segregación de los peones con deudas o “esclavos” usaron varias tácticas.

Las pruebas de azotes y agresiones corporales a los jornaleros yaquis constan en denuncias judiciales e informes médicos, por los que los hacendados nunca fueron sancionados por las autoridades yucatecas⁸⁸. “En varias fojas de los libros de la Junta Superior de Salubridad de Mérida del AGEY existen certificados médicos en los que consta que niños yaquis fueron severamente golpeados por algunos capataces del noroeste de Yucatán” (Canto-Valdés y Yanes-Pérez, 2018, p. 167).

También Henry Baerlein (Katz, 1980) en su texto *Los esclavos de Yucatán*, puntualiza que:

La compra del humano está tan asegurada como la del ganado...Es costumbre de un abogado, don Juan Molina, hermano de Olegario, incluir a los esclavos cuando redacta una hipoteca aunque la ley prescribe que sólo se pueden hipotecar los inmuebles. (p. 73)

Baerlein además justifica el uso de guardias armados para impedir la fuga de trabajadores.

Turner (1985) expuso la esclavitud en Yucatán y Valle Nacional con las visitas que realizó en 1908 a ambos lugares, describiendo las condiciones de compra y venta de indígenas por los “enganchadores”, el resto de condiciones en que los confinaban en las haciendas sin libertad y, sobre todo, por los contratos de trabajo de yaquis deportados que inició en 1900, para tratar de legitimar el sistema esclavista que preveía un empleo con salario, establecía la apertura de una cuenta de deuda para el jornalero y alojamiento.

Para Katz (1974), las condiciones para la aparición de la esclavitud en el sur de México surgieron debido al aumento de la demanda de bienes tropicales para el desarrollo de vías de

⁸⁸ Estos autores investigaron 12 casos de suicidio en documentos judiciales en Yucatán y exponen sus hallazgos en este artículo. Canto-Valdés, L. R. y Yanes-Pérez, M. (2018). El suicidio y la melancolía en algunas haciendas porfirianas de Yucatán. *Revista LiminaR*. Vol. 16 (2). Pp. 158-169.

ferrocarril y comunicaciones que enlazaran las plantaciones con los mercados; la existencia de una gran reserva de campesinos no absorbidos por la industria; la falta de industrias y minería en el sur mexicano que compitieran con las haciendas. Así como la fuerte voluntad del gobierno para desarrollar un sistema de neo-esclavitud, aumentar las ganancias de la inversión extranjera y construcción de ferrocarriles y el aislamiento geográfico del sur del país que facilitó el control oficial y dificultó la migración de jornaleros.

Por supuesto, el gobernador de Sonora, Luis Emeterio Torres, rechazó las acusaciones de esclavitud yaqui publicadas por Turner en *México Bárbaro*, durante una entrevista realizada en 1910 por una reportera de la *Moody's Magazine*, en su publicación que tituló “La verdad sobre México”. Torres negó que se le haya dado un trato inhumano a los indios yaquis de parte del gobierno y que se haya separado a las familias yaquis deportadas. En una sesión de 24 preguntas, aseguró a la periodista Elisha Hollingsworth Talbot:

Aventuro la creencia de que cualquier yaqui enviado alguna vez a Yucatán prefirió esta sentencia, a la muerte que merecían su conducta y sus crímenes. El gobierno mexicano ha tratado a estos indios sanguinarios con más dureza de lo que exige la justicia.

Y tajante, Torres consideró “absurdo” que los deportados yaquis hayan sido vendidos.

Nunca han sido vendidos ni comprados como esclavos, sino simplemente requieren trabajar. Sus propiedades se devuelven a sus parientes y los beneficios que se deriven de su uso se devuelven hasta el retorno de los dueños, lo cual ocurrirá cuando ellos y el resto de su tribu hayan satisfecho al gobierno de que ellos no volverán a rebelarse contra su autoridad o se convertirán en una amenaza a la paz y prosperidad de la región que habitan.

Respecto a la ‘leyenda negra’ de las haciendas de Yucatán, el historiador Michel Antochiw así evaluó la historia detrás de la esclavitud yaqui, plasmada en el archivo documental de la familia Peón⁸⁹, el cual fue un caso excepcional de conservación, dado que

⁸⁹ El archivo de la operación de las haciendas de la familia Peón está en Texas y tuve acceso al inventario de 26 páginas sobre su contenido que, por razones de la pandemia de Covid-19, no pude revisar personalmente,

explica que muchos de los documentos de su género han sido destruidos con tanto cuidado que revelan lo que llama la “historia secreta” del sistema de enganche, de “venta y compra” de trabajadores, sus traslados de una hacienda a otra, fugas y capturas, deudas, que se detallan en 125, 636 documentos de la evolución del sistema de haciendas en un período de 1838 hasta la Segunda Guerra Mundial.

sólo me fueron enviados algunos archivos, entre ellos la exposición elaborada por Antochiw sobre la hacienda henequenera.

Capítulo 5. Los nombres salvados. Una lista.

*Quien trajo la segunda lengua
vino a matarnos y también a nuestra palabra,
vino a pisotear a la gente del pueblo,
como si fuéramos gusanos
caídos del árbol, tirados en la tierra.
¿Quiénes somos, cuál es nuestro nombre?
-Poema zapoteco Tu laanu, Tu lanu.*

Encuentro de un inventario trasapelado

Este capítulo expone y explora los términos de un documento original e inédito sobre un listado nominal de deportados yaquis que identifica –según el manuscrito- al segundo grupo de familias yaquis desterradas en calidad de “prisioneros de guerra”. Al estar fechado el 18 de junio de 1900, el texto corresponde al período inicial de la deportación masiva de *yoemem* hacia el sur de México. En él se despliegan los nombres de 250 yaquis y un recién nacido, sus edades y destinos de paso por los estados de México, Jalisco, Guanajuato y Querétaro.

El documento en cuestión venía anexado al primer contrato original entre el representante del gobierno de Porfirio Díaz y el de las haciendas henequeneras de la familia Peón en Yucatán y Campeche, como solicitante de “operarios” yaquis. El pliego primario oficial de éste había permanecido extraviado y sólo se disponía de una copia en el Archivo General de la Nación (AGN), hasta que la doctora Ana Cervera Molina encontró accidentalmente el documento original trasapelado en el archivo sobre la migración coreana en el Fondo Reservado “Rodolfo Ruz Menéndez” del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la UNAM en Mérida, Yucatán.

La doctora Cervera Molina me dio los datos de los encargados del Fondo Reservado “Rodolfo Ruz Menéndez” que me enviaron el expediente digitalizado, el cual consistió en el primer contrato original acompañado del documento del listado nominal como mayor

hallazgo por la disposición de una relación de nombres de miembros de la tribu yaqui, reales, que le dieron carnadura a los deportados, quienes dejaron de ser un grupo anónimo, desconocido, cuya identidad y existencia sólo era revelada en los testimonios de sus deudos.

La experiencia de conocer los nombres del listado de deportados se equiparó, en cierta manera, a lo que el antropólogo Francisco Ferrándiz⁹⁰ definió como descubrir un “subterro”, cuando se refiere al acceso a una información que estaba “sepultada” -en este caso invisible- y los nombres “abren” una serie de identidades ocultas de la deportación y una conexión axiomática a la crueldad de ese pasado traumático. Ferrándiz define un “subterro” como una posible forma extrema de “exilio interior”, con el mismo origen histórico que el de los exiliados, los desterrados o los transterrados.

En los contextos represivos, se despoja a las víctimas de su personificación individual, ya sea con la eliminación de sus nombres en registros, fosas comunes, desapariciones o sustituyen su identidad por un número tatuado en el brazo, como en el caso del genocidio judío. Por ello, en las protestas o conmemoraciones, los familiares llevan en su cuerpo la foto de su oprimido para apropiarse de su pérdida y de su víctima (Jelin, 2020, p. 478), así lo personifican fuera de la masa o de una serie igualitaria y evitan su borramiento de la vida.

La lista nominal transcrita a continuación, identifica a familias yaquis que conforman 127 mujeres y 42 hombres mayores de 7 años, así como 82 niños menores de 7 años. La cantidad coincide con los informes de que se enviaban 500 yaquis por mes en dos “embarques”.

⁹⁰ Ferrándiz y el concepto de *cuerpos subterrados* es mencionado por Jorge Moreno Andrés (2017) en su tesis La vida social de las fotografías familiares en contextos de violencia (Ciudad Real 1939-2016). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (Uned). P. 46. Ferrándiz pertenece a un grupo de antropólogos españoles que realizan tareas de búsqueda de fosas comunes y exhumación de los restos de víctimas del franquismo y la guerra civil española.

El documento expone claramente el mecanismo porfirista de contubernios entre los gobernadores de los estados implicados en el traslado de deportados y además muestra la práctica de fragmentación intencional de las familias como un dispositivo genocida y cómo se deshumaniza al pueblo yaqui mediante una transacción contractual.

Ésta es la transcripción del documento:

DOCUMENTO FOLIO: SECCIÓN 1ª. NÚMERO 8394.

Adjunto a Ud. una copia de la relación nominal de los individuos de la **tribu Yaqui** procedentes de Guadalajara que forman **el 2º. Grupo de familias** que se remitieron a Ud. conforme a su contrato relativo, así como una lista adicional de las personas de la misma tribu que remitió el Gobernador del Estado de México y que se incorporaron a aquel grupo.

Libertad y Constitución. México, Junio 18 de 1900.

(FIRMA [MANUEL] FERNÁNDEZ LEAL)

Al calce:

Al Señor Manuel de Arrigunaga y Gutiérrez. Mérida, Yucatán.

-Lista de las familias Yaquis, que de preferencia solicita el Sr. M. de Arrigunaga.

De las remitidas al Sr. OBREGÓN.

Número	Familia No. 1	Mayor +7	3 a 7	0 a 3
1	José María González	1		
	Familia No. 2			
2	Luis Casillas	1		
3	Jesús Yoquiui	1		
5	Dolores Casillas	1		
6	Francisco Casillas	1		

	Familia No. 3			
8	Lorenza Yoquiui	1		
9	Valentina Yoquiui	1		
10	María Yoquiui		1	
11	Reyes Guanamea		1	
	Familia No. 4			
12	Lucía Casillas	1		
13	Juan Bacaceari		1	
14	Francisca Casillas			1
	Familia No. 5			
20	Loreta Yoquiui	1		
21	Tiburcio Tá		1	
22	Juan Tá		1	
	Familia No. 8			
30	Dominga Ambiola	1		
31	María Antonia Ambiola	1		
33	Lorenzo Mamea	1		
	Familia 9			
34	Agustina Ambiola	1		
35	Antonio Camaleón (o Camaleva)		1	
36	Francisco Camaleón (o Camaleva)		1	
	Familia 18			
109	María Seamo	1		
110	Rafaela Seamo	1		
112	Juan María Ulvimea		1	
113	Ángela Seamo	1		
114	José Sancola	1		
118	Micaela Seamo	1		
119	Bernarda Seamo			1
121	Valentina Seamo	1		
	Familia 25			
167	Dolores Baicea	1		
168	Eligia Baicea	1		
169	Manuel Matus	1		
170	Felipa Baisea	1		
171	José Jesús Matus		1	
	Familia 26			
172	María Loreto Baicea	1		
173	María Baicea	1		
174	Benito Mabetemea	1		
175	Jesús Mabetemea		1	
177	Josefa Baicea	1		
	Familia 27			
187	Victoria Seamo	1		

189	María Asención Seamo	1		
190	Dominga Seamo			1
191	Manuela Seamo	1		
192	Lucía Seamo			1
193	Miguel León	1		
194	Anastasio León			1

LISTA DE LAS FAMILIAS YAQUIS QUE DE PREFERENCIA SOLICITA EL SR. M. DE ARRUGUINAGA.

DE LAS REMITIDAS AL C. DE QUERÉTARO.

Número	Familia 41	+ 7	3 a 7	0 a 3
305	Josefa Valenzuela	1		
306	Antonio Jusacamea	1		
307	Dominga Valenzuela	1		
	Familia 42			
308	María Ignacia Seamo	1		
309	María Josefa Seamo	1		
310	José María Guitimea		1	
311	Manuela Seamo	1		
312	María Victoria Seamo	1		
313	Severa Seamo	1		
314	Juana Seamo	1		
315	María Antonia Seamo		1	
316	Lucía Seamo	1		
317	Ignacia Seamo	1		
318	Luis Mausamea	1		
319	Loreta Seamo	1		
320	Teófila Seamo			1
321	María Simona Seamo	1		
322	José María Tajincay	1		
323	Trinidad Seamo		1	
324	María Seamo con un niño recién nacido	1		
325	Ignacio Tajincay			1
	Familia 43			
334	María Flores	1		
335	Juan Molina	1		
336	Rosario Flores			1
337	María Flores	1		
339	Josefa Flores	1		
340	María Flores			1

Familia 44				
343	Josefa Flores	1		
344	María Flores	1		
345	María Compesar Flores			1
346	Juana Flores	1		
347	Antonio Valenzuela	1		
348	Marcos Valenzuela			1
349	Cesáreo Valenzuela		1	

LISTA DE LAS FAMILIAS YAQUIS QUE DE PREFERENCIA SOLICITA EL SR. M. DE ARRIGUNAGA.

DE LAS REMITIDAS AL SR. GRAL. VILLADA.

Número	Familia 31	+ 7	3 a 7	0 a 3
213	Guadalupe Seamo	1		
214	Juan Coui	1		
215	Juan María Coui		1	
	Familia 32			
218	María Hermenegilda Ubamea	1		
220	Juan Ubimea		1	
221	María Antonia Tupamea	1		
222	J. Ramón Mendoza	1		
223	María Jesús Tupamea		1	
224	Esteban Mendoza			1
	Familia 33			
225	María Josefa Baisea	1		
226	Felipe Álvarez	1		
227	Candelaria Baicea		1	
	Familia 34			
236	María Seamo	1		
237	Hilario Jaime		1	
	Familia 35			
244	María Yoquiui	1		
245	Luisa Yoquiui	1		
246	Eulogia Yoquiui	1		
247	Juan María Magugimea	1		
	Familia 36			
250	Felipa Seamo	1		
251	Antonia Seamo	1		
252	Felipe Matomea	1		
254	J. Loreto Matomea		1	

	Familia 38	+ 7	3 a 7	0 a 3
272	Carmen Yoquiui	1		
273	María Yoquiui	1		
274	Ramón Pamea			1
276	Rosalía Yoquiui	1		
278	Manuel Ramírez	1		
277	María Guadalupe Yoquiui	1		
279	Gabriela Yoquiui			1
	Familia 39			
280	Bartola Yoquiui	1		
281	Juan Bauniqué	1		
282	Jesús Bauniqué		1	
387	José María Ramírez	1		
388	Anastasio Ramírez	1		
389	Victoria Sehua	1		
390	Juana Seamo			1
391	Victoria Seamo	1		
392	Ignacio Vaca		1	
393	María Jesús Seamo	1		
394	Juana Seamo	1		
395	Luis González		1	
406	Valentina Ocoyegui	1		
407	Felipa Ocoyegui	1		
408	Jesús Ocoyegui	1		
410	Matilde Ocoyegui	1		
411	Juan Urcojusione	1		
412	Paz Ocogeui		1	
413	Juana Ocogeui			1
415	Juana Ocogeui	1		
416	Ignacia Juicamea	1		
417	Felipa Ocogeui	1		
418	Manuela Ocogeui	1		
419	Josefa Ocogeui		1	
420	Juliana Ocogeui	1		
421	Pascuala Guanamea	1		
423	José Mebimea	1		
424	Luciano Mebimea	1		
426	María Guanamea	1		
427	Luisa Guanamea	1		
428	Juana Guanamea	1		
429	Simona Guanamea	1		
430	Úrsula Guanamea		1	
432	María Guanamea	1		
433	Antonio Matus		1	
434	Lino Matus		1	

435	Matilde Guanamea	1		
436	Ángela Guanamea			1
437	Juana Sehua	1		
438	Manuel Obamea	1		
439	Ignacia Obamea			1
440	Guadalupe Sehua	1		
441	Mateana Sehua	1		
442	Joaquina Sehua		1	
445	Guadalupe Yoquiuis	1		
446	María Luz Seamo	1		
448	Victoria Seamo	1		
449	Juan María Cupis	1		
450	Alvina Seamo	1		
453	María Felipa Seamo	1		
454	María Reyes Seamo		1	
456	Urbano Sehua	1		
457	María Micaela Sehua	1		
466	Petra Sanchy	1		
467	María Loreto Sanchy	1		
468	Jesús Loreto Romero	1		
469	José María Romero		1	
470	Julián Romero			1
472	Josefa Sanchy	1		
473	Miguel Seapicio	1		
474	Juan María Seapicio	1		
475	Benito Seapicio		1	
476	María Candelaria Sanchy		1	
480	Juliana Sanchy	1		
481	Ramona Sanchy	1		
482	Candelaria Sanchy	1		
484	Ignacia Sanchy	1		
485	Juana Sanchy	1		
486	María Jesús Sanchy	1		
487	María Luz Sanchy	1		
488	Luis García		1	
489	Lucio García		1	
490	María Sanchy	1		
492	Ángela Sanchy	1		
493	Josefa Sanchy	1		
494	Dolores Sanchy	1		
495	José Dolores Bajewa			1
496	María Sanchy	1		
498	María Cruz Yoquiui	1		
499	Francisca Yoquiui	1		
500	José Rosalío Mapoamea			1

501	Francisco Mapoamea	1		
502	María Jesús Yoquiuis	1		
503	José Dolores Mapoamea	1		
504	María Remedio Yoquiuis	1		
505	José Mapoamea	1		
506	Ignacio Mapoamea		1	
507	José María Mapoamea		1	
508	Locadia Yoquiuis	1		
509	Juan José Pafahuansi	1		
510	María Ignacia Yoquiuis		1	
511	Ramona Yoquiuis			1
539	Juana Sehua	1		
540	Andrea Sehua	1		
541	María Isabel Sehua	1		
542	Cruz Sehua		1	
543	Antonia Sehua	1		
544	Juana Sehua	1		
545	Luis Matus		1	
546	José Loreto Matus			1
548	María Ramona Sehua	1		
549	María Sehua	1		
550	Juan Álvarez			1
564	María Yoquiuis	1		
565	Pedro Machis		1	

PARIENTES QUE PERTENECEN A LAS FAMILIAS DESTINADAS AL GRAL. VILLADA.

Número		+ 7 años	3 a 7	0 a 3
206	María Guadalupe Piñas	1		
207	María Guadalupe Piñas		1	
208	Antonio Matus			1
233	María Jesús Golisa	1		
234	Juana Golisa		1	
235	Antonio Molina			1
238	Josefa Yoquiuis	1		
239	María Luz Yoquiuis	1		
240	José Patricio Yoquiuis			
241	María Matilde Yoquiuis		1	
242	Francisco Yoquiuis			1
257	Fabiola Seamo	1		
258	Juana Seamo	1		
259	Josefa Seamo	1		
260	José Guadalupe Bajeba	1		
261	María Seamo		1	

262	Juana Seamo			1
264	María Juana Seamo			1
266	Juan Zuichemea	1		
267	Mariano Zuichemea		1	
268	Juana Seamo	1		
283	Estefana Sehua	1		
284	María Antonia Sehua	1		
285	José Guadalupe García	1		

LISTA DE LAS FAMILIAS YAQUIS QUE DE PREFERENCIA SOLICITA EL SR. M. DE ARRIGUNAGA.

-DE LAS QUE PERMANECEN EN GUADALAJARA.

-PARIENTES QUE PERTENECEN A LAS FAMILIAS DESTINADAS AL SR. OBREGÓN.

Número	Nombres	+ 7	3 a 7	3 a 0
25	Juan Matus		1	
32	Julián Ubamea		1	
45	Francisco Seamo	1		
111	Ignacio Ulloimea			1
120	Juan María Unichimea			1
142	Guillermo Méndez	1		
180	Luz Yoquiui	1		
181	Agustina Yoquiui	1		
182	Juan Subao	1		
183	Josefa Yoquiui		1	
184	María Santos Yoquiui	1		
185	Diego Siguamea	1		
186	Gabriel Siguamea			1

Descifrando las claves de la remesa

En el listado anterior, se identifican varios partícipes y elementos que explican cómo se desarrollaba el mecanismo de transportación y distribución de los deportados yaquis, el cual se inició a partir del 24 de marzo de 1900, con las mujeres y niños capturados tras la batalla de Mazocoba. Como ya se mencionó, el documento nombra a un segundo grupo de yaquis que suman 250 y un recién nacido, conformado por 127 mujeres *yoemem*, es decir más de la

mitad del total y que evidencia la orden de expulsión prioritaria para las mujeres, además la lista nombra a 42 hombres mayores de 7 años y 82 niños en edades de cero a 7 años.

El factor de registrar las edades de los deportados en tres apartados de mayores de 7 años, de 3 a 7 años y de 0 a 3 años, responde a un criterio de clasificación aplicado para la contratación de peones en las haciendas, en el que a partir de los 7 años ya era considerado competente para trabajar como “operario”, de acuerdo a la nominación ofrecida en el contrato original. En el caso de este listado, 169 yaquis pertenecían a esta categoría.

En las haciendas de varios estados se solían aceptar trabajadores cuya edad era “desde los siete hasta los 99 años”⁹¹, de acuerdo a Hilda Lagunas (2011), aunque señala que la mayoría de los peones tenía entre 16 y 60 años. Tampoco era inusual que a los peones acasillados originarios de otros lugares, el hacendado los obligara a escoger pareja y contraer matrimonio para que sus hijos fueran sirvientes en la finca. Algo similar describe doña Felicitas Chan:

A los amos les gusta que sean puros varones los hijos de sus esclavos, para que vayan a traer a las señoritas de los pueblos a las haciendas y puedan tener hijos para que sea mucha la gente de la hacienda que está a disposición de ellos, tal como si fueran sus animales.⁹²

Además, en referencia a los menores, el contrato original menciona en el artículo 7 que

El señor Arrigunaga se compromete a presentar previamente a la Secretaría de fomento para su aprobación una noticia circunstanciada de las labores a que se proponga destinar a las mujeres y niños, respectivamente, y de la faena que deberán desempeñar diariamente, así como el tipo de remuneración de cada clase de trabajo.

Otro aspecto del registro documental es la asignación de un número a cada uno de los deportados yaquis nombrados, tanto a los “grupos de familias”, como en forma individual,

⁹¹ Lagunas Ruiz, Hilda (2011) Vida cotidiana y laboral en las haciendas de Zinacantepec, siglos XIX y XX. *La Colmena*. Núm. 70, p. 83-95. Universidad Autónoma del Estado de México.

⁹² Testimonio citado por Piedad Peniche (1987) en “Mujeres, matrimonios y esclavitud en la hacienda henequenera durante el porfiriato”. *Historias*. Revista de la dirección de estudios históricos, INAH. Núm. 18. P. 125-138.

aunque el orden secuencial de la numeración no sigue una continuidad determinada. Podemos inferir que tal distribución se decidió con base en una política intencional de disgregación de las familias en distintos grupos, haciendas o estados, como parte de la práctica genocida.

La mayoría de nombres en la lista se identifican con apellidos yaquis, pero otros pudieran ser de origen pápago, pima o mayo, ya que miembros de esas tribus también fueron deportados en confusión con los yaquis por sus características físicas como indígenas.

Al igual que las imágenes de los desterrados, los nombres de los deportados yaquis también cumplen con el compromiso de conservar la memoria de ellos, como señala Nelly Richard (2007), porque frente a la ausencia material de un cuerpo, mantener el recuerdo de su identidad y nombrarlos evita su desaparición por segunda vez mediante el olvido. Saber que Teófila Seamo, Juan Matus o Agustina Yoquihui fueron desarraigados violentamente el 18 de junio de 1900 y dispersos en varios estados del centro y sur del país, abre un espacio a nuevos sentidos en la resignificación humana del acto genocida del Estado y suprime la opacidad del silencio sobre las huellas de la presencia de los sujetos deportados.

La dimensión de la campaña genocida perpetrada contra los yaquis, entendida como una práctica social que “intenta quebrar ciertas y determinadas formas de relación social” que podrían caracterizarse como autónomas, solidarias y críticas (Feierstein y Levy, 2000), se muestra de lleno a través de identificar a las personas expulsadas por sus nombres y testificar con ello su pertenencia a una familia y una tribu. La revelación nominal recupera en cierta manera la identidad social de las víctimas y su reapropiación como sujetos sociales. De ahí la importancia de los nombres en memoriales y muros conmemorativos que evocan vidas o luchas y adicionalmente denuncian el crimen consumado y conservan la memoria.

El listado también ofrece claves sobre el despliegue de los ejecutores porfirianos de la deportación yaqui y expone la organización operativa en la que se identificaron gobernantes

estatales, representantes militares y los hacendados contratistas.

La red oficial de complicidades

Desde que Porfirio Díaz asumió el poder, desarrolló una estrategia de política integral en aras de la “paz porfiriana”, por lo que destituyó a caudillos y caciques para designar a su propia gente (Katz y Lomnitz, 2011). Tras su reelección en 1884, su dictadura se hizo “más dura”, ya que Díaz no permitió elecciones, se perdieron autonomías de gobierno y ordenó nombramientos de gobernadores y presidente municipales, quienes a su vez nombraron a las autoridades judiciales, funcionarios y jefes políticos. Fue una maniobra de concentración del poder, según Molina Enríquez (2016), en la que él orquestaba todo movimiento social y político apoyado por los secretarios de Estado y los gobernadores que en sus estados replicaban la misma medida concentradora ocupando sus cargos durante largos períodos.

La disposición porfiriana fue la dominación efectiva de todos los elementos partidistas, de raza y participación (Molina Enríquez, 2016) y el procedimiento utilizado fue la amistad personal, la *amificación*, mediante la cual tenía plena disposición de sus amigos a cambio de otorgarles cargos y peticiones materiales, en tanto ellos debían responder a la voluntad del dictador debido a la amistad que actuó como “un poderosísimo lazo de cohesión” (p. 114).

Precisamente, la concentración de poder porfiriano contribuyó a la movilización de la red de contubernios con los gobernadores de cada estado, quienes operaban el traslado de los yaquis deportados. Díaz lo precisó en un informe⁹³ en abril de 1900 donde describe que los prisioneros capturados en Mazocoba se habían distribuido en varios destinos del país:

En la campaña en Sonora, emprendida contra los indios sublevados, ha habido varios encuentros en los cuales han sido derrotados los rebeldes, habiéndoseles hecho más de mil prisioneros entre hombres, mujeres y niños. Todos ellos han sido remitidos a diversas partes de la república, a fin de que

⁹³ Publicado en el periódico oficial del gobierno del estado de Campeche (POGEC) el 19 de abril de 1900, p. 6. Es mencionado en Padilla, 2019, p. 172.

bajo la vigilancia del gobierno federal y cuidado de las autoridades se adapten a los usos y costumbres de la vida civilizada.

Varios de esos operadores de la ruta de traslado y distribución aparecen en la lista de deportados yaquis, en la que se muestran los vínculos de las élites del poder político y económico en los tratos concertados entre los gobernantes porfiristas y los hacendados.

En el documento, aparecen los firmantes Manuel Fernández Leal en representación de Porfirio Díaz y Manuel de Arrigunaga y Gutiérrez, el apoderado legal de las haciendas henequeneras de la familia Peón. El delegado porfirista, Fernández Leal, era una pieza clave en la Secretaría de fomento, colonización e industria de México desde 1881, en la que fungió como oficial mayor y de 1891 hasta 1901 como titular de la misma. A través de este secretario se concretaron muchos de los contratos espurios que trataron de dar legalidad a la deportación de “prisioneros de guerra”, en este caso de los yaquis rebeldes para el gobierno porfiriano.

En cuanto al otro firmante, Manuel de Arrigunaga y Gutiérrez de Estrada, un ingeniero oriundo de Campeche y representante legal de las haciendas henequeneras de la familia Peón, específicamente de su suegra María de Jesús Peón, a nombre de quien firmó el primer contrato de deportados yaquis destinado a las haciendas San Mateo, San Simón y Tankuché⁹⁴.

En la lista se señala “al Sr. Obregón”, a quien se le remitirían familias yaquis. Se trata de Joaquín Obregón González, gobernador de Guanajuato desde 1893 hasta 1911, es decir fue uno de los enlaces hacia los que se destinaron a 11 familias que sumaron 46 *yoemem*.

Obregón duró 18 años a cargo de la gubernatura guanajuatense, como solían permanecer la mayoría de los mandatarios designados por Porfirio Díaz.

⁹⁴ Dicho contrato original al que se hizo referencia anteriormente se firmó el 24 de marzo de 1900, con un clausulado de las condiciones de trabajo “a familias pertenecientes a los indios rebeldes del río Yaqui que han sido prisioneros” y especifica que los operarios se llevarán a tres haciendas de la familia Peón en Yucatán y Campeche, se les proporcionará vivienda, sueldo en plata, elaborarán artefactos de henequén y se les abrirá una cuenta particular de gastos. El documento original consta en el archivo del Fondo Reservado “Rodolfo Ruz Menéndez” de la CEPHCIS-UNAM en Mérida, Yucatán.

Otro caso similar que menciona el documento es el de las familias yaquis enviadas “al C. de Querétaro”, refiriéndose al gobernador Francisco González de Cosío, quien encabezó el mando estatal queretano desde 1887 hasta 1911. Fue gobernador durante 24 años y era popularmente conocido como el “Porfirio Queretano”⁹⁵. A él se le remitieron 4 familias conformadas por 34 yaquis. A González de Cosío se le atribuye haber sido el creador del ‘Cuerpo de rurales’, una especie de policía secreta establecida por Porfirio Díaz para mantener el control político durante su dictadura.

El último citado en el listado como “Sr. Gral. Villada” es a quien se le remitió el mayor número de los deportados yaquis, un total de 158. El General José Vicente Villada Perea fue gobernador del Estado de México durante 15 años desde 1889 hasta 1904, cuando murió. Se trató de un militar que participó en la lucha contra los franceses, fue dos veces diputado y dirigente del partido liberal.

Además se anota en la lista que permanecerán en Guadalajara 13 deportados yaquis parientes de las familias enviadas al Gral. Obregón. En la fecha en que se realizó este segundo embarque de deportados yaquis y varios de ellos permanecieron en Guadalajara, el gobernador de Jalisco era el General de brigada Luis C. Curiel Riestra, quien administró el estado en 26 ocasiones desde 1887 hasta 1903 y después fue impuesto por Porfirio Díaz a la gubernatura de Yucatán. Curiel fue uno de los amigos más cercanos al dictador porque hicieron juntos la carrera militar.

Por la forma dispersa en que están distribuidas las familias y las personas en el listado, se considera una intencionalidad subyacente de fragmentar los lazos parentales en el grupo, sobre todo por el número de deportados que se designan como familiares de otro grupo

⁹⁵ Gómez Labardini, Isabel (1986) Breve historia de Querétaro. INEA-Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ).

destinado a otro estado. Asimismo, en el documento puede vislumbrarse que las disposiciones ordenadas desde el gobierno federal y el estatal parecen estar subordinadas a las necesidades de los hacendados, antes que a la de los desterrados.

Aunque en el caso de esta relación de deportados yaquis se eligieron los gobernantes de las entidades del Estado de México, Guanajuato y Querétaro para facilitar la transportación del grupo indígena, el destino final serían las haciendas de la familia Peón en Campeche y Yucatán, dado que es Arrigunaga quien avala la operación.

*Relación de las familias Yaquis, que
 se transportaron de Oaxaca al Estado de
 Chihuahua.*
De sus reducciones al de Chihuahua

	Cuentas	
	1	2
1. Familia n.º 1 Juan Antonio Gargallo	/	/
2. Familia n.º 2 Luis Cuatrecasas	/	/
3. Familia n.º 3 Juan Cuatrecasas	/	/
4. Familia n.º 4 Pedro Cuatrecasas	/	/
5. Familia n.º 5 Juan Cuatrecasas	/	/
6. Familia n.º 6 Juan Cuatrecasas	/	/
7. Familia n.º 7 Luis Cuatrecasas	/	/
8. Familia n.º 8 Juan Cuatrecasas	/	/
9. Familia n.º 9 Juan Cuatrecasas	/	/
10. Familia n.º 10 Juan Cuatrecasas	/	/
11. Familia n.º 11 Juan Cuatrecasas	/	/
12. Familia n.º 12 Juan Cuatrecasas	/	/
13. Familia n.º 13 Juan Cuatrecasas	/	/
14. Familia n.º 14 Juan Cuatrecasas	/	/
15. Familia n.º 15 Juan Cuatrecasas	/	/
16. Familia n.º 16 Juan Cuatrecasas	/	/
17. Familia n.º 17 Juan Cuatrecasas	/	/
18. Familia n.º 18 Juan Cuatrecasas	/	/
19. Familia n.º 19 Juan Cuatrecasas	/	/
20. Familia n.º 20 Juan Cuatrecasas	/	/
21. Familia n.º 21 Juan Cuatrecasas	/	/
	9	1

Figura 5.1. Listado de deportados yaquis.
 Fuente: Fondo Reservado Rodolfo Ruz Menéndez.

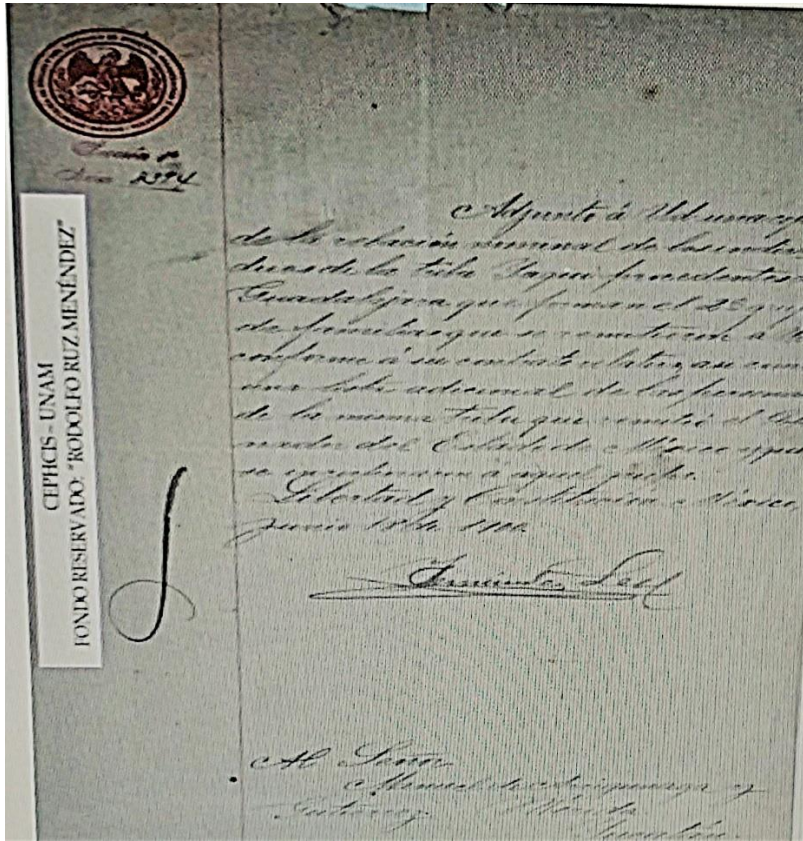


Figura 5.2.
Documento del listado
de nombres de 250
deportados yaquis

-18 de Junio, 1900-

La imagen superior muestra el anexo enviado por el Secretario de Fomento, Colonización e Industria de México, Manuel Fernández Leal, en representación del presidente Porfirio Díaz.

Señala que se trata del segundo grupo de familias yaquis que se envían al apoderado legal de la familia Peón, Manuel Arrigunaga y Gutiérrez.

El sello del gobierno federal en la parte izquierda, le otorga legitimidad oficial.

La imagen inferior constituye una de las páginas del listado de los desterrados yaquis.

	Cantón		
	1	2	3
467 del punto	51	18	11
468	1		
469	1		
470			1
471	1		
472	1		
473	1		
474	1		
475	1		
476	1		
477	1		
478	1		
479	1		
480	1		
481	1		
482	1		
483	1		
484	1		
485	1		
486	1		
487	1		
488	1		
489	1		
490	1		
491	1		
492	1		
493	1		
494	1		
495	1		
496	1		
497	1		
498	1		
499	1		
500	67	17	15

En el esquema de contubernios entre gobernadores porfiristas para activar el traslado de deportados yaquis, puede incluirse al gobernador de Veracruz, Teodoro A. Dehesa Méndez, quien cumplió cinco mandatos desde 1892 hasta 1911, es decir durante 19 años. Muy cercano a Díaz, en algún momento fue postulado para la vicepresidencia, pero el Maderismo truncó el plan. Durante los años más intensos de la deportación yaqui, el puerto de Veracruz fue un importante punto de embarque hacia Puerto Progreso rumbo a Yucatán.

En la red de complicidad oficial, se cuenta al gobernador de Campeche de 1898 a 1902, Carlos Gutiérrez MacGregor. En Yucatán, el gobernador Francisco Cantón Rosado, quien ocupó el cargo en 1898 hasta 1902. Cantón colaboró en el fin de la *guerra de castas* en 1901.

Entre los gobernantes porfirianos que contribuyeron al flujo de deportados yaquis hacia la península yucateca, destaca Olegario Molina Solís, no sólo por su rol como mandatario estatal de Yucatán de 1902 a 1907, sino como secretario de fomento, colonización e industria de México y, sobre todo, como propietario de 17 haciendas henequeneras donde laboraban entre 2,000 y 5,000 peones. Sus posesiones de tierra fluctuaban entre 500,000 y un millón de hectáreas que se extendían hasta el estado de Quintana Roo (Quezada, 2010).

Molina perteneció a la llamada *casta divina* que agrupaba a 20 o 30 familias de la oligarquía yucateca que concentraban la propiedad de la tierra, producían el 50% del henequén y controlaban cerca de 90% de su comercio, además de la política regional. Entre 1880 y 1915 había 1,000 haciendas henequeneras en el estado que propiciaron la época dorada del oro verde, el *Ki*. (Quezada, 2010, p. 166)

Esto muestra cómo la política porfiriana de mantener a sus funcionarios por largos períodos fue más clara y útil en las gubernaturas. Aparte de los ya mencionados, en este arreglo del poder en los estados también se integran los gobernadores de “larga duración” como Francisco Cañedo en Sinaloa; el General Mucio Martínez en Puebla, el coronel

Próspero Cahuantzi en Tlaxcala; Carlos Diez Gutiérrez en San Luis Potosí, el coronel Francisco Santa Cruz en Colima, Aristeo Mercado en Michoacán.⁹⁶

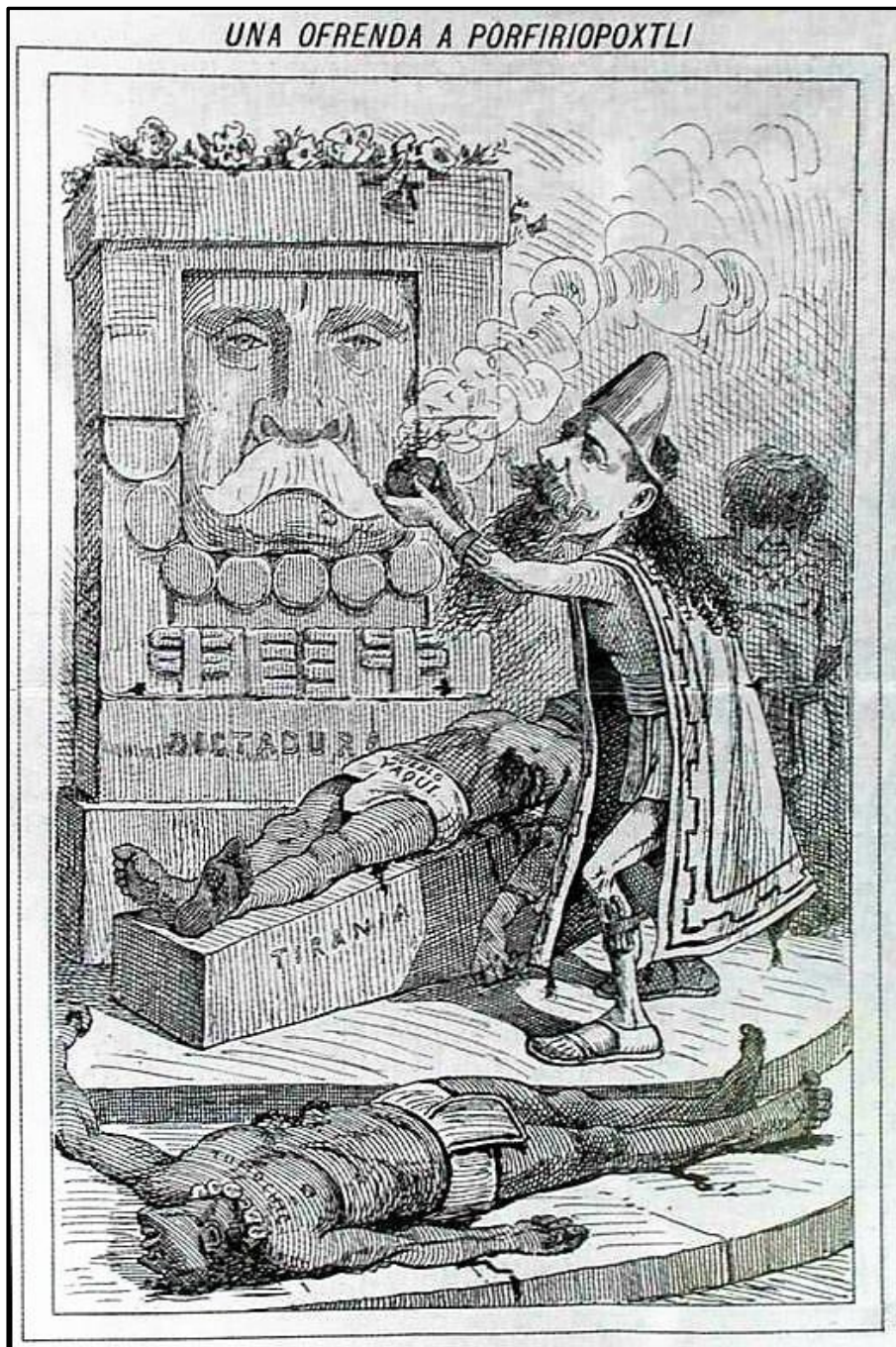


Figura 5.3.

Cartón publicado en "El Hijo del Ahuizote", el 29 de abril de 1900. (P. 264-265).

"Ofrenda a Porfiriopoxltli".

Hace alusión al exterminio de la dictadura porfirista contra el pueblo yaqui. El sacerdote con vestimenta indígena es el Secretario de Guerra, Bernardo Reyes, ofreciendo el corazón del pueblo yaqui a la "deidad" con el rostro del dictador Porfirio Díaz en la piedra.

⁹⁶ En García Martínez, B. (1998). *Historia General de México*. Volumen 2. El Colegio de México. P. 962.

Tercera parte. Las memorias

*Un acontecimiento vivido está consumado,
o por lo menos cerrado únicamente en la
esfera de la experiencia vivida, mientras que un
acontecimiento recordado no tiene límites,
puesto que éste es la clave de todo lo que
sucedió antes y después del mismo.*
-Walter Benjamin.

La transmisión generacional de la memoria permitió recopilar una serie de testimonios que surgen del ámbito privado de la familia, a través de los relatos recogidos de las mujeres yaquis. Sus historias se organizaron en seis categorizaciones que concentran las temáticas predominantes: la invocación de la significación de la vida y la muerte, a través de las emociones remanentes de dolor y odio al *yori* que se reapropian en el presente, así como los recuerdos de las persecuciones, el destierro y la esclavización que se derivó en muchos duelos reprimidos e inconclusos.

Otra categoría se refiere a la huella de la guerra en los cuerpos de las mujeres yaquis que fueron violadas y que no solo hablan del impacto traumático personal en la vida de sus ancestras, sino en la incidencia que tuvo en las características identitarias y raciales de las generaciones subsiguientes como un triste legado de violencia.

Luego siguen las memorias de la deportación forzada a la leva que trastornó las estructuras sociales e individuales en la tribu e introdujo nuevas funciones en su *habitus* que modificaron la reubicación en sus pueblos. También, relatan sus memorias de las ausencias de los que nunca volvieron a Sonora y los que se quedaron tuvieron que vivir con la nostalgia de imaginarse sus vidas en tierras lejanas. Se suman en otro apartado, los relatos de la diáspora, quienes se fueron a la sierra, a Estados Unidos o buscaron la conexión con los espíritus de sus antepasados, siempre presentes en la historia genocida de los yaquis. Y

finalmente, las historias de los regresos al territorio yaqui con los claroscuros de los largos trayectos cruzando el país a pie o en tren hasta llegar a su *Toosa*.

Las memorias siguientes pertenecen a las mujeres yaquis cuyos relatos se presentan a continuación y sus perfiles se describen en el siguiente cuadro, a fin de ubicar el pueblo donde viven, su edad, estado civil, la ocupación, sus estudios y la lengua que hablan.

- Perfil de las mujeres yaquis entrevistadas -

Entrevistada	Pueblo	Edad	Estado Civil	Ocupación	Estudios	Lengua
Lucía R.	Vícam Estación	68	Viuda	Cantora	Desconocido	Yaqui y español
Vicenta L.	Vícam Pueblo	71	Viuda	Abarrotes	Desconocido	Yaqui y español
Anaclea J.	Pótam Viejo	74	Viuda	Casa	No sabe Leer ni escribir	Yaqui y español (poco)
Eulogia U.	Tórim	49	Soltera	Artesana	Secundaria	Yaqui y español
Juana R.	Vícam	82	Viuda	Casa	No fue a la escuela	Solo Yaqui
Dolores Z.	Tetabiate	68	Casada	Casa	Desconocido	Yaqui y español
MaríaVictoria L.	Pótam	68	Casada	Casa	Desconocido	Yaqui y español
Camelia B.	Vícam Pueblo	46	Casada	Cantora Mayor	Desconocido	Yaqui y español
Socorro S.	Vícam Pueblo		Casada	Abarrotes	Primaria	Yaqui y español
Amalia M.	Pótam	76	Viuda	Casa	Desconocido	Yaqui y español
Rosalba M.	Pótam	68	Casada	Maestra Jubilada	Título de Normal	Yaqui y español
Rafaela R.	Pótam	81	Viuda	Casa	Primaria	Yaqui y muy poco español
Esperanza M.	Hermosillo	69	Casada	Promotora Cultural	Secundaria	Español

Capítulo 6. Memorias heridas. Vida y muerte en el destierro.

*Podremos dar testimonio.
De los todos nosotros;
los Anónimos.
Los de la Voz y el eco.
Podrás tú relatar lo que ha sentido
tanto silencio de un pueblo solo
sintiendo el brusco palpar de un río...
Entonces sí, por la virtud del verbo intercambiado
-comprendido-
ya no seremos testafierros del pasado
brillaremos al sol del aire nuevo
-cantaremos-
y les diremos a los hijos nuestros
que incluso entre las ruinas
crecen verdes,
y florecen
siempre.
-Viviana Ayilef, poeta mapuche.*

Entre el dolor y el odio. Deportadas a Yucatán.

Debajo de la ramada del patio de su casa en Tórim, situada a unos pasos del río Yaqui, Eulogia “Logi” narra lo que le contó su tía Agustina Bejípone Nacosuari que fue deportada a Yucatán cuando era niña junto a su hermana menor Guadalupe (quien años después se convirtió en la abuela de Eulogia) y la madre de ambas, su bisabuela Leocadia Nacosuari.

No me acuerdo la fecha, pero fue en el tiempo de la deportación, mi abuela (Guadalupe) tenía como unos 7 años y mi tía (Agustina) tenía 10 años cuando se las llevaron. Por eso ella todo el tiempo recordaba más bien todo, estaba más lúcida mi tía Agustina, ella todo el tiempo decía que desde que ellos fueron deportados aquí y se andaban escondiendo en el monte...cuando ellas estaban haciendo el quehacer de la casa, de repente les dijeron que tenían que alistarse para huir al monte o a ver a donde para refugiarse en alguna parte para que los soldados no los agarraran, para que los soldados no las encontraran. Entonces ellas agarraron su mochila, como quien dice, lo necesario para salir de aquí, nada más lo necesario y muchas cosas pues las dejaron aquí.

Los yaquis sabían del despojo de animales y objetos que hacían los soldados cuando llegaban a un pueblo *yoeme*, por ello muchas familias lo preveían y enterraban sus bienes.

(Dejaban) muchas pertenencias, sus animalitos más que nada y lo que tenían, lo que tenían de equipo aquí para trabajar, eso lo que eran máquinas, mesas, sus utensilios de cocina, todo eso lo que era valioso para ellos, ellos lo escondieron. Hasta hace poquito ella decía, pues, dónde estaba enterrado y hasta ahora decía: aquí los enterramos, tienen que desenterrarlo para que sean de ustedes, en esta parte, en esta parte, enterramos todo lo nuestro, es de nosotros, es de aquí de la casa. Desentiérrenlo, búsqenlo en esta parte...hasta cree que todavía va a estar. Sí, sí va a estar, porque eso no se echa a perder, nosotros los teníamos bien envuelto en lonas, en lonas de como tipo cuero, decía, como de vaqueta. A mi mamá le dijo: tú que tienes muchos hijos, muchas niñas, de ahí te puedes sustentar para que todos ustedes tengan un bienestar mejor aquí en la casa. Eso cuesta, lo puedes vender si no te sirve...y sí, mi mamá escarbó y sacó una máquina de coser, de esas de Singer, de esas antiguas, antiguas, que estaba envuelta en una sábana y en como una lona. Y así le decía a mi mamá: en tal parte está...y mi mamá le hizo caso, sacó la máquina de coser envuelta en cuero y en una sábana, la sábana estaba primero y luego el cuero y así. Como un medio metro más abajo, le dijo, están unas cucharas de plata, cuchillos, utensilios de cocina, son de plata, le decía, los puedes sacar y los puedes vender. Ay ya saqué la máquina, dijo mi mamá, que tal si saco lo de plata y ya nomás puro pleito y aquí somos mucha familia y los batos también los van a querer. Y no quiso sacarlos y hasta la fecha no los sacó. Y más allá, más abajo, está una jarrita de dinero, le dijo, son monedas antiguas, oro y plata, le dijo, y mi mamá hasta la fecha no los ha sacado. Y yo le digo a mi mamá: vamos a sacarlo, vamos a sacarlo, le digo, vamos a buscarlo y luego ella dice: qué va a decir la gente, luego un escarbadero que vamos a tener aquí en la casa y por vergüenza o por el qué dirán mi mamá no lo quiere sacar o por evitar problema. Están aquí en esta casa, en este terreno, con el cuento de que vamos a hacer un privado, le digo, algo pues. Ya ustedes lo sacan después, pero mientras yo esté viva no lo van a sacar, dice. Pues ya después lo sacaremos, le digo, pues a ver si están, porque dicen que la persona interesada que busca dinero no lo encuentra, dicen que tiene que ser por suerte propia y dice que apenas así y tenemos tan mala suerte que yo creo que no lo vamos a sacar...Ay no seas negativa mamá, le digo, si mi tía te dijo, a lo mejor ahí está, hay que buscarlo muy cuidadosamente porque dicen que con el tiempo se baja, se va moviendo. Por aquí está, pero lo buscaremos ya después y como no le ponemos importancia, aquí está, pero no sabemos exactamente dónde. Ya escarbamos en esa esquina (apunta), pero ahí ya ha estado el baño, el lavadero, hemos escarbado, pero creo que tenemos que escarbar así lineal y emparejar todo así para que salga...

El testimonio anterior describe cómo las familias yaquis hacían preparativos para una posible incursión del ejército a sus pueblos o casas para capturarlos y deportarlos. La vigilia

se mantenía permanente. En Tórim se asentaba el cuartel militar de la región del río Yaqui y de ahí salían las tropas militares a apresar *yoemem* para embarcarlos hacia el sur.



Figura 6.1. Agustina Bejípone Nacosuari.
(Foto proporcionada por Eulogia Urías Leyva)

Sobre la forma en que las aprehendieron y trasladaron forzosamente a Yucatán, describe:

Estuvieron yo creo escondiéndose como casi una semana, escondiéndose en el monte y ahí en el cerro Depacahui (Sic). Ahí dice que andaban escondiéndose cuando les dijeron que ya se habían ido los soldados, pero que andaban un poquito lejos, retirados de este pueblo y ellos quisieron venir para acá y los agarraron aquí donde está el cuartel, en el río, sí y dice que más antes había más monte y el río estaba más retirado y el cerro tenía más piedras que ahora y ahora pues se dejó venir la presa y el agua y el cambio de la ruta del río Yaqui, tapó muchas piedras, pero antes el cerro estaba más grande, había más piedras en el cerro de Tórim, se deslavó porque antes había muchas piedras y entonces ellos se escondían debajo de las piedras, ahí donde estaba el cuartel antes. Ahí fue donde los apresaron y uno de mis tíos, Daniel Bejípone, era chiquito, tenía 5 años, a él lo traían en brazos cuando se cansaba y a ratitos caminando, batallando con el niño, lo escondieron ahí debajo de una piedra, a mi tío no lo agarraron, no se lo llevaron porque estaba escondido debajo de una piedra. Después llegaron otros parientes y se hicieron cargo de mi tío, entonces él no fue deportado, él se quedó aquí con unos tíos y andaban escondiéndose en la sierra por allá, entonces las únicas que fueron deportadas fueron mi abuela y mi madre y tía. Ya después de ahí, ellas se fueron. Las trasladaron a Lencho porque ahí estaba la estación del tren y ahí las subieron a unos vagones, de ahí se las llevaron a Guaymas y de Guaymas las embarcaron hacia Veracruz...

La narrativa de Eulogia cambia a la historia del traslado de las tres mujeres capturadas y cómo ellas vivieron las escenas de las muertes durante la travesía en la embarcación.

Y ahí padecieron muchas cosas, vieron cosas tan feas, platicaban, como que moría gente, que convivían con los muertos a un lado, tirados, enfermos de epidemia, ellas nunca se contagiaron, ellas ayudaban a las personas, atendían a los enfermos, dicen que los atendían, los ayudaban a bien morir, porque ya no tenían remedio, hacían todo lo posible por darles comida y a los que no tenían remedio, los iban tirando, los envolvían en lonas, en sábanas y los tiraban al mar. Todo eso vimos, dicen, todo eso padecimos, bien triste. Luego en mareas altas anduvimos y ahí los tiraban, pobre gente, por eso ahora todo el tiempo pedían por ellos, rezaban mucho por ellos, por toda la gente que vieron morir y nos decían quienes se habían muerto de la familia, decían, mis tíos, mis hermanos, nuestros primos, parientes, vecinos y tristemente los vimos morir y nomás los dejamos ahí en el mar, por eso nosotros decimos que no le deseamos eso a nadie, porque para nosotros eso fue muy doloroso. Ahora ustedes están en la gloria, están en la gloria porque no han vivido eso y por medio de nosotros ustedes saben lo que nos pasó, pero qué espantoso fue vivirlo, porque nosotros convivimos con soldados, fuimos abusadas, ultrajadas, dice.

Logi cuenta lo que Agustina le recomendó sobre los *yoris* y su odio hacia ellos por los abusos que cometieron con la tribu y las mujeres durante la deportación. Lo narra así:



Figura 6.2. Guadalupe Bejipone Nacosuari. (Foto proporcionada por Eulogia Urías Leyva)

Abusaron a todas, a todas y todos...y todas llegamos. Después cuando llegamos, nos veían como personas malas, de bajo mundo, como si dijeran ellos que nosotros lo hacíamos por gusto, a nosotros nos obligaban, dice, nosotros no nos prostituíamos, ellos mismos abusaban, abusaron de nosotros y nosotros se lo contamos a ustedes para que un día de estos nunca, nunca lleguen a casarse con *yoris*, porque los *yoris* no quieren a las personas y no quieren a los yaquis, los *yoris* son muy malas personas, son de lo peor. Mi tía Agustina les tenía mucho coraje a los *yoris* y decía cosa y media de ellos y nosotros, y bien malhablada decía sus cosas: desgraciados *yoris*, animales,

bestias, bueno...gentes cabronas, decía, si los viera otra vez, con gusto los mataría, decían. Mi abuela (Leocadia) y mi tía tenían armas...sí, mi nana tenía una pistolita chiquita y todo el tiempo la cargaba, nosotros le preguntábamos: amá ¿por qué tú traes una pistola? Nomás para defenderme, porque algún día puede llegar un *yori* o alguien...Pero tú también te llevas mucho con los *yoris*, porque mi abuelo era ganadero, tenía ganado y le llegaban muchas personas que le llegaban a comprar ganado y él platicando, o los lecheros que venían y compraban leche y mi abuela platicaba mucho, era muy amigable; pero es que hay que saber escoger también, hay que tenerles confianza, pero no tanto tampoco, hay que soltarles la rienda un poco para saber cómo son y tratarlos un poco, pues sí estos muchachos vienen para acá y son buenas personas, porque conviven, decía. Pero cómo vamos a saber nosotros que los *yoris* son buenos, le decíamos. Un día lo sabrán, todavía están muy chiquitos para comprender muchas cosas, decía...ahorita nosotros estamos en otras épocas, así como dice mi hermana Agustina, esa sí no les perdona nada y luego le decía: Ay tú Lupe, como eres de lambiscona, como eres de chaquetera, lambiscona, no tienes vergüenza, no tienes dignidad. ¿Por qué? Sí tengo dignidad, sí tengo vergüenza, le decía. Porque ahí andas de acomodada con los *yoris*, ellos cuándo lo fueron, nunca lo fueron, nos trataron como perros, nos trataron con la punta del pie, y decía unas palabrotas, decía malagradecidos, perros desgraciados, bueno y todas las palabras más feas que según ella ofendía y me faltan palabras para ponerles nombre...porque esos no tuvieron que ver...

Evidentemente, se comparte el dolor infringido por los soldados que personificaban al *yori*, así como el odio extensivo del yaqui hacia blancos y mestizos. El desarraigo forzado de la tribu patentizó y acrecentó el sentimiento de odio al no-yaqui. En el caso de las Bejípone, esa aversión se acentuó con su traslado y detención en las haciendas yucatecas, según su relato:

Dice que llegaron, nos desembarcaron y ahí vamos como animales amarrados con cadenas en los pies, con las manos todos amarrados, en hileras, dice, llegamos ahí y nos llevaron a una hacienda y nos encerraron en una casona grande, dice, como un galerón, ahí nos metieron y ya de ahí al otro día nos dijeron: ustedes las mujeres van a trabajar en esto y los hombres en esto...y a cada quien, pues, nos distribuyeron en diferentes actividades, en distintos quehaceres, trabajos, todo eso. A nosotros nos metieron de cocineras, dice, de lavanderas, de barrenderas, todo lo que era del quehacer de la casa, nosotros hacíamos todo. Nos distribuyeron por haciendas, dice, y nos separaron por familias. A mi hermana la llevaron a otra hacienda, a mi sobrina a otra hacienda y a mí pues en otra hacienda y todos en diferentes partes.

La separación de las familias era parte de la estrategia genocida de la que formaba parte la deportación, cuyo destierro forzado de su territorio se articulaba a la ruptura intencional de

los lazos familiares y de la relación social del grupo con los de su pueblo; sin embargo, revela que cuidaron y criaron a niños de su familia que habían quedado huérfanos en la deportación.

Sí, nos separaban de adrede porque las familias no tenían que estar juntas, no, las separaron y pues ahí estamos, dice, sin saber de mi hermana ni de las otras, preocupadas, pero pues trabajando, ni cómo comunicarnos ni cómo saber. Y ya llegábamos y a nosotros nos tenían en un galerón, pero nos llevaban y nos traían otra vez al mismo lugar, dice, en la tarde llegábamos y otra vez nos juntábamos y hacíamos todo lo posible por platicar, porque nos dejaban platicar también, nos dejaban que conviviéramos como familia, pero ahí ya poco a poco fuimos agarrando la confianza y nos fuimos visitando.

Eulogia cuenta cómo las tres mujeres en Yucatán cuidaron y criaron a una sobrina, la Chonita, una niña de 6 o 7 años que había quedado huérfana durante la deportación. Esa era una manera de estar conectado con su tribu y su esencia. Regresaron a Sonora con la pequeña que adulta se convirtió en la Nina Chonita porque posteriormente fue madrina de bautizo de su mamá Guadalupe. En su relato, afirma que Agustina perdió la vista muy joven, a los 20 años, pero era independiente para caminar en la oscuridad o hallar la hornilla o el tambo de agua. Al ayudarla para movilizarse las obligó a estar cerca de ella y oírla contar sus historias.

Luego nos decía que ustedes cuando sean grandes, algún día van a crecer platíquenles esto a sus hijos de cuando nos llevaron a Yucatán y nosotros le decíamos que queríamos ir que está muy bonito Yucatán, queremos conocer allá. Y ella decía qué conocer ni qué nada, allá nos maltrataron mucho, decía mi tía todo el tiempo, muy negativa. No, no, no vayan para allá, está muy feo. Queremos conocer donde estuvieron ustedes, decíamos...y ella decía: ay no, esos lugares yo creo que ya ni existen, eran unos galerones feos, horribles, que uno no quisiera recordar, nosotros cuando estuvimos ahí fuimos maltratadas y empezaban a platicar. Y ¿cómo llegaron otra vez? Desgraciada la gente, nos dejaron allá y nosotros como pudimos agarramos los trenes, en raites, más antes no había carros, había carretas, a pie, a como pudimos llegamos, de ciudad en ciudad, otros se quedaron en el camino, muchos se murieron, muchos se quedaron en Yucatán, muchas familias se quedaron porque no se quisieron venir, porque ya no tenía caso, acá ya se les había muerto la familia y allá hicieron vida. Quedaron muchos yaquis allá, dispersos en cada ciudad, por eso hay yaquis en dondequiera, hay yaquis...hay muchos en Tucson, mis hermanos se fueron para allá, mis primos se fueron para allá, la descendencia de mis tíos de los Valencia está en la colonia yaqui allá en Tucson. Roberto Valencia era sobrino de mi tía, Anselmo Valencia era primo hermano de mi tía, hijo de un hermano de ellos, Anselmo Valencia siempre llegaba aquí...yo

lo llegué a conocer, que era el papá de Roberto Valencia...es el gobernador creo allá...toda la familia Valencia llegaba aquí...y ahora los Valencia se están acabando y ya quedan dos sobrinos nada más...



Figura 6.3. Leocadia Nacosuari. (Foto proporcionada por Eulogia Urías L.)

Testimoniar una experiencia límite del pasado, como fue la deportación y el exterminio yaqui, es una condición necesaria para sobreponerse a la pasividad y el entumecimiento, así como volver a la acción social y ejercer su voz, sobre todo para la víctima amenazada o abandonada al trauma (LaCapra, 2005, p. 25). En el caso de la narradora Agustina, el “efecto

concreto” de su voz al repetir la historia y pedir que la continúen contando es evitar el olvido del período más brutal de la historia de la tribu yaqui.

Eulogia hablaba del afán de su tía abuela Agustina porque conocieran sus historias.

Sí, mi tía Agustina, la tremenda malhablada y luego tenía una vocecita sabe cómo, muy chipilona, según ella estaba enojada, pero parece que no estaba enojada cuando maldecía a los *yoris*, pelones desgraciados hijos de la fregada, decía, y nos decía muchachas cabronas, parece que se burlan de mí, pero es que ustedes no han vivido nada, ustedes están en la gloria, son bien cabronas, pero ahorita van a ver, desgraciadas, chamaquitas mierda, decía, mentaba mucho esa palabra. Hijas de la fregada, si les voy a fregar mucho para que no se les olvide nunca, eso es lo que les hace falta, qué niña, qué hija ni que nada. Ella era quien contaba más y mi nana nomás se reía, como que a ella le daba más por olvidar y mi tía sí era más rencorosa.

Los recuerdos de Yucatán quedaron en la familia. Cuando conocí a Eulogia durante la fiesta de la Santa Cruz en Tórim, ella fue una de las comisionadas para preparar la comida que se ofreció a los asistentes tras las misas. Preparó un guisado tipo yucateco, tal como se lo había enseñado a preparar su abuela y tía. Esas recetas se quedaron en la familia y las preparaban a la usanza de Yucatán, como ellas aprendieron allá deportadas, señala Logi.

Decía que cuando estaban allá en Yucatán les enseñaban a bordar, cuando llegaban del trabajo, de la jornada del día, en la noche llegaban unas monjitas, unas misioneras y les enseñaban a bordar, a tejer, allá en Yucatán y nos ponían a hacer ropa, dice, nos enseñaban, no teníamos nada qué hacer y nos interesó. Ellas eran muy buenas para hacer comida yucateca, comida bien rica, por eso nosotros el día de muertos siempre hacemos esa comida, ellas nos decían que el día que nos muramos no queremos comida que no nos guste, lo que nosotros le enseñamos, bien preparado, todas las recetas y todo y mi amá...como mi nana estaba quebrada de la cadera y usaba un bordón, sentada le enseñaba a mi mamá a échale esto, lo otro y a nosotras, todas hacemos lo que nos ordenaba o enseñaba mi abuela. Mi mamá era pepenadora de maíz, frijol, soya, alfalfa, lo que fuera que se pepenara, ella y mis tías se iban y nosotras nos quedábamos con mi abuela y teníamos una hornilla así chiquita y vamos a hacerle una hornilla rápida, yo nomás voy a revolver el lodo y ella hacía todo, nosotros le traíamos los ladrillos y ella la hacía, así que nosotros hacíamos lo que nos iba diciendo y nos ponía a atizar en ella y a hacer comida, los hombres, mis primos saben hacer comida, también hacían comida porque mi abuela todo el tiempo les enseñó, nos enseñó a todos, tipo yucateco.

Cuenta Eulogia que la comida yucateca consistía en cochinita tipo pibil, la carne con chile, aunque especifica que no se preparó la carne con chile el día de la Santa Cruz como debió haberse hecho, por lo lejano del cerrito donde se celebra. Describe que su abuela le enseñó a prepararla en metate y ese día tuvo que usar licuadora, ya que en el metate debieron molerse todos los ingredientes: el cacahuete, el chocolate, los chiles, las semillas de cilantro, el pan tostado, todos los elementos tostados y así es más rico, afirma que así lo hacía su abuela.



Figura 6.4. Eulogia Urías Leyva (Foto de Yolanda González G.)

Al ser deportadas a Yucatán, se le pregunta a Eulogia por Agustina y Guadalupe que eran niñas en esos tiempos, sobre cómo retornaron a Sonora y hallaron su pueblo años después.

Sí, ellas crecieron allá y después ellos se vinieron cuando se hizo la paz, ya cuando dijeron que ya aquí en Sonora no había nada de guerra, ellos se vinieron y ya por allá en el 39 ellos llegaron aquí y dicen que ya no había

casas, cuando más antes había casas muy grandes, coloniales, bonitas, dice. Cuando llegamos todo estaba derrumbado, todas las casas, donde vivíamos, todo desmontado, tuvimos que limpiar y este solar todo el tiempo ha estado aquí, éstas eran ruinas, ésta (señala unas paredes de adobe) era la casa, era un cuarto grande, todo esto por aquí se ve la línea de la casa, todo esto...era una casona grande, esto era una tienda y esto era una barda de adobe grande y a mí todavía me tocó ver una pared grande ahí donde está el carrizo tirado, desde éste era el solar de ellos, pero más antes, la gente tenía más confianza y como era de la familia, entre todos limpiaron el solar que dicen que era puro mezquite, estaba en ruinas, lo limpiaron y arreglaron todo y como pudieron levantaron las viviendas otra vez. Eran casas de carrizo y adobe y como ellos tenían un poco más de dinero, construyeron las casas como las de antes, son antiguas, nomás que las rehabilitan. Aquí vivimos nosotros, son parte de adobe, yo nací donde están esas llantas (risas), aquí nací y aquí voy a morir, es mi casa, si ustedes quieren vivir aquí, la mitad de la casa es de ustedes y la mitad de nosotros, pero pues ese era mi primer cuarto y se cayó la casa, la tiraron para construir ésta. Esa casa es la original, la quiero rehabilitar, con techo de carrizo y tierra para que esté fresca. Es la casa antigua de mi bisabuelo, que no se cayó ni en tiempos de la revolución.

Después, la narrativa de Eulogia se deriva hacia los tiempos del regreso y la readaptación en la vida del pueblo, cuando reiniciaron sus tareas cotidianas y trabajos para subsistir.

Mi tía Agustina estaba trabajando en el hospital viejo, está el hospital militar que estaban construyendo cuando ella estaba trabajando ahí, acá está en las ruinas, pero una parte del hospital viejo ya estaba en funcionamiento y la otra parte se estaba construyendo, pero no se estaba terminando bien. Ahí cerca, donde vive mi hermana se ve una bola de cemento, de concreto, porque cuando los constructores estaban haciendo el hospital les dijeron: “¡ahí vienen los pelones, ahí vienen!” nomás dejaron toda la herramienta tirada y toda la mezcla tirada y todos arrancaron. Y ahí quedó, ahí está la bola, mi hermana la hizo como un cerrito y le tiene un nicho a la Virgen. Está desde entonces y todo tiene su historia...ahí está la ruina y pues cuando decía eso mi tía, le decía ¿y tú qué hacías en ese hospital?, me decía: yo trabajaba como afanadora, dice, eso fue en la segunda revolución⁹⁷ que ellos se fueron, sino que ellos estaban en la sierra, se fueron a la sierra, cuando estaban en la segunda revolución, ellas dice que trabajaban como enfermeras, ellas lavaban todo lo que salía en el hospital, las sábanas, la ropa, las batas y ella fue partera porque ella les ayudaba a los médicos a atender a los enfermos y en los partos ella les ayudaba, mi tía fue partera, atendió a mi mamá cuando nosotros nacimos, mi tía Agustina, mi mamá no fue atendida por médicos, sino por mi tía Agustina, nacimos con ella, porque ella trabajaba en el hospital viejo y cuando faltaban enfermeras o les tocaba atender un parto le hablaban a ella, por eso supo

⁹⁷ La referencia a “la segunda revolución” es el período posiblemente cuando volvieron a darse algunas ofensivas en 1926 entre yaquis y tropas militares.

atender a las personas cuando había que ver los signos vitales de los bebés. Todo eso nos platicaba y verás, decía, cuando trabajamos ahí, en un cuarto no nos dejaban entrar, pero siempre como andaba limpiando, entraba a ese cuarto donde había muchos frascos con fetos, no sé qué hacían con fetos, no sé, dice que había unos frascos grandes con fetos de diferentes tamaños y diferentes formas donde los guardaban, no sé ahora que veo esas cosas del demonio en las televisiones, decía, a lo mejor era una clínica clandestina, a lo mejor investigaban, decía...pero cuando llegaron los pelones tiraron todos los frascos y nosotros salimos corriendo por donde pudimos, nos escapamos y no sé, a lo mejor si fuéramos buenas personas si no fuéramos mala hierba nunca muere, acá andamos todavía platicando, pero sí estaba muy feo.

Sobre la vida que llevaron a su regreso a Tórim, Eulogia habla de sus matrimonios:

Mi tía Agustina y Guadalupe se casaron aquí. Ninguna se casó allá hasta que regresaron acá. Mis abuelos se casaron en el cuartel militar de Lorenzo Torres en el 17 (1917) y siempre decía mi abuela: “ahí nos casamos en el 17 y yo tenía como 14-15 años y tu abuelo también”, decía. Bien jóvenes se casaron ahí, ahí es donde recibimos el matrimonio, decía, se casaron por lo civil y por la iglesia también, por las dos leyes. Ahí en el cuartel hacían casamientos, yo creo que estaba el registro civil ahí. Mi abuela Guadalupe tuvo 4 hijos, pero todos se le murieron, eran mi tía Claudia, mi papá, mi tía Chatita, mi tío Mauricio que era el más chico de todos.

De hecho, narra que su abuela Guadalupe se casó con Wenseslao⁹⁸ Leyva Valencia, a quien también capturaron y se lo llevaron como soldado cuando tenía 12 años y estuvo en el cuartel de Tórim. Su abuelo Wenseslao estuvo escondido en la sierra desde que era niño y contaba que allá peleaba desde los 5 años con los yaquis refugiados en el Bacatete. Dice que durante esos años en el monte, su madre le hacía subir a la sierra con una olla de nixtamal para comer y junto a ella le narraba a la nieta que sufrieron la persecución hasta que a él lo atraparon y sumaron a la leva, lo llevaron a Guaymas y a la Ciudad de México y a los 15 años lo enviaron como soldado a Yucatán.

En cuanto a las dos hermanas Bejípone deportadas, Eulogia revela que Agustina murió a los 104 años en Tórim y Guadalupe, su abuela, falleció antes, a los 74 años. Por los cálculos

⁹⁸ Su nombre aparece escrito así en diplomas enmarcados colgados en la pared y reconocimientos militares como Wenseslao con “s”.

de las fechas otorgadas por la informante y considerando un margen de imprecisión bastante considerable, podría ubicarse el año de su deportación en 1908-1909, aproximadamente, y ellas nacieron en los años 1899 y 1902, respectivamente.

Se le pregunta cuáles son sus ideas sobre las historias de la deportación y Eulogia opina:

Mi sentir por parte de mi familia es pues una tristeza porque ellos pasaron tantas necesidades, tantas prioridades por allá, un sufrimiento y un sufrimiento muy grande, no fue cualquier sufrimiento, no fue un sufrimiento leve sino profundo, que les marcó la vida, que los ultrajó; las violaciones que sufrieron, que las trataron con la punta del pie. Hasta la fecha, la gente sigue haciendo eso con nosotras y ese es el sentimiento más grande de uno, yo a mi persona siento que no nos toman en cuenta, nos menosprecian, nos tratan de lo peor las personas, tanto las personas de aquí de la comunidad, de nuestra familia, de nuestro entorno y más del gobierno. Nos falta mucho. De los dientes para afuera dicen que nos tratan bien, pero no, por eso hay tanto feminicidio por tantas cosas que fueron pasando desde nuestros antepasados y sentimos que seguimos igual, aunque se hable de que estamos en la modernidad, pero eso no cambia.

La narradora habla de la marginación de las mujeres en la tribu porque aún carecen de voz y voto en la guardia tradicional o en la selección de gobernadores. “A nosotras no nos hacen caso y queremos opinar, con levantar la mano nos tapan la boca y con decir que no tenemos derecho o con decir que no estamos casadas por la iglesia. A una mujer la menosprecian por ser madre soltera”, señaló.

Inspirada en las historias de los yaquis deportados o exiliados que retornaron por diversas vías y formas posibles a su tierra y porque muchos lo hicieron por el mar, ya sea en barcazas o caminando por la costa, Eulogia escribe poemas como éste:

Yo soy el mar que un día
Les di cobijo a tus antepasados,
Cuando desesperados acudieron a mí
Pidiendo ayuda, les tendí la mano.

Eulogia reside en Tórim y tiene 50 años. Es artesana, tallerista, catequista, bordadora y participó en la restauración de las imágenes religiosas del templo de Cócorit.

Perseguidos, expulsados, esclavizados, exterminados

Lucía es una cantora de 70 años que vive en la colonia yaqui de Vícam Estación. Muy respetada en su comunidad, enviudó a los 21 años con tres hijos pequeños y fue durante un tiempo lectora de textos en yaqui en la radio cultural indígena “La voz de los Tres Ríos”. Después de un acto conmemorativo de los 400 años de evangelización celebrado en Tórim en febrero de 2020, se acercó para decirme: yo quiero contar lo que le pasó a mi familia cuando los deportaron a Yucatán y Veracruz. ¿Por qué?, le pregunté. Porque fue terrible lo que ellas vivieron y vieron allá, por eso ya es hora de que lo cuente, me respondió.

Su relato reproduce lo que le contó su madre María de Jesús Rivera Álvarez, quien fue deportada junto a su abuela Paula Álvarez. Ambas fueron deportadas dos veces a Yucatán.

Salvo las inexactitudes sobre los hechos narrados, especialmente en referencia a los años en que sucedieron, la credibilidad de su testimonio como fuente oral puede ser que resida en esas “divergencias” respecto a esos hechos del pasado, como lo señaló Portelli (1981). Y agrego que tal vez en ellas se resume la verdad de esa realidad. Ésta es su historia:

Aquí le voy a narrar lo que me platicaba mi madre de cómo fueron deportados a Yucatán por el mal gobierno. Lo que ella se acordaba. Cuando fueron aquí al cerro Zamahuaca, toda la gente de aquí de la tribu yaqui, ahí empezaron las persecuciones de los soldados, de los militares, para matarlos, a todos. Si pescaban a las señoras viejitas las mataban, a los hombres con mayor razón, a los niños los torturaban, los ponían sobre unas piedras grandotas en presencia de su madre o su padre y los mataban como si fueran animalitos, eso para ellos era un dolor muy grande de no poder hacer nada para salvar a sus hijos, los mataban como si fueran animales de caza, ellos se sentían impotentes ante esa barbaridad. ¿Qué podían hacer? Nada. Porque a ellos también los amenazaban. Muchas veces cuando oían llegar a los militares, que no podían esconderse, a sus niños los vestían de niñas para poderlos salvar y los escondían, a veces los ponían en una cobija como maleta y se los echaban a la espalda y así los salvaban, así se los llevaban. Cuando se las llevaron deportadas a Yucatán a mi madre, junto con su mamá, era mucha la gente, eran muchos, a ellas las llevaron en los trenes, en los vagones como pudieron y ya los bajaron en una parte. Ahí a los hombres los amarraron de manos para atrás con unas cuerdas de lado a lado, los llevaban presos y las mujeres junto con ellos, con sus hijos, sus hijas, muchas personas, las mayores, murieron,

fallecieron y muchos se los llevaron a Yucatán a sufrir los calores fuertes y muchos ahí también se murieron de tanto sufrimiento, tanto dolor, tanta depresión. Los vendieron a los hacendados como esclavos y ya no sabían uno del otro, padres, madres, hermanos, parientes, ya no sabían dónde habían quedado, a dónde se los habían llevado. Mi mamá fue cuata (melliza) y al hermanito de ella se los llevaron en una guerra, en un enfrentamiento de guerra, el niño se asustó porque lo ayudó un soldado, lo cargó a caballo y cuando ya querían acampar, al niño lo bajó sobre un soldado moribundo, todavía estaba vivo el soldado y al niño lo paró arriba del soldado y al ver que el soldado se estaba muriendo, se asustó el niño y de ahí se enfermó. Ahí no había doctores, ahí no había nada. Y ese niño con el tiempo falleció en Perote, Veracruz y ahí quedó enterrado, eso es lo que contaba mi mamá.



Figura 6.5. María de Jesús Álvarez y Reynaldo Romero Matus. Padres de Lucía.
(Foto proporcionada por Lucía Romero)

Lucía mostró la fotografía anterior de su madre y su padre que rescató de una de las inundaciones en la comunidad yaqui, pero dice que las fotos de su abuelo como militar que

tenía en un cuadro, se mojaron y se desbarataron. Esa pérdida de fotografías por las inundaciones fue un evento muy recurrente en los argumentos de las entrevistas.

Se le preguntó cómo describían su abuela y su madre la vida que tuvieron en Yucatán.

Ella vivió con gente, pues, que no conocía, allá mi abuelo⁹⁹ perdió la vista porque lo ponían en surcos a cortar el henequén, de los calores él perdió la vista y no le creyó el capataz y le pegaba ¡camina, flojo! Con malas palabras. Mi abuelo le decía: no veo, perdí la vista. No, no, son puras mentiras tuyas, por no trabajar. Y se paró mi abuelo, se fue caminando y se subió arriba de un puerco que estaba ahí comiendo y lo tumbó el puerco, entonces le creyó el capataz y se lo llevó a la casa con mi abuelita. Ahí estuvo mi abuelo días y días, ya no pudo trabajar y ahí le dijo una yucateca a mi abuelita: tu esposo, le dijo, no ve por el calor, le dijo, se insoló, lo que vas a hacer es: yo te voy a traer un pedazo de hígado para que tú lo cuezas y el vapor se lo vas a echar aquí en la cara, que él ponga la cara en el vapor y abra bien los ojos, pero no va a ver la luz, no le vas a prender la cachimba, nada, va a estar a oscuras. Nueve días le estuvo haciendo mi abuelita ese remedio y lo que sobre del hígado cocido se lo partes en pedacitos y que se lo coma, sin sal, así nomás. Dice que a los quince días él le dijo: mujer, ¿dónde está esa luz? ¿Cuál luz?, le dijo mi abuela...pues veo una lucecita bien lejos, ah no, voltéate, voltéate, no la mires, porque dijo la señora que no miraras ninguna luz y se volteó...y la cachimba estaba frente de él y la miraba lejos, lejos... Gracias a Dios que empezó a ver otra vez, empezó a ver y pues otra vez empezó a trabajar hasta que los llevaron a otra parte, los vendieron como esclavos a otra hacienda en Yucatán para que trabajaran...

Lucía señala que su mamá le narraba que era usual que los deportados pasaran de una hacienda a otra y en el caso de sus abuelos, no era precisamente por ser de mayor edad. “Así lo hacían, pues. Los vendían a una parte y luego los compraban en otra parte y los llevaban para allá, a mujeres y hombres.”

Cuando sus abuelos retornaron al territorio yaqui después de la primera vez que fueron

⁹⁹ Lucía diferenciaba a un abuelo de sangre, Juan María Rivera, cuyo origen era pima y su apellido original era Jacó, pero un patrón que lo tenía contratado en su rancho cerca de Hermosillo se lo cambió a Rivera para salvarlo de que se lo llevara el ejército en tiempos de la persecución yaqui. A Juan María lo deportaron la primera vez junto con su esposa e hija, pero no la segunda vez que las deportaron a ellas, ya que en ese tiempo vivían refugiados en la sierra y cuando se las llevaron él andaba cazando en el monte. Al no encontrarlas cuando regresó a donde estaban refugiados, se fue a otro lugar y no volvieron a verlo. El otro abuelo al que hace referencia en la historia, es un hombre yaqui con el que se “juntó” su abuela en Yucatán en la segunda deportación. Él fue el segundo “marido” de su abuela que luego fue soldado y regresó con ellas a Sonora.

deportados, decidieron refugiarse en el cerro Metetoma, en la sierra del Bacatete.

“Regresaron y decidieron irse a vivir al cerro Metetoma para que no los volvieran a atrapar y ahí estuvieron escondidos en una cueva durante un año”, añadió.

Ahí las agarraron por segunda vez y se las llevaron por tren, yo creo, por tren aquí para el sur...en los vagones, ahí se los llevaban a todos. Mi madre iba descontrolada, dice, de por qué, no sabía ni por qué se los habían llevado. Ni las personas grandes tampoco sabían por qué se los habían llevado porque según ellos estaban en sus tierras, en sus casas, estaban en paz.

Se le pregunta si su abuela y su madre mostraron resistencia cuando fueron nuevamente capturadas y cómo fue la experiencia que le compartió en esa segunda deportación.

No, pues, no se habían preparado, no estaban listas para eso. Volvieron a Yucatán, a otra hacienda. Mi abuela trabajó en el henequén y mi abuelo también. Y mi mamá andaba con ellos, solita, pero me imagino que como estaba chica, dice que de muchas cosas no se acordaba, ella se acordaba como en sueños, dice. Mi madre recuerda poco porque estaba muy chica ella. Ya después mi abuela duró así un año, dos años, y ella se juntó con un señor que era mi abuelo, después de mi primer abuelo, ella se juntó con este señor para no andar sola, para tener un respeto mi abuela. El señor era yaqui. Allá (en Yucatán) lo conoció porque todos se los llevaron para allá. Ya que se juntó con el señor, a los hombres yaquis los retiraron de militares, sí cuando la revolución y eso le pasó a mi segundo abuelo. Primero los mataban, después los metieron de militares y se fueron con ellos, eran soldaderas. Mi mamá creció de soldadera, mi mamá María de Jesús. Ella creció allá en el sur, con mi abuela, las dos eran soldaderas. Se iban los soldados y ellas se quedaban en un campamento, las mujeres y los soldados, hasta que volvían unos y se iban otros, y volvían para ir a acampar en otra parte, allá los llevaban en trenes, allá estaban unos días en un destacamento o en otro. Y así creció mi mamá en distintas partes, ahí se hizo señorita, creció, pero siempre le decía mi abuelita que nosotros somos de Sonora, nosotros somos yaquis y su mamá decía ¿y qué es eso (yaquis)?, le preguntaba mi mamá. Es una tribu, nosotros somos de una tribu yaqui, somos de Sonora y algún día, Dios nos conceda irnos para allá. Ya mi abuelo terminó el tiempo que tenía que estar en el ejército y lo pensionaron. Cuando se vinieron para acá vivieron en Obregón, mi abuela, mi mamá y mi abuelo.

Lucía narra cómo su abuela siempre nutrió en su hija esa nostalgia por volver a los pueblos yaquis y cuenta cómo decidieron emprender el regreso a su tierra tras la revolución.

Siempre entre ellos, con la tribu yaqui, siempre se estaban comunicando, que se querían venir para acá, entonces mi abuela no quería porque tenía miedo

por mi mamá que estaba señorita ya. Entonces mi mamá le decía: vámonos, ya vámonos, en esta redada nos vamos. Pero cómo, tú eres mujer, si tú hubieras sido hombre hubiera sido más fácil, pero tú eres mujer, le decía mi abuela. No mamá, pero me corto el pelo, me pongo pantalón y me compra una cachucha para que digan que soy hombre. Y dice que sí, así la vistió de hombre y se vinieron para Sonora. Se vinieron en partes, acampaban por ahí en un ranchito, en una ciudad, en camiones o en carros, como pudieron. Mi abuelo trabajaba unos días, juntaban y compraban un pasaje e iban otra vez hasta que llegaron aquí a Obregón...a Sonora, a Vícam...Se vinieron a vivir acá a un terreno en la carretera (federal 15). Ahí tuve uso de razón, mis abuelitos estaban juntos, ya estaban grandes de edad. Imagina todo lo que pasaron para estar juntos. Creo que tardaron unos 3 o 6 meses en llegar hasta Sonora. Está lejos. No se quisieron quedar allá, se vinieron para acá y en Obregón empezaron a buscar parientes y los encontraron, así ya la hermana de mi abuelita, ya pues muy contentos, porque habían encontrado alguien de la familia.



Figura 6.6. Lucía Romero Rivera
(Foto de Yolanda González Gómez)

Lucía describe a su madre María Jesús, quien le narró esta historia en su memoria.

Ella era una mujer chaparrita, con la piel color canela y los ojos color miel, yo saqué a mi mamá, salí como ella chaparrita. Ella después de que regresó conoció a mi papá, pero ya cuando estaba grande, de unos 27 años. Mi papá ya había enviudado dos veces y tenía una hija de once años cuando la conoció. Ella se consideraba muy yaqui, era muy valiente, pero cuando ella llegó aquí no podía hablar yaqui, se la llevaron a los 7 años y sí lo hablaba, pero se le fue olvidando en los años allá, pero al llegar a Sonora tuvo que hablar el dialecto porque conoció a mi papá Reynaldo y él no hablaba castellano, sólo el dialecto. No sé cómo se consiguieron, no comprendo. Luego mi mamá volvió a hablar el yaqui para hablar con mi padre. Ella siempre nos hablaba en castellano, pero mi padre sólo en yaqui, siempre, él nunca aprendió español, no podía. Mi mamá le decía que era un burro que no lo aprendía a hablar y él se callaba y nosotros nos reíamos de él cuando se peleaban. Nunca se le pegó el castellano, hablaba palabritas, pero muy mocho. Reynaldo era muy conversador, anduvo en muchas cosas, fue gobernador dos veces en Vítam Pueblo, era muy respetado.

Su cargo religioso como cantora la hace una mujer conocida y respetada en la comunidad yaqui, aunque Lucía dice que la reconocen porque trabajó en muchas casas como auxiliar doméstica, luego de que quedó viuda. Sin embargo, su religiosidad y respeto a la *Kohtumbre* la hacen una persona considerada muy honorable en la tribu. Y continúa su memoria.

Mi mamá platica que cuando murió su hermano, el cuate, ella se entristeció, se enfermó, se andaba muriendo también, que ya no era de vida y mi abuelita lloraba, dice que ella oía como en un sueño que estaba llorando y que muchas la consolaban a mi abuelita por estar llorando. Dice que una vez estaba ella sentada en la ventana, entonces que vio venir a una señora en el aire caminando y que se acercó y le dijo: ¿por qué tan triste? Es que quiero ver a Felipe, mi hermano, le dijo. ¿Quieres verlo? Sí, ¿usted me va a llevar? Sí. ¿Deveras? Sí. Yo quiero verlo, quiero ver a Felipe. Y que la señora tenía un vestido resplandecedor (sic), como un manto azul lleno de estrellas y que dijo: ven. Se dio la vuelta y ella se bajó e iba caminando, siguiéndola en el aire y no se le olvidaba esa visión que tuvo, que el manto era de puras estrellas, que brillaba, y dijo qué bonito manto, quién será la señora tan bonita y que se volteó y le dijo: no, no te voy a llevar, tú te vas a quedar con tu mamá, no puedo llevarte. No, yo quiero ver a Felipe, le dijo. No, tú te vas a quedar y dice que empezó a llorar mi mamá...Y le dijo que cuando llegues a Sonora, tú vas a estar conmigo y tus pies van a ser mis pies, que le dijo. Y ella le decía, no, no, no, yo quiero ver a mi hermano. En eso despertó y vio a mi abuelita llorando. Y que hablaba y hablaba y no le salía voz. Una señora le dijo, mire doña Paula, la niña está hablando, pero no sé qué dirá. Mi abuelita se fue gateando y le decía mija qué quieres, agua, le decía ella y le dijo que le estaba rasgando la garganta. Quiere agua la niña y le dio un vasito, con una cucharita le empezó a dar traguitos de agua y le decía que le dolía mucho la garganta

junto con el pecho, que le dolía cuando le pasaba el agua y estaba llorando. La señora le dijo que tu hija volvió a la vida. Pues qué tenía, pensó ella. ¿Por qué volvió a la vida? Ya en la madrugada no volvió a dormir con ella y empezó a sobarla, a darle calor y así fue que volvió a tomar agua y así ya pudo pasar el agua. Al otro día le contó: mamá anoche soñé a una señora muy bonita, me quería llevar a ver a Felipe, no hija no, no te hubieras ido con ella. Sí me fui con ella, pero no me llevó, yo lloré mucho le dijo mi abuelita. No hija, por qué te vas con ella, no, no... Es que yo quería ver a Felipe, pero me dijo que cuando llegara a Sonora que yo iba a ser sus pies. ¿Qué significa eso mamá? Mira, hija, allá en Sonora tenemos las tradiciones, hay muchas personas dedicadas a las vírgenes, a los santos, esas personas se llaman *kiyosteis* que son las que cuidan a las vírgenes, les lavan la ropa, cuando van a salir a una fiesta ellas las llevan entre cuatro *kiyosteis* llevan a la virgen...y tú vas a ser una de ellas, porque yo le pedí a la virgen, le hice esa promesa a la virgen y pienso cumplirla. Fue como un milagro, pues...

En relación al cargo de *kiyosteis* de María de Jesús, Lucía así lo narra.

Mi mamá fue *kiyosteis* ya a los años desde que vino, le platicó a mi papá y él la presentó en el pueblo, la persignaron y sí hizo su manda, hizo su promesa. Estuvo al pendiente de los santos hasta que murió. Ella ya estaba grande cuando la persignaron y fue *kiyosteis* desde que regresó a Sonora hasta su muerte en Vícam Pueblo.

Durante el relato recuerda a su tía Toñita, prima hermana de su abuelo Juan María Rivera y a quien también deportaron a Yucatán y retornó a Sonora.

Cuenta mi tía Toñita que cuando venían de regreso después de que los deportaron a Yucatán, los soldados querían abusar de ellas, de sus hijas, y como pudieron se defendieron con palos y a una huerfanita y a varias muchachas jovencitas, entre ellas su tía, dice: no sé cómo ni de dónde sacamos fuerzas para defendernos solas. A ella la deportaron una sola vez, yo no ponía mucha atención a esas pláticas porque estaba muy chamaca, pero de esa plática sí me acuerdo.

Al preguntarle sobre su familia paterna y cómo sobrevivieron los tiempos de la deportación, Lucía relata la historia que escuchó de los suyos y, que a la vez, es la de los yaquis que buscaron refugio en el Bacatete.

Del lado de la familia de mi papá Reynaldo, ellos se quedaron escondidos en la sierra, nunca los hallaron y volvieron a su lugar, ni él sabía dónde, nada más decía que en la sierra. Cuando nos dijeron que ya dieron la paz, nos dijeron que bajáramos porque había mucho mandado abajo, harina, manteca, frijol y nosotros con miedo, mi papá y yo bajamos y sí había costales de harina, frijol.

Ellos dicen que fueron un año que estuvieron escondidos en una cueva, comían pitahayas, ubalamas, comían salvias, unas como zanahorias, pero blancos, animalitos, venados, allá había en el Bacatete y otros en los cerros de Guaymas. Había muchos yaquis allá porque en los cerros hay muchas cuevas, yo cuando trabajaba en La Selecta me iba en camión y pensaba yo: aquí estaban los antepasados escondidos, porque la gente se dispersó en el territorio yaqui. Se iban allá porque hay tinajas de agua, hay agua, ellos sabían dónde había agua y ahí se quedaban.

Como parte de su labor como cantora de Vícam, cuenta cómo honran a los yaquis caídos en las batallas libradas en la sierra y el simbolismo de la práctica del ritual religioso.

Aquí en el Bacatete fuimos a hacer la celebración de los difuntos en noviembre, a hacer oración a los difuntos que murieron en la sierra y platica mi compadre Juanito de la iglesia que él se fue caminando y que llegó a un cenote que tenía un remolino adentro. ¿Y por qué no nos llevó compadre?, le dije, pues porque ustedes estaban dormidos, nos dijo, está muy lejos y es muy peligroso, pero íbamos con toda la gente, fuimos las cantoras, los maestros, matachines, pascolas e hicimos la velación y los rezos para hacer el descanso de los difuntos que mataron en la sierra del Bacatete. Hacemos dos rosarios, responsos, velas, alabanzas toda la noche y en el día descansamos, pero todo es de noche, todas las velaciones son de noche. Yo digo que todas esas oraciones, cantos, todo ese sacrificio es para sacar a las almas del purgatorio, eso sentí cuando mi hermano murió, ese sacrificio que hacen todos los que están ahí en esa reunión familiar, ese sacrificio le sirve al difunto para sacarlo de las penas del infierno o del purgatorio o donde esté, ese sacrificio le va a valer a él, porque lo estamos haciendo para la salvación de su alma. Nos cansamos, no dormimos a gusto, no comemos a gusto, todo el sacrificio va para él, dedicado a él, por ejemplo, el cabo de año son tres días y dos noches, empieza el viernes, se pone el cordoncito negro de luto, el viernes toda la noche, el sábado todo el día, el sábado toda la noche y el domingo terminamos de día y es el último día del rezo; para eso tenemos que estar en ayuno, ayuno de que no comemos carne, los otros sí, los fariseos, los pascolas o matachines sí, les hacen aparte su comida frijol con hueso o arroz con carne, los que estamos de luto no comemos carne y nos hacen una sopa o una ensalada con frijol o papas con caldo y queso, nosotros los familiares no podemos comer carne, el wakabaki¹⁰⁰ lo podemos comer hasta el día siguiente.

Lucía trabajó casi cincuenta años para sacar adelante a sus tres hijos y se dedica ahora a sus tareas de cantora, por lo que usualmente atraviesa a pie las polvorientas extensiones de

¹⁰⁰ Un caldo tradicional yaqui de carne de res, garbanzo y verduras.

la colonia yaqui, la cual se ubica en un extremo del pueblo de Vícam Estación, después de pasar las vías del tren y muy cerca de la sierra del Bacatete. Ahí vive en un gran terreno dentro del cual también construyeron viviendas su hermano José Juan, recientemente fallecido, y una de sus hijas. Las calles de la colonia yaqui no tienen nombres, por lo que para ubicar el domicilio de una casa se dan las señas del panteón viejo o la escuela. Se dice que en la colonia yaqui de Vícam radican las familias *yoeme* más tradicionales de la tribu.

Para la narradora, las vivencias que le relató su madre sobre la deportación fueron circunstancias que ella no hubiera podido soportar, “tantas cosas, sustos, preocupaciones, todo eso aguantó ella”. El dolor retransmitido de su madre a ella por la experiencia genocida vivida muestra cómo la movilidad de las emociones involucran una reacción de “acercamiento”, como menciona Ahmed (2015), cada vez que se recuerda lo doloroso y vuelve a replicar el dolor en el sujeto que lo vincula a esa memoria y se lo reapropia.

Como característica propia de la posmemoria, resulta difícil precisar la periodización en el testimonio de Lucía que presentó complicaciones por la diversidad de escenarios de la línea de tiempo en los eventos de sus familiares deportados. Dos deportaciones, persecución, época revolucionaria y retorno. Podría ubicar que sus abuelos habían nacido al término del siglo XIX y fueron deportados en el lapso de mayor intensidad del destierro forzado de 1908-1909 y posteriormente en los años revolucionarios.

Duelo inacabado. Quedaron por allá enterrados.

María Rafaela vive en Pótam, en el barrio Veracruz, que para ella tiene un vínculo directo con la deportación de su familia. Su madre Cecilia Parra, su padre Manuel Ramírez Flores y su abuela Rosa María Arce, originaria de Cócorit, fueron deportados a Veracruz e Irapuato, Guanajuato. Ella narra la historia que escuchó de su madre y abuela, durante una estancia

que calculó de más de dos años en Veracruz y otros tantos en Guanajuato.

La informante es una mujer yaqui de 82 años, muy alta y parca para hablar, con muchos de sus recuerdos muy borrosos. Durante su narración, su semblante se entristece en algunos momentos cuando recuerda que su abuela quedó enterrada en Irapuato y su abuelo en algún lugar de la sierra del Bacatete. Su historia, como la de numerosos yaquis deportados, transmite un duelo pendiente por los que fueron desterrados forzosamente y nunca volvieron.

A mis padres los agarraron en Empalme, en una hacienda. Sus jefes, sus patrones, los defendieron. A mi madre Cecilia la agarraron...no sé bien, pero su mamá la había dejado por ahí cerca de Guaymas, por ahí se la llevaron. Los soldados se las llevaron para allá para Guaymas y los dejaron por allá. Mi abuela estaba casada con un soldado que estaba por acá. En el monte estaba escondido con un hermano que estaba chiquito, estaban escondidos por allá por el lado de Copaz, pero el bebé estaba llorando mucho y los encontraron, se los llevaron para Guaymas y ahí los embarcaron para llevarlos hasta Veracruz.



Figura 6.7. María Rafaela Ramírez Parra
(Foto proporcionada por Pilar Molina Ramírez)

Señala que sus parientes deportados no fueron enviados a Yucatán directamente.

Los embarcaron en Guaymas (presumiblemente rumbo a San Blas). Muchos se marearon en el barco, nomás estaban tirados en el barco que estaba lleno de borrachos, llegaron borrachos, todos mareados, mi mamá contaba. Creo que llegaban a Durango primero, porque allá nació una hermana mía...no sé cuántos días estuvo por allá...o cuantos años.

María Rafaela señala que su madre vivía con un señor que era un soldado “guacho” que la abandonó con la hija que nació en Durango y con un niño. Cuando conoció a Manuel Ramírez reconoció al hijo y lo registró, pero la niña no se dejó, dice.

No lo sé cómo regresó mi mamá con dos niños. Eso no lo contaba, solo que regresó a Pótam porque aquí tenía varias hermanas. Ellos vivían por allí por las labores, tenía una hermana y un hermano, pero uno se murió al caerse de un caballo. Cuando se fue su mamá, cuando se la llevaron, lo enterraron por ahí y su hermana se murió porque se envenenó con una toronja, ella decía. Mi mamá se regresó sola, sola. Trabajó en una casa aquí en Pótam y así conoció a Manuel Ramírez, quien había enviudado y tenía un hijo chico. Se juntaron ellos aquí en Pótam, no se casaron, se juntaron porque antes no se usaba. Yo ya estaba grande cuando se casaron, porque ellos vivían allá en el otro barrio, en Santemea. Ellos tuvieron tres hijos, yo y otros dos que murieron chicos...y yo nomás quedé.

Contó que la guerra dejó a su madre Cecilia huérfana de padre y madre, entre los años de persecución y la deportación. Su padre les recordaba siempre que “todavía va a haber guerra”.

Mi mamá lo platicaba entristecida, pero ya aquí, lo que pasaba aquí, cuando andaban escondiéndose en la sierra, allá también estuvo de muchacha joven y ahí perdió a su papá en la sierra. Eso sufrieron ellos ahí. Luego los años que mi madre duró por allá en Veracruz, por eso aquí es el barrio Veracruz y así se llama porque se vinieron de por allá, de Veracruz...y está el barrio Mérida¹⁰¹

¹⁰¹ La deportación, tanto la expulsión forzada como la simulada por la vía de la leva, marcó espacios específicos en los pueblos yaquis cuando regresaron a Sonora y para reestructurar socialmente la comunidad se organizaron los barrios de acuerdo a la función y lugar donde estuvieron deportados. Los barrios se convirtieron en una “marca” que expone la facción que representaron durante la guerra y el genocidio. Así, se formaron los barrios “Mérida”, “Veracruz”, “Santemea”, “Aguileños”. Gouy-Gilbert (1985) explica que Pótam era un pueblo modesto que empezó a desarrollarse después de los disturbios de 1926-1927. Se instaló un batallón de mansos para asegurar el poblamiento, les otorgaron tierras y estos nuevos residentes se instalaron al noroeste del pueblo originando el barrio del Águila, a los cuales se integró en 1930 un contingente de deportados y exsoldados de leva en el ejército de Mérida, Yucatán y cuando fueron traídos a Pótam los instalaron al noroeste del pueblo para formar el barrio Mérida. Lo mismo pasó con el grupo de Veracruz que se asentó al suroeste y originó el barrio Veracruz. Además, cuando los yaquis refugiados en la sierra regresaron a Pótam, formaron el barrio Santemea, por el capitán Santemea que combatió la colonización mexicana en la revolución. Según Gouy-Gilbert, aún hay distensión entre los habitantes de los barrios, ya que cargan con ciertos estigmas, por ejemplo

y el de los Aguileros. Cuando vivía mi papá decían antes que todavía iba a haber guerra y a mí me daba miedo, pero mi papá nos decía que no tuviéramos miedo, si hay guerra nos vamos para la ciudad, porque ahí nos sentiríamos más protegidos porque no nos iban a encontrar, eso nos decía, no tengan miedo.

En un español muy limitado, ya que está acostumbrada a hablar en yaqui, además de su parquedad en las descripciones, María Rafaela recuerda que su madre platicaba lo que iba a suceder antes de que sucediera, de lo que iba a pasar. “Decía que pasaría una culebra negra por el territorio yaqui, que luego fue la carretera, y que iban los hombres a volar en pájaros de fierro que iban a pasar”, añade.

Hace referencia a lo que le contó su madre Cecilia de la deportación y las ausencias.

Ella platicaba que cuando se llevaron a todos los yaquis, iban caminando y los ataban como animales y ahí en el camino colgaron a mucha gente, mataban a muchos en el camino, a las mujeres las violaron los soldados, a muchas. Por aquí vivía un señor que no conoció a su papá, porque a su mamá le hicieron eso, y quería ir para allá para el sur para conocerlo, decía. Eso pasaba. Mi abuela también quedó por allá enterrada, en Irapuato y ahí quedó...Nomás se acordaba mi mamá y lloraba. Mi abuela quedó ahí, murió ahí, enfermó y tuvieron que enterrarla ahí...nunca fue a ver la tumba. Y su papá quedó enterrado en la sierra, ya no regresó. Y los que regresaron eran como ella que era muy fuerte. No sé cómo le hizo para regresar. Muchos se regresaron y lo hicieron batallando y a pie, luego durante meses o años.

Nelly Richard (2007) indica que la falta de sepultura es la imagen sin recubrir del duelo histórico que no termina de asimilar el sentido de la pérdida y que mantiene ese duelo inacabado en una versión transicional, en suspenso, es una temporalidad no sellada, inconclusa, abierta, “entonces, a la posibilidad de ser reexplorada en sus capas superpuestas por una memoria activa y disconforme” (p. 109).

consideran a los residentes del barrio Santemea como los descendientes de los fundadores de Pótam y, por ende, los más legítimos; mientras que a los del barrio del Águila, a los que llaman “Aguileños” los designan como militaristas o *torocoyoris* (traidores) por haber formado parte del ejército, de lo cual incluso “los más viejos nunca se lograron desembarazar de un sentimiento de culpa nacido de su integración a las tropas federales”. Y estaban también los civilistas o broncos. En Guaymas existe el barrio Yucatán, al que le llaman “La Yucatanana”.

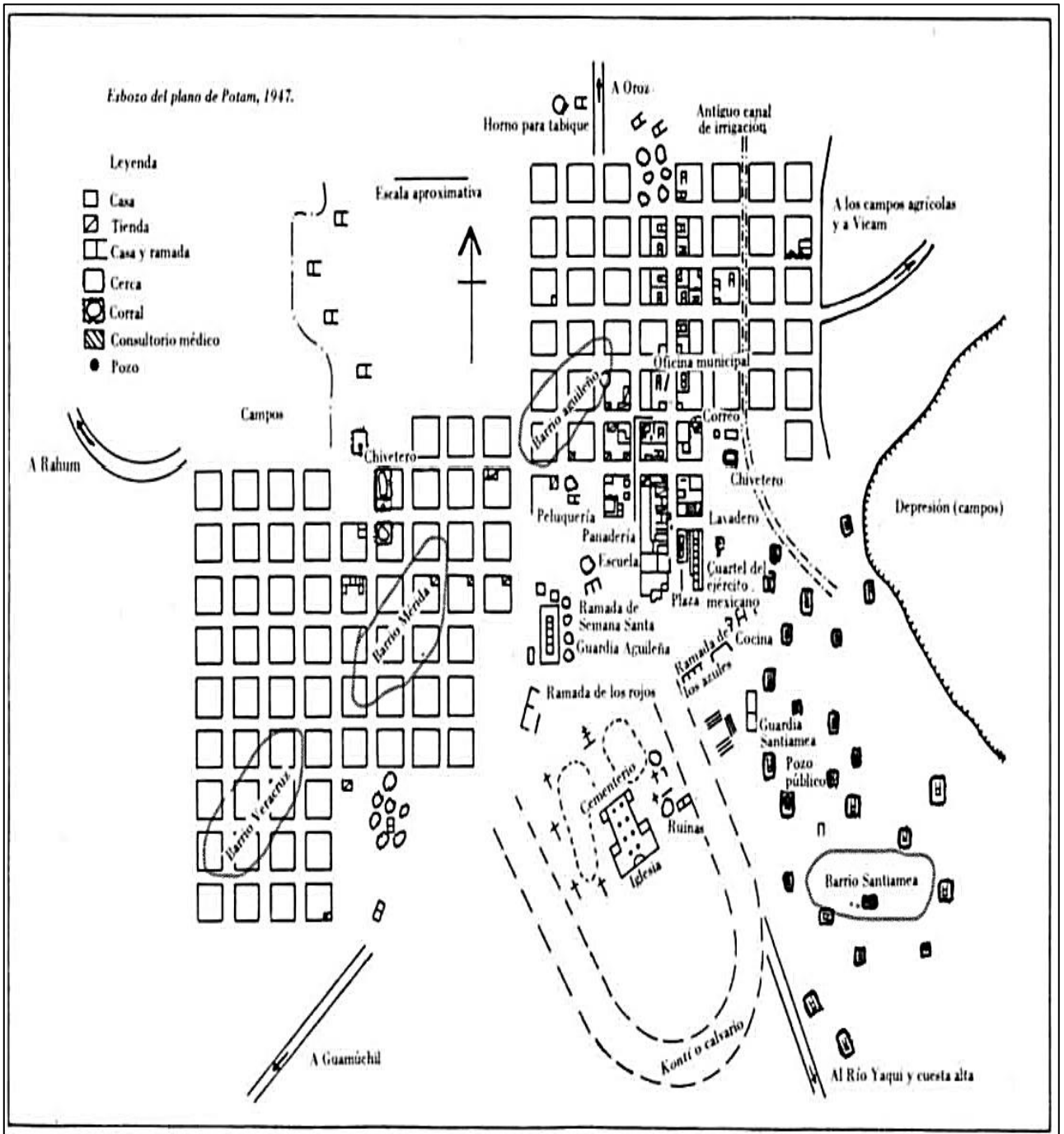


Figura 6.8. Barrios de Pótam. Marcados: Barrios Veracruz, Mérida, Aguilero, Santemea.
Fuente: Gouy-Gilbert (1985)

Capítulo 7. Cicatrices de guerra

Sus silencios...son ahora mis palabras
—Clara Valverde

La historia que su padre le contó a Socorro sobre la deportación de su abuela Aurelia y su bisabuela Felipa a Yucatán, vino a explicar varios claroscuros de ese suceso que repercutió de muchas formas en la memoria familiar, tales como el acentuado odio hacia los *yoris* de su progenitor y hasta su propio color de piel o su legitimidad identitaria como yaqui.

Prácticamente, la familia de Socorro vivió de lleno las violencias de la deportación y la guerra que permanecen en un puñado de recuerdos heredados que narra durante la entrevista que se realiza en las afueras de la tienda de abarrotes que ella o sus nietas atienden a la entrada de VÍcam Pueblo, y frente a las oficinas de la guardia tradicional. Debajo de un mezquite en ese patio polvoriento, sentadas en el asiento de un carro viejo, cuenta el relato que escuchó.

Pues a mí mi apá me contó la historia de mi abuela, me platicó que sufrieron mucho, que sufrió mucho en la guerra, anduvieron en la guerra, pasando hambres, pasando lo que muchas gentes que tenían que esconderse, que no tenían nada que comer, que si cocían unos quelites tenían que disecarlos, hacerlos bolita y cargarlos para así comérselos en un cazo donde se pusieran a estar unos minutitos y así hacía lonche su abuela, ya que no podían ni atizar y pues en la sierra dónde van a hallar manteca, dónde van a hallar...cargaban con su liachito de poquito de sal, de azúcar, de a poquito, su liachito, lo que traían y con eso tenían que estar haciendo comida y de a poquitísimo, nomás para sobrevivir.

Esa era parte de la vida que vivieron mientras huían para no ser capturadas y se refugiaban por largos períodos en la sierra; sin embargo, lograron atrapar a su abuela y bisabuela.

Dicen que las atraparon como a quince mujeres que iban corriendo, iban a esconderse pues, hicieron un campamentito y con el humo que hicieron, la lumbrada, los detectaron y los agarraron, pues, como la mujer nunca va a correr como un hombre, agarraron como a 10 o 15 mujeres en la sierra del Bacatete. Mujeres y niñas, las agarraron y se las llevaron, las subieron a un tren. Pero habían dicho que ya no había guerra, que ya había paz y les hicieron eso, por eso ellos confiados que ya todo estaba bien ya, que ya habían

levantado la bandera blanca y que todo estaba en paz, ellos confiados se pusieron a hacer un campamento, su comida, a hacer su buena comida para comer a gusto y que se las van llevando y se supone que ya se había calmado la guerra, con ese engaño, pues las agarraron.

Socorro no puede precisar el año en que fueron capturadas, sólo atina a decir que les habían dicho que la guerra ya había terminado.

Les habían dicho que ya se había calmado todo. Unos yaquis vinieron aquí al pueblo para decirles que todo ya estaba tranquilo, que ya los *yoris* se habían puesto de acuerdo, que ya se había acabado la guerra y pues las agarraron cuando según se terminó la guerra.

Elocuente en los detalles, la narradora ofrece pormenores del traslado de las deportadas, aunque es notorio que en ocasiones llama “nana” indistintamente a su bisabuela Felipa y a su abuela Aurelia, lo cual se va aclarando durante la entrevista.

Se las llevaron hasta Yucatán y no sé si mi abuela se enamoró o se casó con un guacho, no sé si a la fuerza o enamorada, pero tuvo un hijito de un guacho que viene siendo mi apá. Entonces, yo creo que fue a la fuerza, porque dice mi apá que lo abandonó allá y se vino. Se vino mi nana con el bebé que le endonaron¹⁰² (Sic) por allá, pero primero platicaba mi nana que habían agarrado a muchas, que habían llenado como cinco o seis vagones, ya en otras partes también, no allí con ellas y que los vagones iban llenos de yaquis y que para allá en esos vagones se oía un lloradero y un lamento de mujeres llorando porque a los vagones entraban los guachos a violarlas. Entonces el conductor del tren les dijo: agárrense y alístense, les dijo a todas, a las que quedaban, agarren palos, piedras, lo que sea y bájense a juntar palos o lo que sea, porque ahorita las van a violar. Y que mi nana trozó unos barrotes grandes de palos y que los subió y que se quedaron en las puertas, dos en cada puerta (risas de Socorro) y que fue el único vagón donde no las violaron a las muchachas, así que a mi nana no la violaron porque las viejitas las iban cuidando y todas las muchachas que iban ahí las protegieron porque ellas se encargaron de que ningún guacho se subiera (risas). Y de esa vez se salvó mi nana, pero ya lo que pasó por allá en Yucatán ya no sé si fue a la fuerza o por qué pues...vivían en un lugar donde no era de ellos, no sé cómo pasó, pero de que mi apá nació en Veracruz y fue hijo de un guacho...

La versión de Socorro evidencia que tanto su “nana” Felipa como su “nana” Aurelia fueron violadas por soldados durante los períodos de guerra y deportación. Así lo narra.

¹⁰² La palabra correcta que quiso decir sería: “endosaron”.

Se fue sola mi abuela, sin marido, pero no supe si se había muerto o se quedó aquí, ni cuánto tiempo estuvieron allá...no, pues dice...me imagino que un año nomás o dos años, porque dice mi apá que se fue muchacha y se vino con un niño de meses, sí...pues ya ve que un embarazo es casi un año, más lo que era un bebé...Y fue a la fuerza que se lo hicieron porque una mujer yaqui no aceptaría a un *yorí*. Pero es que a mi nana sí la violaron, a mi nana sí la violaron, que mi nana Aurelia que ya no era yaqui legítima porque la habían violado unos guachos, por eso estaba blanca y con ojos así entre aceitunados. A la nana Felipa la violaron y no un solo guacho, sino como cinco guachos. La violaron aquí, en el monte. Aquí. Y es cuando tuvo a mi nana (Aurelia) y fue una mujer. Era una indígena, que no estaba negrita, que no era morena, que estaba blanca porque era hija de un guacho, pero por violación, sí, de un soldado de los que llegaron aquí...sí, pero no la mataron, nomás la violaron y la dejaron tirada, casi muerta, pero no la mataron...por cinco...



Figura 7.1. Socorro Suárez Espinoza.
(Foto de Yolanda González Gómez)

Socorro narra esos aspectos con una voz enfática, sobre todo cuando recuerda el dolor que le causaba a su padre contarle lo que vivieron antes, durante y después de la deportación.

Mi papá lloraba cuando me platicaba lo que mi nana le contaba de todas las atrocidades que pasó cuando estaba la guerra, que tenía que andar huyendo, pasando hambres y le mataban a sus familiares, a su marido, por muchas cosas que le estaban pasando y que mi nana le platicaba. Mi nana era de aquí de Vícam Pueblo. Por eso se vinieron para acá, por allá cerca de las Tres Cruces, allá se pusieron a vivir y ahí se quedaron a criar unos animalitos, a hacer un ranchito y ya cuando ellos llegaron todo estaba tranquilo aquí, no sé cuánto duraron por allá ni cuánto hicieron caminando.



**Figura 7.2. Socorro con una de sus nietas en Vícam Pueblo.
(Foto de Yolanda González G.)**

Sin precisar mucho en los años en que ocurrieron estos hechos, narra que su papá llegó a conocer a su padre biológico, de quien le dijeron que se había matado, que se suicidó con un balazo en la cabeza. Poco después, dice Socorro, mi nana, mi abuela y mi papá decidieron venirse para su tierra. Y esto es lo que escuchó sobre el retorno.

Dice que se vinieron caminando. No sé si por miedo o por no tener dinero, no sé cuál fue la necesidad, pero que se vinieron caminando...que así hacían su lonchecito, caminaban, mataban animales y así fueron comiendo, y así llegaron hasta aquí, pero que duraron mucho tiempo...meses...Se vinieron siguiendo la ruta por la sierra, por el puro monte...No sé si ya existía la carretera, no sé si ya pasaban carros, no sé la mera verdad, no sé si existía el camino, la mera verdad, pero que el tren existía, sí existía...Y dice mi apá que a mi nana la recibieron muy bien, que estaban sus familiares y amigos aquí ya, que sí la recibieron muy bien, ya que todo estaba bien y que donde estaban, que si qué pasó, qué es lo que había vivido, le preguntaban...



Figura 7.3. Socorro dibujando en la tierra las rutas que seguían los suyos para huir rumbo a la sierra del Bacatete.

En relación con la vida que tuvieron en el destierro, ellas le contaron a su padre que

En Yucatán sí los habían tratado bien...allá parece que trabajaban en las tierras...que no los trataban muy mal, muy mal, que no, pero que sí los tenían trabajando, que trabajaban y sí que sí estaban bien, pero ya ve que aunque a uno lo traten bien, uno siempre quiere ir a su lugar de nacimiento.

El padre de Socorro, Aniceto Suárez Cota, le describió la historia del origen de su nana Aurelia, a quien ella sí conoció y acompañó hasta su muerte.

Mi bisabuela Felipa la tuvo después de la violación y era una indita así muy blanca, blanca, como carne de pollo, güera, pero ella siempre se consideró muy yaqui, se vestía como yaqui, así con sus trenzas, dos trezonas, era la mamá de mi papá, por eso mi apá era güerón, pero se cruzó con una yaqui, yaqui, y nos tuvo a nosotros. Mi apá decía que yo me parecía a ella y cuando enfermó yo la lidié en el hospital hasta que falleció.

La narrativa de Socorro muestra las repercusiones de la violación de las mujeres yaquis durante el proceso de traslado de los deportados y las persecuciones. Las cicatrices de estos atropellos a los cuerpos de las mujeres yaquis no solo quedaron en su piel y su descendencia, sino en la memoria de las víctimas como un efecto traumático de la violencia de los *yoris*, o sea, de quienes consideraban sus mayores enemigos.

Recuerda que su padre siempre le aconsejaba que “nunca se casen con *yoris*, los *yoris* son nuestros peores enemigos, lo fueron con nuestros abuelos y padres”. Y cuando se le pregunta qué opina ella de esa recomendación paterna hoy en día, señala que “yo sigo creyendo eso, aunque no lo inculco a mis nietos por no inculcar odio, pero nos están despojando de nuestro territorio y agua todavía, no con las armas, pero con la pluma. Vivimos en la misma guerra con los *yoris*, pero ahora es con la pluma”. Se refería a la pluma de la palabra.

Este relato evidencia las características de la posmemoria de la transferencia de recuerdos en procesos transactivos, tanto cognitivos como afectivos, a través de los cuales el pasado es internalizado sin ser totalmente comprendido Hirsch (2021), aun así esta narradora describe un hecho doloroso en su historia familiar que sigue conectado entre varias generaciones.

Capítulo 8. De la siembra y la sierra a la leva

*Queremos paz y felicidad para nuestra raza
y para la de ustedes porque la experiencia
nos hace ver que nunca podremos estar en paz
viviendo entre las bayonetas
ni con las bayonetas en la mano.
-General yaqui Luis Espinoza*

Pelear y defenderse por la vida

Anaclea vive en Pótam Viejo, un lugar que fue el primer asentamiento de Pótam situado a unos tres kilómetros del actual pueblo. Ahora sólo consta de dos viviendas y 7 habitantes, de acuerdo con el censo de 2010. La casa de Anaclea está frente al Canal Victoria, en un terreno aislado con grandes árboles, donde se miran varias construcciones tanto tradicionales de carrizo como de ladrillo. La mujer yaqui de 74 años accedió a narrar las vivencias contadas por su padre Leocadio Jécari García, quien fue reclutado a la fuerza como soldado revolucionario y cómo éstas marcaron su vida y la de toda la familia.

Mi papá Leocadio cuenta que él y sus padres estaban escondidos en la sierra hasta donde llegaron los soldados para llevarse a los yaquis jóvenes y de ahí se lo llevaron cuando tenía unos 14 años. Así lo llevaron, dice, por los soldados. Antes con los gobernadores (tradicionales) se juntaban pues para pelear...ya ves cómo fue. Decía mi apá que era del 18 por ahí, de 1918¹⁰³ por ahí cuando lo agarraron. A todos así, a los yaquis los mataban, los paraban y así pues, mi apá contaba esas cosas. También una señora mayor me platicaba así, doña Pancha. Pero yo sentía muy feo así, me daba escalofrío, porque en la sierra se estaban protegiendo, en el monte, así pues...solos.

¹⁰³En el contexto estatal, tras una serie de enfrentamientos con los yaquis alzados en la sierra y las persecuciones a quienes cometían pillaje para subsistir, Plutarco Elías Calles como gobernador de Sonora aplicó la campaña del yaqui para contrarrestarlo, muy semejante a las estrategias genocidas del porfiriato. La militarización en el valle del río Yaqui se llevó a cabo entre 1916 y 1919, por lo que durante ese lapso se restringió el tránsito de los yaquis en la entidad, se extendió un pasaporte y prohibió la portación de armas para los *yoemem* y además debían estar informados de sus movimientos en las rancherías. En aras de la pacificación yaqui, se endureció la política hacia la tribu para detectar a los rebeldes, a excepción de los yaquis que servían en el ejército. A pesar de tales medidas, las hostilidades entre yaquis y yoris se reanudaron en mayo de 1917, luego de que el general Fausto Topete atacó y mató a un grupo de yaquis que organizaron un “pascola” en Estación Lencho, cerca de Tórim. Además se dispuso la reanudación de la deportación y la captura de rebeldes en la sierra para enviarlos de leva a las luchas revolucionarias. (Dabdoub, 1995; Cárdenas, 2017; Ramírez, 2014). Esa movilidad militar continuó durante todo el proceso revolucionario, de tal forma que la presencia de soldados yaquis se observó en los estados de Tlaxcala, Veracruz, Puebla, Coahuila, Jalisco y Guanajuato (Padilla, 2019; Ramírez, 2014). Lo anterior coincide con el año del reclutamiento forzado del papá de Anaclea, como lo señala en su testimonio.

Sentada debajo de un árbol de mango, Anacleta continúa el relato de su padre y su experiencia como refugiado en la sierra, como campesino y como soldado de leva.

Estaban en el monte, pero yo creo que no vivían...nomás andaban como asustados, porque donde llegaban los soldados dice que los balaceaban o los mataban a los yaquis, no los querían ver pues, los querían matar a todos, ya ves pues...pero no pudieron, porque hay muchos yaquis, a quienes les importaba cómo proteger sus tierras pues, así decía mi apá. Antes, como yaqui andaba con los yaquis él, era muchacho pues, apenas tenía 14 años dice cuando se juntaron esas mayorías, cuando se lo llevaron por allá, eso me decía y yo nomás estaba oyendo. Lo platicaba muy triste porque platicaba muy feo, pues, así. Ahora estamos tranquilos, estamos en la gloria, no como antes. Andaba así para proteger las tierras, los pueblos, entre todos los ocho pueblos, así, antes, no como ahora pues, ahora andan mandando otra cosa. Y antes yo creo que por miedo, miedo de que los mataran, corrieron a la sierra para protegerse, así nomás vivieron en el monte, por el Bacatete, por allá...



Figura 8.1. Anacleta Jécari Palomares
(Foto de Yolanda González Gómez)

La entrevistada describe que su padre conocía bien la sierra del Bacatete, ya que prácticamente pasó su niñez viviendo ahí, pero por su mocedad no sabía “todas las cosas que pasaban”, solo platicaba lo que escuchaba o veía, incluso siendo un menor de edad.

Pues antes, por allá cuando estaba joven comenzó a trabajar sus tierras, desmontando y así sembraba frijol, calabaza, maíz, en pedacitos, no como ahora la gente que tiene una fuente de tierra, mi apá siempre sembraba en pedacitos, pobre, así nomás, así tuvo las cosas, pero siempre estaba con la ley pues aquí con el poder...Cuando se lo llevaron de soldado, dice que anduvo por allá como unos 18 años. Desde los 14 años se los llevaron, dice que en ese entonces su mamá los vestía de chiquitos como niñas para que no los mataran los soldados, para que no se los llevaran, así decía mi apá que antes lo hacían, antes era muy feo, cuando esté bien la cosa más adelante, decía mi apá. Sí vivió la persecución en los años muy duros, así vivió y así creció, pues. Dice mi apá que lo vivió 18 años y dice que luego que ya estaban en paz llegaron hasta acá del mar, sí del mar, que hicieron de esas como barcas para llegar ellos, la gente...así me platicaba, así los oía cuando estábamos arrimados oyendo yo con los mayores. Yo les daba su café...y así nomás supe yo, en Pótam.

Anaclea revela que a su padre le gustaba contar su historia y ella junto con sus hermanas lo escuchaban, también cuando tenía pláticas con todos lo oía y ella misma conversaba con otras señoras mayores de la tribu para saber lo que habían vivido.

De las deportaciones sí me hablaban, pues. Por eso los yaquis viven en todas partes y así, eso nomás no supe mucho, solo lo que platicaba mi apá. Nos platicaba cuando nos llegaban visitas, platicaba lo que le había pasado. Yo escuchaba que la gente se regresaba, entre todos, con la mayoría, con gobernadores, se iban como asustados para esconderse. Nunca se dejaron. A mi apá yo creo que le quedó la tristeza de lo que vivió, se entristeció, nomás se le notaba, pero ya era mayor. Tenía 98 años cuando murió, se enfermó después de que se quebró una pierna, ya no caminó y se quedó sentado...cuando antes yo no lo alcanzaba, se iba para las tierras, cuidaba las tierras y así caminaba, pero nunca descansaba, sembraba, vivía allá con mi hermana Paulina en Pótam. Yo lo recuerdo muy trabajador, empezó a trabajar su territa como antes y así sembraba de a poquito, tenía dos caballos y con esos sembraba frijol. Teníamos como unos 9 años y nosotros le tirábamos el frijol con el arado.

Anaclea habla un poco de español, pero suficiente para responder las preguntas, aunque informa que nunca fue a la escuela, debido a que su papá no quería “porque no aprenden

nada”, así que ella no sabe leer ni escribir. Dice que desde que se mudó a Pótam Viejo hace unos diez años casi ya no visita el pueblo de Pótam. Le gusta que ahí no hay ruido, porque está solo y está muy bonito porque tiene sembrados cuatro árboles de mango, flores y otro tipo de matas, dice, y los pájaros que se oyen a todo momento. Además “aquí está la casita de carrizo que me construyó mi esposo Demetrio Subao, ya fallecido, cuando me sacó de allá y me trajo a vivir aquí”, comenta.

Cuando le preguntamos si su papá dejó algún uniforme, fotos de su paso por el ejército o si le habían quedado huellas de heridas en las batallas revolucionarias que peleó, ella narra:

Nada dejó del ejército. Antes no quería mi apá que lo retrataran para que no lo detectaran, eran puros yaquis, pues. Ni mi marido. Dicen que antes no querían que les sacaran fotos, así era mi apá, decía que antes se quitaban el apellido yaqui nomás para no andar con ese apellido, pero mi apá no quiso, nunca quiso. No fue herido, no tenía nada. Ya todo había pasado. Dice que se escondía cuando iban balaceando, en veces dice que entre ellos, así decía mi apá, que no le cayó ni una bala, se las esquivó allá donde andaban ellos, allá en la sierra. Los mayores los llevaban, conocían la sierra más que los soldados. Cuando entregaron las armas dice que se juntaron todos, cuando la paz, entre todos, porque decía mi apá que cuando balaceaban ellos, los soldados mataban a otros y se daban las armas y comenzaron a pelear con ellos los yaquis. Cuando empezaron a pelear no tenían ni un arma y hacían arcos y flechas, primero empezaron con eso...y con eso entre todo eso, les dieron a ellos las armas, después ya crecieron y les dieron las armas de fuego. Le entraron a todo, como sea o como quiere le entraron entre todos. Ahora dicen que por cualquier cosa se están matando. Antes se peleaba por la tierra, por el agua, por la vida de ellos, tiene que defenderse uno. Y las mujeres también agarraron las armas, pelearon, sí, sí pues. Así se peleaba. Eso es lo que se peleaba, por la tierra, por el agua, que era para todos, por la tierra en que estamos aquí, tiene uno que defenderse, por la vida. ¿Dónde va a vivir uno cuando no pelea por la tierra, dónde va a estar? Nomás a lo mejor lo van a matar por ahí. Entonces vale la pena matar por la tierra de uno. Como antes pelearon los mayores, tiene que luchar uno cuando viva.

Ella describe el escenario en Pótam y en la sierra de lo que ella escuchó de sus mayores.

Muchos se fueron a la sierra a esconderse, decía mi apá. Mucha gente de Pótam se fue a la sierra. Dicen que aquí no era pueblo en Pótam, pero cuando llegaron por allá de la sierra, llegaron a acercarse acá. Aquí vivían los chinos, tenían unas casas grandotas de ladrillo y a veces las máquinas allá andaban, dicen que están enterradas esas casas por allá...dicen que están abajo, que hay

dinero, nomás andan platicando...No dicen que se mataron muchos....aquí de este lado de los álamos quedaron...Los mayores me platicaban que aquí también había muchos chinos, que el día de los difuntos había unos altarcitos chinos. Y sí dicen que también se cambiaron de nombres para que no los atraparan. Luego, a muchos se los llevaron para allá (Yucatán), así decían los mayores, sabe...Ya fallecieron los que platicaban, las señoras mayores dicen que andaban por allá lejos, cerca de México. Doña Pancha me platicaba que perdió a su papá y mamá, los mataron y que ella se quedó sola, pero dice que se juntó con otro, se llamaba Francisca...Yo sentía muy feo cuando ella me platicaba eso, ya murió, estaba mayor...Ella anduvo por allá en Yucatán...yo era una chamaca como de 15-16 años cuando la oía...A doña Francisca la casaron allá porque los mayores decían. A mi hermana también la casaron con quien decidió mi amá y mi tía mayor. Decía que se regresó con otra compañera. Como la mayoría de los que llegaron aquí yo creo que se fueron al barrio Mérida, luego comenzaban a limpiar la casita...

Anaclea revela que años atrás fue *Kiyosteis* junto con su hermana. “Cuidábamos a las vírgenes, las cambiábamos cuando era cuaresma, pero ahora otras están ahí. Mi apá fue chapayeca, ya mayor, en Pótam. Ahí está enterrado en el panteón de Pótam frente a la iglesia”, dice. Y reafirma su identidad como yaqui, su *yaquidad*.

Yo soy yaqui por los dos lados. Era yaqui mi apá y mi amá. Antes los yaquis se casaban con los yaquis, antes no querían *yoris*, porque decían que iban a mandar aquí en los pueblos, por eso no querían *yoris*, pero antes no había *yoris*, ahora sí hay y tienen esas tiendas. Mi esposo Demetrio era yaqui, fue cantante de venado, iba a muchos lugares y participó mucho en la tribu. Cantó en Hermosillo, iba hasta al otro lado con los pascolas y cantaba, iba hasta México y así anduvo. Una vez fue gobernador tradicional y estuvo en la Guardia. Duramos 50 años de casados y ahora me dejó sola.

Señala que ha estado enferma los últimos dos años: “por eso ahora estoy delgada, no quería comer. No sé qué enfermedad tuve, creo que me dio tristeza. Es que duré mucho con él (con Demetrio) y así estuve, no tenía ni ganas de comer...Apenas tengo un año que me estoy componiendo”, relata sobre su duelo.

Por los detalles que ofreció de su padre Leocadio, éste nació en 1904 y fue capturado para la leva en 1918. Según la narración de Anaclea, su papá regresaría a Sonora en 1936 para asentarse en Pótam con otros soldados yaquis que llegaron a repoblar la comunidad. Por el

procedimiento utilizado de captura forzada, fue un caso de deportación simulada.

Claramente, los recuerdos personales de Anaclea son abordados con una perspectiva afectiva, como señala Trakas (2021), en la que un yo narra un evento recordado del pasado y lo identifica con el yo presente porque se identifica con esas memorias en ambos espacios temporales. Ella informa de la época en que vivió de niña y todo su entorno con su padre, los chinos, el trabajo del campo, la vida con su marido y lucha ancestral por la tierra aunque se arriesgue la vida. En su presente, reapropia una relación con ese pasado, por ejemplo, repitiendo tareas agrícolas con cultivos que su padre hacía.

Fue traición capturarlos con engaños

La familia de María Dolores vivió el dolor del reclutamiento forzado de su tío Bruno Zaptemea Yoquihua, hermano de su padre Juan Zaptemea Yoquihua, quien le contó a ella la historia de esa ausencia. También su madre, Teresa Flores Aldama, de 102 años ahora, fue llevada de niña al exilio en Arizona para huir de la violencia perpetrada contra los yaquis.

La entrevista se desarrolla en el poblado de Tetabiate, un caserío en medio del monte cercano a Vícam Pueblo. María Dolores, de 68 años, cuenta cómo padecieron la violencia de Estado y cómo sobrevivieron sus abuelos y su padre a ese recuerdo traumático.

Mi papá me platicaba de lo que mi tío sufrió por allá. Me platicaba que se los llevaron con engaños aquí en Estación Vícam. Dice mi papá que llegó un tren con algunos vagones y con mentiras se los llevaron. Les dijeron que les iban a dar manta para hacer sus calzones, sus camisas y todo eso ¿no?, y que habían traído sombreros de...y vaqueta para calzado y con mentiras los invitaron y al que se iba acercando lo iban subiendo al vagón, al tren, a punta de golpes...y así fue como el que iba llegando lo iban subiendo y se llevaron a muchos yaquis de aquí pues, de Sonora...allá se los llevaron y allá les dieron armamento para que pelearan contra el yaqui hasta que ya se puso en paz, hubo paz y ya mi tío se quiso venir, porque se enfermó de tantos golpes, de tanto maltrato que le dieron. Él estuvo en Yucatán, en Veracruz, y algunos otros lugares. Mi tío se llamaba Bruno Zaptemea Yoquihua. Y ya se vino él, dice que se vino por toda la vía del tren...y de noche nomás caminaba y de día descansaba para que no lo volvieran a detener. Dice que cuando él salió de por

allá de Yucatán, donde lo tenían, dice que se buscó una sardina esas de lata y se la trajo y una botellita de agua, dice que se venía juntando granos de maíz, de trigo por la vía de las estaciones y eso él lo cocía hacía esquite y se lo comía y agua, nomás así...en cada estación él pepenaba su grano para venir comiendo y tomando agua y así fue como llegó aquí al pueblo, caminando...y nomás llegó aquí y duró como un año y murió, venía ya malo de los pulmones. Llegó y murió mi tío de tanto maltrato...

Ese día de la captura de su tío Bruno, él iba acompañado de su papá que vio la escena de la repartición de manta y vaqueta, pero “él no creyó, luego pensó que era mentira, que era traición lo que estaban haciendo y no quiso ir (a recoger las cosas) y a él no lo levantaron porque no se acercó a la estación, sospechó”, narra. De los años que estuvo lejos su tío, su papá sólo precisó que su hermano estuvo en los cuarteles en los años revolucionarios.

Fue soldado, era soldado del gobierno. Peleó en la revolución. Cuando se los llevaron allá les dieron armamento, los vistieron de soldado y a la guerra, a pelear contra el yaqui. Él peleó con otros yaquis, sí, los obligaron, qué hacían ellos por sobrevivir, pues...Mi familia no lo buscaba a mi tío, porque sabían que se lo habían llevado. Otras personas vieron cuando lo subieron al vagón y los encerraron y se los llevaron...Otras personas vieron, los que corrieron, los que huyeron en ese momento...muchas gentes lo vieron...porque dicen que había mucha gente que estaban haciendo fila porque querían su manta para hacerse su ropa, pero muchos alcanzaron a correr. Se llevaron mujeres también, las obligaron, se las llevaron a fuerzas.

Cuenta que su tío estaba muy joven todavía cuando se lo llevaron. “Mi tío era el menor de otros dos hermanos mayores, uno de ellos mi papá, pero antes de que lo levantaran ya tenía una hija que la tuvo aquí y acá se quedó ella, mi tía”, agrega.

Los yaquis nunca agacharon la cabeza...por nada. Siempre creyeron y creen que el *yori* es el malo, el enemigo. A los yaquis los esparcieron, los tiraron lejos, pero ellos volvieron a su tierra, regresaron a como pudieron. No hubo otros deportados en la familia, a lo que me platicaba mi papá, nomás mi tío Bruno. Él estaba muy joven todavía, porque mi tío era el menor y pues qué iba a hacer mi papá, pues llorarle, llorarle, pues...todavía, para que volviera, con las ganas de volverlo a ver, luego o para que no lo mataran por allá. Hubo un duelo en mi familia desde que se lo llevaron. Mi abuela lloraba por él. Fue una injusticia lo que les hicieron...muy triste. En mi familia esto se recuerda con coraje también, ¿por qué hicieron eso con ellos?, como si fueran unos animales. Hubo consecuencias en mi casa, sí, mi abuelito, papá de mi papá y

mi tío, pues parece que en el 26 (1926) recalaron ellos al cerro Omteme, donde está la antena, de allá de la sierra bajaron a ese lugar, queriendo demostrar ahí un pedacito de terreno para sembrar y sí lo lograron...pero él siempre lo recordaba, yo alcancé a conocer a mi abuelito, José Zaptemea Yoquihua, él lloraba, él platicaba de su hijo y lloraba...qué tanta injusticia del *yori*, decía él, que él nunca iba a querer a los *yoris* y que tampoco nosotros nunca los aceptáramos, él nos decía, que nunca confiáramos en el blanco, en el *yori*, porque eran traidores...



Figura 8.2. María Dolores Zaptemea Flores
(Foto de Yolanda González Gómez)

Para María Dolores esa época significó un contraste ante la realidad violenta que vivieron, puesto que “antes la gente, pobrecita la gente, no sabían ni hablar el español ni sabían leer,

pues ¿cómo se iban a proteger?”. Su abuelo José Zaptemea era de Vícam Pueblo, toda la familia era de ahí, nada más que cuando crecieron salieron a otros pueblos yaquis, dice.

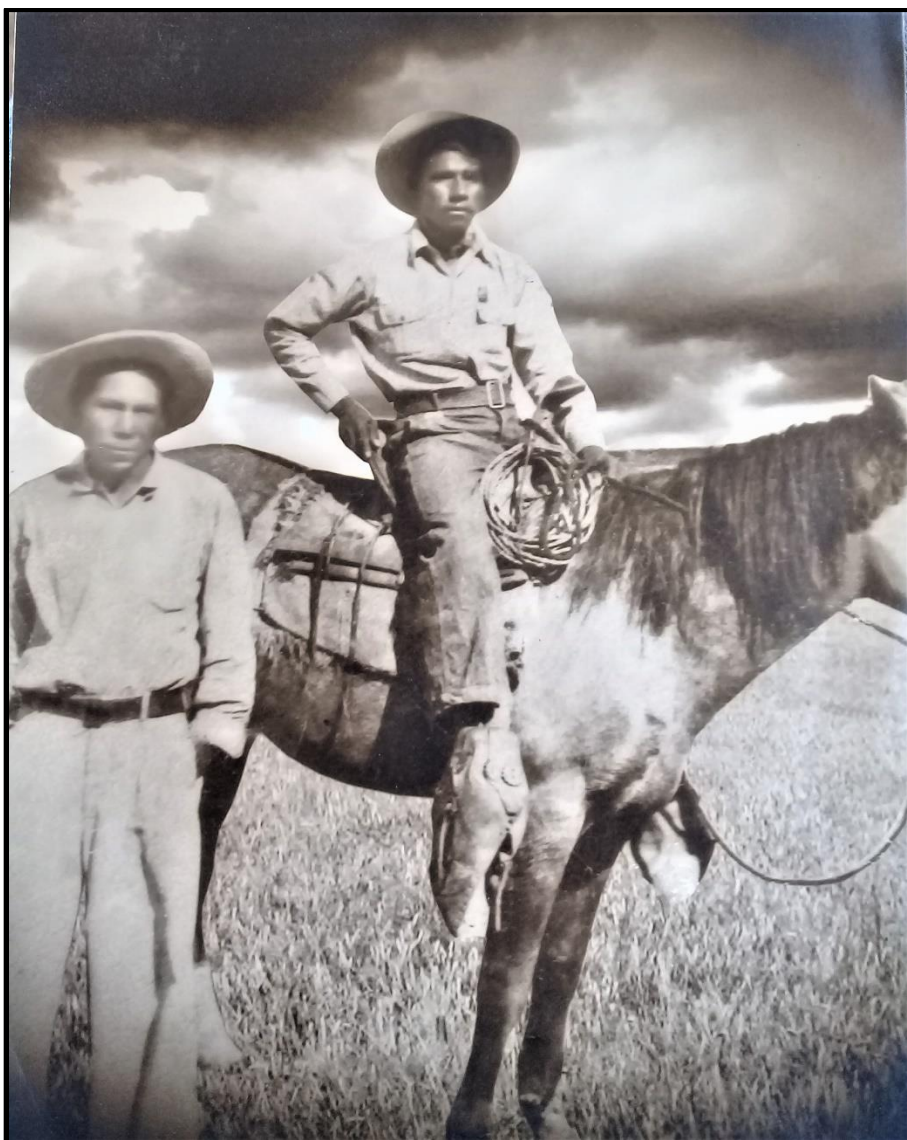
Continúa narrando lo que significó la deportación y el exterminio en su pueblo, así como el contexto que se vivió en el territorio yaqui perpetrado por “el mal gobierno”.

Aquí en Tetabiate había muchos que fueron deportados. Acaba de morir un señor que aquí vivía que fue deportado por allá a Yucatán. Aquí vivían muchas personas que sufrieron todo eso, pero ya murieron. Hay una señora que fue deportada que ya murió, pero aquí están sus nietos, pero a ellos no les interesa, nunca hablan de eso. Yo lo supe porque ella me visitaba mucho y me decía que a ellos se los habían llevado a Yucatán y trajeron hijos grandes ya...sí, pero ya murieron también los hijos. Muchos cuentan. Mi papá pobrecito me platicaba que sus papás pues, que ya eran ancianos y se quedaban por allá en la sierra, por allá donde canta el gallo, ahí por el Bacatete. Decía mi papá que él se salía en la noche con su hermano como de 14 años y dice que se lo mataron aquí en Bácum, en el campo 29 por ahí, dice que ellos bajaron a robar sandías en la noche y los halló el cuidador y mató a uno de mis tíos, hermano de mi papá y dice que le dieron de balazos y ahí se quedó el muchacho y dice que su hermano le dijo: tú huye, córrele, vete, tú sálvate, a mí ya me amolaron...Y dice mi papá que él volvió como a los tres días ahí a donde lo habían balaceado, dice que había un árbol muy grande y que estaba hundido de ratas, de esos animales que hacen nido y que quemaron el nido y quemaron el cuerpo de su hermano. Dice que él halló los restos, dice que nomás halló los restos porque ya se había quemado y esa es la tristeza que llevaba mi papá encima...Él decía que habían pasado tantas cosas por causa del gobierno malo, injusto. Y yo siempre que voy a Obregón y pasamos por el campo 29 y el 30, por ahí, yo me acuerdo y me dan ganas de llorar. Mi papá lloraba cuando pasaba por ahí...

Cuenta la informante que su padre y su hermano “estaban por acá ellos, enfrente, por ahí en los cerros, en la sierra y bajaban de noche a juntar lo que había para comer y ahí mataron a su hermano. Cuando fue por los restos, no rescató mucho del cuerpo quemado de su hermano tan joven, pero agarró una pala para enterrar los huesitos que halló. Yo le digo a mis yernos, a mis hijos, que en esa parte fue donde mataron a mi tío, cuando pasamos a un ladito del campo 29, no sé exactamente el lugar porque mi papá nunca nos dijo.”

Respecto a su madre, Teresa Flores Aldama, actualmente de 102 años de edad, quien no pudo acudir a la entrevista por haberse enfermado, también vivió las secuelas de la guerra

yaqui, ya que fue llevada a los 6 años al exilio a Arizona por su mamá Ignacia Aldama Estrella. Así lo narra María Dolores.



**Figura 8.3. Juan Zaptemea Yoquihua, padre de María Dolores, montado en un caballo.
Foto tomada en 1940. (Foto proporcionada por la familia Zaptemea)**

Mi abuelita se llevó a mi mamá a Tucson, Arizona y allá se crió ella con los apaches, dice mi mamá que vivían allá los yaquis, pero en otra colonia. Ella dice que se crió con las mujeres apaches y con ellas aprendió a tirar con arco y todo eso, siempre platica ahora, se acuerda muy bien. Dice que allá había muchas matas de rosales y yerba del manso y ella se salía porque vivían aparte, cerca de los basurones. Mi mamá estuvo allá en Tucson como 7 años, regresó a los 14. Huyeron de Sonora porque mi abuela se juntó con un hombre era

padrastra de mi mamá, creo que él era pima, y él se las llevó al otro lado, en el tren, dice mi mamá. Allá duraron un tiempo y cuando se dieron cuenta de que ya había paz en Sonora se regresaron también igual en un tren hasta Navojoa, dice mi mamá, porque ahí era donde se paró el tren y se bajaron en Navojoa y de ahí para acá, pero se vinieron a Vícam por la orilla del mar, por acá llegaron a Vícam, por la marisma, en una carreta de mulas, dice. Y acá en el pueblo los recibieron muy bien a su regreso.

Su madre, Teresa, cuenta con lucidez mental para recordar su vida en el exilio, dice María Dolores y la describe como una mujer que habla muy bien la lengua yaqui y “la castilla”, aunque no sabe leer ni escribir porque no fue a la escuela, pero regaña a sus descendientes para que hablen en *jiak* siempre. Actualmente Teresa ya no puede cuidarse por sí misma, la cuidan sus hijas, y el día de la entrevista la habían llevado a atender a casa de otra hija.

Se le comenta que el reverso de la foto de su padre, su apellido está escrito con “S”, o sea Saptemea. Ella aclara que a ellos los registraron con zeta y desde entonces así se ha quedado.

El caso del yaqui Bruno Zaptemea fue una deportación simulada vía la leva. Se les forzó a tomar las armas, pero también significó una opción de sobrevivencia (Padilla, 2019, p. 167).

Resulta evidente en esta narrativa la ejecución de la práctica genocida de desplazamiento forzado para dispersar las estructuras familiares y sociales del pueblo yaqui. A la vez, la mirada de María Dolores corresponde al duelo freudiano de la “pérdida del objeto” que ocasionó la ruptura de la relación entre padres y hermanos que mantienen el vínculo afectivo con el recuerdo de su familiar ausente, de tal manera que el recuerdo de su historia se sigue retransmitiendo transgeneracionalmente.

“Yo estoy cumpliendo con ellos”

La historia de Esperanza Molina Rojas está vinculada directamente con uno de los asentamientos yaquis más importantes en Hermosillo, la capital de Sonora, que es el barrio El Coloso. También su relato está ligado a las prácticas genocidas contra los *yoemem* por su

bisabuelo Diego Favela Moreno, quien fue reclutado como leva y combatió con los Dorados de Pancho Villa durante los años revolucionarios.

Ella ha sido un personaje polémico entre la comunidad hermosillense por su activismo como fundadora de la Comunidad Sarmiento Yaqui para ayudar a mujeres en situación vulnerable, así como por su actividad como gestora cultural y videasta. Su testimonio describe la historia de su bisabuelo como uno de los yaquis liberados del ejército tras la revolución que junto con otros fundaron el barrio El Coloso.

A mí me criaron mi bisabuelo Diego y su hija, mi tía Inés, quien era hermana de mi abuela Irma Guadalupe. Yo les preguntaba de su historia porque yo todo el tiempo andaba con ella, ahí me sentaba y se enojaba mucho porque yo repetía lo mismo, porque platicaba lo mismo y me preguntaban qué estás platicando. Ah, pues porque cuando nos vinimos aquí al Coloso, me decía, pues yo le decía vinimos en el tren aquí nos tiraron en El Coloso y con los papeles ya fueron ellos a recuperar una tierra que les dio Lázaro Cárdenas y está el título ahí, un título verde, que decía donde le tocó que le dieran tierra en El Tazajal¹⁰⁴, eso decía él, que en la “rendición” les dieron esa tierra y ahí se fue él a El Tazajal porque me llevó a mí a ver las tierras, a todos los nietos que ya habían nacido nos llevaba a ver la tierra, ahí junto al río (San Miguel) tenía una tierra grande y de ahí venía cada ocho días a El Coloso, donde vivíamos nosotros...

Dirigida por las preguntas hasta un principio, Esperanza se remonta al tiempo que su bisabuelo estuvo en el sur del país durante los años de las revueltas revolucionarias. Sin embargo, la historia de su familia da varios giros, ya que su tía Inés tuvo que criar a la que sería la madre de Esperanza, Irma Rojas Favela, que era hija de su hermana Irma Guadalupe porque ésta murió de amor a los 22 años, luego de descubrir la infidelidad de su marido. De ahí que el bisabuelo y la tía abuela Inés se hayan hecho cargo también de la entrevistada.

Yo oía que decía que cuando estaban en el parque central en México, de ahí se habían ido en una *acordada*¹⁰⁵, pero ahí se enrolaron (o fueron enrolados*)

¹⁰⁴ El Tazajal es una comunidad ejidal en el municipio de Hermosillo.

¹⁰⁵ La *Acordada*, durante el porfiriato, era un tribunal ambulante que tenía facultad para procesar delincuentes al margen del sistema judicial. Contaba con unos 2,500 representantes que se ocupaban de funciones policíacas o detenían a los acusados por la autoridad que les confería esa posición. Se creó en México para la persecución

y se fueron con Pancho Villa y ellos anduvieron para dondequiera en la revolución. Ya para cuando estuvieron a punto de matarlo a él, dicen que lo amarró a mi tata a una carreta y a un caballo, o no sé si solo a un caballo para salvarlo de donde lo tenían preso. Lo amarró de aquí, de las axilas, y lo sacó y le pegó al caballo para que se lo llevara por el río, porque estaba cerca de un río, para que no lo mataran, para que no lo fusilaran, porque decían que a todos los que agarraban los mataban. No sé quién quería matarlos, yo nomás oía eso, porque decían que habían agarrado presos a muchos que andaban en la *acordada*. Después de eso se salvó y se volvieron a ir con Pancho Villa. Anduvieron otra vez por dondequiera y se salieron ya cuando tronó la revolución y anduvieron por México, anduvieron en las rancherías y dice que de ahí se vinieron y llegaron acá por el tren...los subieron a todos y los trajeron por el tren y llegaron a El Coloso.

Los detalles de Esperanza de cómo hicieron ese proceso de traslado así los describe.

Pues ellos decían: ahí nos tiraron nomás, ni sabíamos en dónde andábamos, por eso te digo, nadie sabe si los sacaron del Yaqui o de dónde los sacaron, si los volvieron a meter, o si los trajeron de allá para acá. Dice que ellos caminaron mucho, mi tata dice que él caminó mucho para llegar a ese mentado parque central y estuvo en Durango y pues de Durango se devolvió...Con lo batidos que andábamos, decía mi abuela¹⁰⁶, luego mentaban mucho a Pascual Orozco...Y dice que Pascual Orozco los ayudó, que él los sacó y hasta acá vinieron a dar en la *acordada*, dice...Entonces ella, mi tía Inés (a la que también le dice nana) decía que eran puros bandidos con los que andaban, mataban a gente por igual, todos, yaquis y de los que venían en la *acordada*, todos mataban gente, mataban niños, decía ella y yo me le quedaba viendo. No le hagas caso, está loca, era la revolución, decía mi tata (bisabuelo).

Esperanza también oyó que en esas revueltas “los yaquis no mataban a otros yaquis, los yaquis mataban a pura gente blanca, a puro *yori*”. Su tía Inés fue cocinera en el cuartel de Hermosillo para el General Ancheta, señala, y un día que dejó la puerta abierta, ella se escapó y les dejó la puerta abierta a los que entraron y arrestaron al General, por eso ella decía que había colaborado en los levantamientos cuando todo terminó.

Para Esperanza siempre ha sido muy importante el esclarecimiento del origen del barrio

y juzgamiento de salteadores de caminos desde 1710. Y también se le llamaba a la cárcel en que eran custodiados y que estaba frente a lo que es actualmente el parque de la Alameda Central en la Ciudad de México.

*Comentario de la autora.

¹⁰⁶ En realidad se refiere a su bisabuela Ángela Jiménez.

El Coloso que fue fundado por el grupo de soldados yaquis liberados que fueron los primeros que llegaron a él, entre ellos su bisabuelo Diego Favela Moreno y una lista que ella nombra.

Eran Sixto Méndez, el tamborero; el Juan Venado, la Lola Algodones, la Manuela y la Cirila, ellas también eran yaquis que iban y venían al otro lado. Esa yaqui cuando el gobierno regalaba cobijas iba por mí y me llevaba para que me dieran a mí también. Aurelia se llamaba, ella cruzaba al otro lado sin papeles. Yo tenía como 10 años cuando me llevaba al estadio Fernando M. Ortíz y ahí nos regalaban una cobija por ser yaquis. Yo crecí en El Coloso, por eso qué me van a decir a mí. Yo sí sé cuando llegó la gente yaqui a El Coloso. Ahí los registró don Ramón Fierros, que era uno que habían puesto ahí en una tienda que se llamaba La Redonda que había en El Coloso y ahí don Ramón era el que apuntaba cuando se morían, dónde los sepultaban, dónde se registraban. Era quien llevaba el registro de yaquis. Y ahí es donde ellos ya adquirieron esos papeles y fue quien me registró ahí. Nunca quise enseñar mi acta porque pregunté por qué dice ahí que los testigos son blancos en mi acta, entonces yo qué soy, todo el tiempo les pregunté y se reían. Entonces les ayudé aquí a hacer todo ese trámite para que pasaran los papeles de los yaquis y se registraran las actas en lengua yaqui.

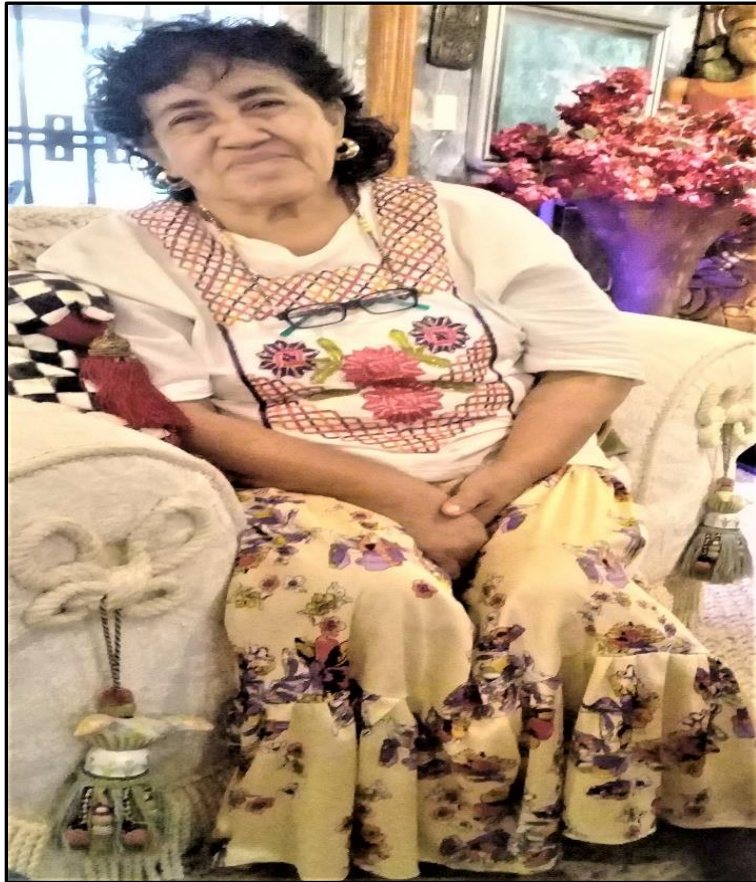


Figura 8.4. Esperanza Molina Rojas.
(Foto de Yolanda González Gómez)

La llegada a El Coloso significó para los pioneros del barrio que “agarraran pedazos junto a los cerros y ahí hicieron la casa de mis abuelos junto a los cerros”. Habla de su bisabuelo Diego, cuyo origen preciso no lo sabe Esperanza ni él tampoco lo sabía.

Él no sabía cómo se apellidaba porque él nació en un rancho de Durango. Él se apellidaba Favela porque llegó a un rancho que se llamaba El Santo Niño. Ahí nació él, dice, en ese rancho de Durango y que cuando se lo trajeron en la *acordada* lo agarraron preso y caminaron y allá conoció a mi abuela en la revolución y se la trajo con él. Nació en 1870, en septiembre. Mi nana decía que había dado el grito. Ya estaba grande en la revolución. Y murió en 1970, cuando nació mi hijo y ya estaba viejito cuando eso. Murió pues de 101 años y no se quejó para morir, estaba sentado en una silla que siempre tenía. Su apellido lo cogió ahí en Durango, ahí se lo puso el dueño de la hacienda donde nació. Tampoco mencionó nunca a sus padres. Decía que no tenía familia. No sabemos si era yaqui, pero él andaba con los yaquis, pero no sabía por qué y lo deportaron junto con ellos, por eso le dieron esas tierras en la *acordada* porque en el Yaqui no había. Y parecía yaqui porque era oscuro de la piel, grandote, tenía unos piesotes y un bigote así, mira, grande. Yo cuando miro a Zapata se me figura, con el bigote. No había zapatos de su tamaño, no hallaba. Le hacían huaraches de tres puntadas, por eso siempre cargaba los huaraches de tres puntadas, por eso digo por qué cargaba esos huaraches...No sabía leer ni escribir y me pedía ayuda porque él vendía allá en las tierras las cosas que traía de Hermosillo y en su cuaderno anotaba puros palitos, rueditas y crucecitas para sacar las cuentas, así y me decía cuánto es aquí, cuando empecé a ir a la escuela, pues dime los números, le decía, pues yo no sé, me decía, tú saca la cuenta, pues te estoy diciendo cuánto va a ser...era su manera de hacer las cuentas...Quien sabe, a lo mejor fue él uno de esos niños huérfanos que los yaquis recogían en el camino de regreso. Físicamente parecía yaqui, con sus huaraches de tres puntas siempre, sus manotas y su carácter. Y tronaba la carabina cada año nuevo y me decía mi nana, escóndele, dile, porque va a echar balazos este loco. He preguntado por su arma, pero no sé dónde está, le pregunté a un tío y no sabe ni sus hijos ni el título enmarcado de las tierras de El Tazajal que se llevaron ellos.

Esperanza asegura que su identidad yaqui proviene por el lado de su papá, Vicente Gregorio Molina Flores, de su abuelo Miguel Molina y de su bisabuelo Miguel Molina, “El manco”, originarios todos de Vícam.

Yo seré una yaqui diferente, pero soy yaqui, por eso te digo que soy una mujer sin bandera, sin patria, porque no sé nada de ellos, por eso cuando me regresaron la bandera yaqui allá en el otro lado, yo dije, ya tengo mi bandera. A mi ellos, mis antepasados yaquis me llenaron la cabeza de orgullo. Con mi participación social como yaqui y también como narradora de la historia de

mis ancestros, yo estoy cumpliendo con ellos. Por eso no guardo fotos, para olvidar y sólo vivir el presente, no para un lado ni otro ni a los lados, sólo para enfrente.

Esperanza vive en el ejido La Victoria, a las afueras de Hermosillo. Aunque se mantiene activa en la comunidad, se le pregunta si tiene relación con los pueblos tradicionales yaquis y los visita, ella advierte que la corrieron la última vez que fue al territorio, “me levanté de la guardia y les dije que yo no soy nadie, dicen ustedes que yo no soy nadie y me levanté.” También indago su opinión sobre el Plan de justicia yaqui y el perdón ofrecido por los agravios a la tribu. Y responde:

¿Qué me va a perdonar? Que todo el tiempo me señalaron: mira aquella es yaqui que viene de El Coloso...me discriminaron todo el tiempo, pero lo que me valió a mí en toda mi trayectoria es que nunca me dejé, nací libre, decía un maestro, y no me dejaba, peleaba, todo el tiempo he sido así. Yo no me dejo, no voy a doblar las manos, no me doblo. Por ejemplo mi abuela, ella tuvo nietas, pregúntale a sus nietas si ella dijo algo, porque ellas no vivieron con ella, pero yo sí...y claro que lo que decía sí era cierto, sí los aventaron aquí. A mí sí me contaba, ahora si no somos yaquis, por qué nos vinieron a dejar hasta acá y por qué adoptamos eso si no había nadie antes que nosotros...Y luego en esa parte donde vivimos siempre jugábamos a los bandidos no a las muñecas, todos, subíamos y bajábamos el cerro, qué me van a contar ellos si nosotros lo vivimos...en la explanada, ahí era para los yaquis y ahí hicieron una escuela, pero nosotros no tuvimos acceso a esa escuela que estaba más cerquita que la Ramírez...ya después todos fueron a esa escuela...los niños, mis nietas fueron a esa escuela...porque mi hijo mayor se casó con una yaqui...

En esta narrativa visiblemente se perfila la posmemoria cuando un trauma histórico colectivo, como fue el caso del destierro forzado de la leva y la posterior expulsión a la capital sonoreense de este grupo de soldados yaquis, significó una ruptura que moduló el recuerdo retransmitido por una descendiente de esos reclutas y mantuvo un vínculo directo con el pasado a través de esa memoria reapropiada. Las divergencias en los recuerdos de Esperanza respecto al resto de residentes yaquis de El Coloso resultan evidencias de la posmemoria, que admite rasgos de error e imaginación en las reconstrucciones individuales.

Capítulo 9. Las ausencias. La vida imaginada.

*Ahora estoy de regreso.
Llevé lo que la ola, para romperse, lleva
-sal, espuma y estruendo-,
y toqué con mis manos una criatura viva;
el silencio.
Heme aquí suspirando
como el que ama y se acuerda y está lejos.
-Rosario Castellanos*

Vicenta cuenta los recuerdos de su madre Manuela Pamea Jaimes sobre la deportación de su hermano menor, José, y también describe la nostalgia que vivió su familia durante muchos años por esa ausencia. Sentada en el corredor de su tienda de abarrotes en Vícam Pueblo, ella testimonia las preguntas constantes que su mamá escuchó en su casa: a dónde se lo habrán llevado y cómo él estaría viviendo tan lejos de ellos. Durante muchos años se lo imaginaron, por lo menos vivo, y que en algún momento retornaría a su lado y a su tierra.

Mi mamá me contaba de su hermano, de cuando se lo llevaron...ella estaba chiquita. Decía que su madre lloró cuando lo echaron al tren. Había mucha gente, chiquitos, grandes, pero eran puros hombrecitos, nada de mujeres, era lo que me decía mi amá, pero siempre que recordaban a su hijo, se sentaban y platicaban mi tata, mi nana, añorando mucho porque a él todo el tiempo lo recordaron, porque era su hijo preferido, era el más pequeño. Y hasta la fecha, cuando ya pasó mucho tiempo y volvió mi tío, me dijo mi amá: fue tanta alegría que no supo soportarlo mi Pá y se acabó, es lo que me decía mi amá, que acababa de llegar de la sierra porque a él le gustaba mucho ir a venadear, le gustaba mucho la carne del ganado y en ese tiempo él traía pitahayas. Ella, no sabe exactamente qué pasó, así sentado se quedó y así se fue, aparte de lo que supo sobre su hijo que ya había regresado y le dio tanta alegría, creo...

Narra asimismo el mecanismo de captura que se usaba en los pueblos yaquis y la sierra.

Se lo llevaron de Estación Vícam, pues sí, ahí lo subieron a la fuerza. Tenía 15 años cuando se lo llevaron. Es que más antes se vinieron sobre las casas, casa por casa, antes eran chocitas chicas y ahí todas las familias vivían, pues. Es lo que me platicó mi amá. Era atraparlos ahí y los llevaban amarrados, pero decía mi amá que sí los amarraban...Se lo llevaron y nunca supimos de él, nada, ¿por qué crees que mi Tata padecía de enfermedad? Por no saber de su hijo, por no saber cómo se encontraba bien o mal. No sabían más de él. Así quedó.

Vicenta habla de haber crecido entre esa remembranza permanente del joven deportado y de no saber de su destino, hasta que él mismo regresó enfermo a morir con los suyos.

En ese tiempo mi abuelo, mi abuela y mi mamá chiquita con sus hermanos vivían juntos y con el tío que se llevaron. Cuando regresó al pueblo supimos que allá se casó en Yucatán, pero no se trajo a la familia, sino que se quedaron allá. Él se vino solo, pero no le digo, pues, que ya venía enfermo y aquí quedó dentro de una fosa, falleció aquí y lo enterraron en una tumba, pero como antes no usaban cajas, los envolvían en sábanas para sepultarlos. Y allá (señala con su brazo hacia la derecha) quedó, al otro lado de la vía (en referencia al panteón de la colonia yaqui en Vícam Estación). Allí están los padres de mi amá, mis abuelos. Él quedó enterrado junto a sus padres, mis tatas. Finalmente con los suyos. De su familia nunca supimos, lo contactaron, pero nunca platicó mi tío de su familia, no sé cómo estuvo la cosa que nunca platicó. Estuvo enfermo de algo de sus órganos, creo algo de su próstata. Dice mi amá que estuvo en un asilo para enfermos como dos meses allá en Yucatán, le dijo a mi tata, pero ya no aguantó y mejor se vino para acá. Pidió a la gente que él conocía una ayuda para llegar hasta acá, por eso acá padeció su enfermedad. No se quedó con su familia porque parece que no lo lidiaban bien, no podían, les platicó a mis abuelos. Él prefirió a su familia de acá, que me vean al último día que yo padezca, ha de haber dicho...los suyos...y estaba joven, pero él malamente no quería que supieran nada.

En este caso del familiar de Vicenta, es notorio el sentimiento de nostalgia en las dos partes de la familia, tanto de los que se quedaron en Sonora y durante años permanecieron recordando al ausente, como del muchacho deportado que decidió recurrir a su grupo significativo originario para ser ayudado, cuidado, sepultado y velado entre ellos y en su tierra, aunque emprendiera un largo camino de retorno. La familia fragmentada logró una reunificación física, aunque en realidad se mantuvieron unidos a través de compartir la emoción afectiva de la nostalgia y de su recuerdo mientras vivió entre ellos.

Lo explica Sara Ahmed (2015) cuando afirma que en el campo emocional se involucran reacciones o relaciones de *acercamiento* o *alejamiento* respecto a los objetos de sus sentimientos cuando son recordados, es decir que ese sentimiento toma forma por el contacto con el recuerdo e implica una orientación hacia lo que se recuerda, en este caso se sentía

dolor y nostalgia al recordar al objeto de afecto. Incluso Vicenta, la sobrina mucho más joven que el deportado, previamente tenía una impresión y un sentimiento hacia el familiar ausente antes de su presencia física.

Después de la muerte de José, narra Vicenta que su tata murió también y su nana se quedó “aquí batallando con los hijos, verlos crecer y ya sabes que los de más antes llevan a sus chamacos a puros golpes, para que supieran respetar y todo eso, es lo que platicaba mi amá”. Respecto a su sentimiento personal y al de su familia por la ausencia del hermano de su madre, cuenta:

Pues yo quisiera estar ahí, ver todo, es lo que me imagino yo. Ver a aquella gente que padeció, que sufrió por mi tío y hasta mi mamá. Lloraban, lloraban todos, decía ella cuando recordaban a su tío y por años estuvieron llorando...sufrieron. Conozco más gente aquí que pasó ese sufrimiento. Hay casos, pero ya se fueron todos. Sus hijos platicaban algunos de ese mismo sufrir...ese orgullo que nos quedó. Y como mi amá, las mujeres lo cuentan para que no se les olvide nunca...



Figura 9.1. Vicenta Leyva Pamea. (Foto: Yolanda González G.)

La nostalgia fue una emoción constante entre los yaquis deportados y en ocasiones era causa de muertes, como lo evidencia el acta de defunción de Lorenza Yoquigua, de 50 años de edad, cuyo registro de fallecimiento consigna que murió por causa de la “nostalgia” que padecía, según el documento del registro civil del estado de Yucatán¹⁰⁷, donde existían otros casos similares (Padilla, 2019, p. 175). Otro caso de muerte por tristeza entre yaquis desterrados es descrito por Jane Holden Kelley, como el de María que había sido aprehendida y llevada a Guaymas, cuando sus parientes la localizaron, estaba en un vagón a punto de salir hacia El Águila, un centro de reclusión de yaquis cerca de Empalme. “Los soldados no quisieron liberar a la anciana María y después se supo que murió de tristeza en El Águila” (Holden Kelley, 1982, p. 252).

Relacionado al exterminio yaqui, Rosalío Moisés (1971) relata el caso de la mujer yaqui Pancha Chino, quien murió de tristeza después del asesinato de su hijo Antonio Charavan por soldados porfiristas que lo capturaron y encarcelaron en Hermosillo. Pancha dejó a tres hijos a cargo de la abuela y los cuatro fueron deportados a Yucatán en 1907.



Figura 9.2.

Esta fotografía es una imagen icónica e histórica de la mujer yaqui María del Pilar Barrón Buitimea, quien murió de tristeza a los 39 años de edad, ya que toda su familia fue deportada a Yucatán en 1908 por el gobierno de Porfirio Díaz.

(Foto de Edward S. Curtis, 1907-Library of Congress)

¹⁰⁷ Aparece en la lista de nacimientos y defunciones de la dirección general del Registro civil de Campeche, Número 1096. POGEC, 20 de junio de 1902, p. 5. (Padilla, 2019)

Balbás (1927) relata el sentimiento nostálgico que observó en los yaquis desterrados cuando señala que el amor que tienen hacia su terruño, profundamente arraigado en su corazón, se sobrepone a todos los demás intereses y necesidades de sus vidas. Por eso asegura que fue testigo de que los yaquis en la lejanía siempre anhelaban volver al río Yaqui.

Cuando el yaqui es trasladado, por castigo, muy lejos de su patria, es tan intensa la nostalgia que le domina que, a pesar de su robusta naturaleza, decae física y moralmente a tal grado, que en poco tiempo muere. En el hospital de Mazatlán presencié algunos casos de indios sanos y vigorosos al llegar del Yaqui, que rápidamente se iban consumiendo sin padecer otra enfermedad que la profunda tristeza que les agobiaba. En Yucatán, a donde fueron expatriados en masa los yaquis, también se observaron casos semejantes. (P. 101)

De acuerdo con el diccionario de la Lengua Española, la nostalgia es la “pena de verse ausente de la patria o de los deudos o amigos” y su etimología griega proviene de los vocablos *nóstos* (regreso) y *álgos* (dolor). De hecho, la historia del término se originó en una investigación del médico suizo Johannes Hofer en la Universidad de Basilea. Hofer consideró a la nostalgia como una “enfermedad” similar a la melancolía, que afectó a los combatientes suizos que habían dejado su tierra para pelear al servicio de una nación extranjera. Por los síntomas que presentaban los soldados y su circunstancia, llamó a la condición “nostalgia o mal del país”. Se le vinculó a las tendencias suicidas y hasta el siglo XX, la nostalgia se describió como un estado de deseo intenso y potencialmente peligroso de regresar al lugar natal y más común en los soldados.

Capítulo 10. Los exilios. Sierra, monte, refugio y los espíritus.

*La vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta...*
-Octavio Paz

Ana Lidia es cantora mayor en VÍcam Pueblo, donde todos la conocen por el nombre de Camelia. Casi con 50 años de edad, explica que cuando ella nació a principios de los 70, la canción “Camelia la texana” de los Tigres del Norte era muy popular y su familia festivamente comenzó a llamarla así, se les hizo costumbre y prevalece a la fecha.

Parca y formal, Camelia alista la entrevista bajo una enorme ramada de un frondoso árbol, cuyas ramas se fueron guiando para cubrir de sombra todo un espacio donde su familia come, cocina en la hornilla y ella borda blusas tradicionales. Su casa se ubica en un gran terreno, casi junto a la iglesia del pueblo, donde también hay una cantidad de arbustos medicinales sembrados que ella apunta, mientras pasamos junto a ellos: éste cura el cáncer de ovario, aquél las migrañas y así, va repasando las plantas para otros males.

Su historia es una verdadera posmemoria de lo que vivió una hermana de su abuela materna Francisca Machil que fue deportada a Yucatán, pero el relato se lo contó a ella su suegra Dolores Cupiz. El día del encuentro, Dolores no acudió porque acompañó a las comisiones de linderos que llegaron al territorio yaqui como parte de las tareas del Plan de justicia para la tribu y ella tuvo que ausentarse durante tres días en un campamento cercano a la sierra del Bacatete. Así que le confió a Camelia que narrara la historia que tantas veces le ha contado.

En la víspera del viaje de los enviados limítrofes, Camelia organizó un réquiem de rezos por los difuntos de la sierra, a fin de que éstos les ayudaran en la labor que emprenderían al día siguiente. Cuando partieron, su suegra Dolores le dijo en una llamada telefónica que en

la sierra “vio a tres personas vestidas de blanco y con sombrero”. Para Camelia, se trataba de sus ancestros que custodian la tierra de sus antepasados y seguían vigilando la labor que se estaba realizando en los linderos del territorio ancestral. Aquí comienza su relato.

Yo tenía 7 años cuando iba a visitarla (a Francisca), le llevaba comida porque ella vivía sola y cuando yo salía de la escuela, yo le llevaba comida y ya cuando estaba comiendo, ella empezaba a platicarme de nuestros antepasados. Me decía que la habían pasado muy mal, muy mal, por eso a mí me decía: mira hija, cuando seas mayor no te vayas a casar con un *yori* porque a nosotros no nos gustan, así me dijo. Y yo nomás me reía de ella, pues, pero hasta dormía cuando me estaba contando...Me contaba que a sus padres les estuvieron correteando en los cerros, de hecho que su abuela tuvo a su mamá ahí en los cerros, ahí en los cerros la tuvo, estaban en un campamento y que a ella le empezaron los dolores y ahí tuvo a su mamá, de Panchita...y que al tener a la mamá de Francisca, después de dos horas miró que venían unos soldados y que así corrieron, después de que tuvo a la niña, nomás pasaron dos horas y que así se puso a correr, pues obvio que en ese tiempo no usaban nada de lo que ahora usamos y pues entre sus piernas corría sangre, pues estaba recién parida y la chamaca llorando, llorando, llorando. A su lado corría su prima hermana...ella también tenía un bebé de dos meses, corría, corría, corrieron como casi dos horas, hasta que llegaron a un punto y ahí acamparon, pero los niños, los bebés lloraban mucho y que los soldados estaban ahí abajo del cerro y la señora del bebé de dos meses, para que no los encontraran a ellos, se puso al bebé en el pecho y para que no llorara, pues lo aplastó entre los senos, para que no los encontraran...así se murió el bebé entre los senos, porque pues no quería arriesgar para que los encontraran, para que los mataran, arriesgó al bebé para que no oyeran el llanto del bebé, pues lo aplastó entre los senos y se ahogó el bebé ahí...me contó eso.

La sobrevivencia en la sierra significaba para los refugiados yaquis trasladar con ellos sus formas de cumplir con su ritualidad, adaptarse a vivir en una geografía que conocían como su territorio sagrado, una manera de desarraigo de sus pueblos y casas, pero todavía dentro de su nido heredado. En este caso, la mujer yaqui con sus propios ciclos reproductivos tenía que dar a luz en lo agreste de la sierra, resistir la persecución y evitar la captura.

Francisca era la hermana de mi nana materna. Y me dijo que luego que anduvieron ahí en los cerros y ahí oraban, ahí oraban para pedirle a Dios que los protegiera y que comían lo que encontraban ahí en los cerros, que comían nopales, tunas y pues si había en tiempo de pitahayas, pues pitahayas, y así se estuvieron escondiendo en los cerros y que cargaban los santos también, los que ahora están aquí, los santos que cargaron en el tiempo de guerra, aquí

están... Yo me acuerdo de uno, de un santo, de San Agustín, ahí lo anduvieron cargando entre los cerros en esos tiempos y ahí está (en el templo de Vícam Pueblo). Sí, corrían con todo y santos a los cerros, pues sí, me platicaba, me empezaba a platicar, pero se enojaba mucho del coraje, tiraba las cosas, por eso me volvía a decir, no te vayas a casar con un *yori*, nos quisieron matar a todos, pero no pudieron porque Diosito no quiso. Y mi tía, la otra Francisca, ella sí era una guerrillera, ella sí agarraba la pistola y se ponía a pelear, ella sí anduvo en la guerra, ella sí no le temía a nada, corría con los hombres para defenderse, bueno, eso me contó mi suegra, que ella Francisca fue para los Estados Unidos y platicó allá lo que había pasado aquí, que ella cuando los habían encontrado en el punto donde se habían escondido, ella sacó la bandera para que no los mataran... Sacó la bandera blanca, pero después esa bandera no sé si la colorearon o le pusieron otros pedazos, pero ahora es la bandera de los yaquis, la que ahora tiene la luna, el sol, las estrellas y una cruz negra en medio... es la bandera que ella hizo... bueno, eso me cuenta mi suegra... porque a ella también le contaron...

Sobre el origen de la actual bandera yaqui hay varias versiones recabadas, pero un punto en común es que el lábaro *yoeme* se creó en la sierra, entre los refugiados en el Bacatete y que de ahí se la llevaron los exiliados a Arizona, a fin de resguardarla de la guerra y los *yoris*.



Figura 10.1. Sierra del Bacatete. (Foto Yolanda González G.)

Camelia continúa narrando lo que vivieron en el exilio serrano en la historia heredada.

Mi nana abuela me contó que sus papás anduvieron en los cerros descalzos, espinándose, pasaban tres días sin tomar agua, sin comer, me dijo, pero porque nos querían quitar las tierras, porque querían todo esto, por eso decía ella que tampoco nosotros, los yaquis, no nos dejaban estudiar a los yaquis para que no nos juntáramos con los *yoris*, pues, pero pues así no dijo Dios tampoco, porque Dios ama a todos, a todas las razas, Dios ama a todos, a todos, pero pues a ellos, a nuestros antepasados no les platicaba el padre como ahora nos

platica y pues ellos, pobres, casi no entendían el castellano y porque pues estaban en guerra, nomás pensaban en defenderse, ellos no pensaban como ahora nosotros pensamos, ahora es diferente y en ese entonces todo era para ellos, eran unos tiempos de guerra, nomás de ver sangre todos los días; pero pues cómo iban a acabarse los yaquis, si ahí entre los cerros, entre esa guerra, nacían chamacos todos los días, dijo mi tía abuela, todos los días nacían chamacos, en el monte y no a todos los mataban, pero si los agarraban sí los mataban, a los niños también los mataban, mataban a los hombres, por eso también vestían de niñas a los hombres para que no se los llevaran porque también a los niños se los llevaban, se los llevaba el gobierno para hacerlos sus soldados. Por eso nos decían que ustedes no vayan a estudiar para no estar con ellos, porque esa vez, yo creo que los miraban con miedo, pero lo bueno es que ya hicieron paz, ya no hubo guerras y dejaron de matar a los yaquis...y pues estamos aquí...

Su narrativa se deriva hacia las estrategias que implicaron una diáspora de varias familias disgregadas que decidieron ya no seguir huyendo mientras permanecían en la sierra.

Pues ahí anduvieron, ahí a donde llegaban, ahí se ponían a orar y a hacer la bendición con el tambor y la bandera. Ahora, pues yo creo que eso Dios lo quiso así, fue cosa de Dios, Dios no dice así que maten, pero yo creo que así fue...así, o sea, así era el destino del yaqui, yo digo. Ahora me pongo a pensar yo, pero ahora somos más los yaquis, son muchos yaquis ahora y están en cualquier estado, están casados allá, algunos están casados en Guerrero, pero pues ahora por voluntad de ellos, aunque hay algunas gentes que están en Santa Rosalía, en los Estados Unidos y pues algunas sí se quedaron allá en Yucatán, en Guerrero, en Veracruz, pues yo creo que ahora debe haber parientes allá, pero pues para ir a buscarlos, está bien lejos...

Camelia habla de la significación de que “Dios lo quiso así...y así era el destino del yaqui”, lo cual hace referencia directa al *Inim Bwan Bwia* (Esta tierra de llanto), que de acuerdo con Spicer (1994) se relaciona a la figura utilizada en los sermones de los maestros del siglo XX cuando citaban la frase “este valle de lágrimas” del Antiguo Testamento, lo que

En el pensamiento yaqui tiene connotaciones especialmente del mundo de los pueblos secesionistas, cuando había entre los yaquis mucho sufrimiento y sugiere la crueldad inhumana de la deportación y las privaciones extremas que sufrieron quienes quedaron aislados de sus familias en Sonora y en Arizona. La dura disciplina de la vida religiosa yaqui está inextricablemente vinculada en el pensamiento yaqui a las épocas duras de la vida ordinaria y es vista como la esencia de la suerte de los yaquis en el universo. (p. 397)

En la lógica religiosa de los yaquis, la naturalización del sufrimiento en esta tierra también debía ser parte del orden divino para ellos y a la vez suponía que mediante el cumplimiento con sus compromisos rituales lo iban a poder soportar todo. Aun así, se readaptaron a la circunstancia de violencia que vivían para volver a unificarse.

Cuando ya había paz, bajaron de los cerros y aquí estuvieron a la orilla del río sembrando maíz, frijol, garbanzo, comían eso, frijol, garbanzo, maíz, sobrevivían nada más, comían lo que sembraban y del río yo creo que agarraban agua para bañarse, hacer comida, pero creo que poco a poco les llegó ayuda del gobierno. Bueno, eso no me lo platicaron, pero yo pienso que llegó ayuda del gobierno para que estuvieran más...creo que les dieron maquinaria para que se establecieran. Por eso, por las persecuciones, muchas familias quedaron incomunicadas, quedaron lejos de sus familias, quedaron lejos y ya no pudieron estar juntos otra vez, muchas quedaron allá y algunas gentes quedaron en los Estados Unidos, de hecho, el papá de mi suegra decía que los que estaban en los Estados Unidos eran bien miedosos porque corrieron y se refugiaron allá, porque eran más miedosos, porque se refugiaron con los soldados. El abuelo de mi esposo aquí estuvo con nosotros, pero sí sabía lo que había pasado, pero no contaba nada porque se ponía triste...

La informante yaqui detalla además cómo los exiliados, ya sea a la sierra, a Estados Unidos o al interior del estado, protegían sus pertenencias enterrándolas en sus terrenos y casas, donde también las resguardaban los espíritus de sus antepasados de los que ya no regresaban a reclamarlas. La explicación del hallazgo la halla en su cosmovisión.

Sí, los que se fueron de aquí dejaron sus cosas enterradas, como cosas de cocina, porque...o sea que nosotros aquí pusimos nuestra casa por primera vez aquí en el año 2000 había aquí muchos nopales, de hecho todavía hay, y había mucho árbol aquí...Limpiamos y aquí pusimos la casita. Un día yo escarbando iba a sembrar frijol, estaba limpiando el patio y entonces que hay una piedra. No va a dejar que riegue yo a gusto la parcelita y ya me puse a escarbar y que eran dos metates, hallé dos metates y ahí me tiré ahí. Miré para arriba y entonces que me llega un torbellino de acá, un torbellino como así de ancho (abre los brazos), vino aquí de la nada, vino el torbellino como si dijera gracias, se me vino así, me pasó encima y sentí algo de ese torbellino porque yo había sacado los metates y entonces me eché a correr con mi vecina aquí, y le dije doña Francisca encontré unos metates, a ver vamos a verlos y nos pusimos a correr para acá, ella pues ya era viejita y se tiró para verlos, tocarlos y me dijo: ah, tienes mucha suerte, esto era enterrado cuando estaban en guerra, eran metates para moler los granos de maíz, de trigo, es lo que encontré aquí y ella se puso a llorar y yo con ella y le conté que me había llegado un torbellino de este lado

y que me pasó encima, pues eso era porque te agradecieron los antepasados porque pues, ya al tener cosas enterradas, ella me dijo que las cosas de ellos enterradas, ellos no descansan a gusto porque tienen las cosas enterradas, y entonces me dijo no las vendas, no las vayas a vender, son un tesoro de nuestros antepasados; pobrecitos, yo creo que ellos se quedaron por allá muertos, por eso no volvieron para usarlas, porque sólo ellos sabían dónde las habían enterrado y ahora hallaste nomás eso, pero yo creo que hay trastes también, no pero pues si me lo dan ellos, cualquier día los voy a encontrar, le dije. Ella era curandera y dijo que uno de los metates, uno pequeño, era uno medicinal para moler hierbas...ah bueno, me dijo y a los tres años llegaron *yoris* para comprar cosas antiguas y me lo estaban comprando, ya ella falleció y les dije que mi vecina me dijo que no los vendiera, que a mí me los regalaron...

Camelia no sabía a quién pertenecieron los objetos, ni su vecina curandera de 88 años que había presenciado el regreso de mucha gente, decía, con la salvedad de que no hallaron las cosas en el mismo lugar porque anduvieron años o meses en el cerro. “No sé cuánto tiempo estuvieron en los cerros, pero algunos sí volvieron a usar sus cosas, otros no volvieron, mi tía por ejemplo encontró platos, platos de acero antiguos”, dijo.

Los metates de piedra que me mostró, lucían muy antiguos y los encontró en una esquina de la ramada “ahí donde está ese horconcito”, señala con la mano. Y añade: “He soñado...en mi sueño, sueño que encuentro mucho traste...así”.

Claramente, la vivencia del torbellino que Camelia vio cuando desenterró los metates ofrece la referencialidad al *Yo Ania*, o sea, el “lugar ancestral y honorable, el ámbito o mundo de respetables poderes” (Spicer, 1994, p. 64-67). Muchos de los fenómenos paranormales que describen los yaquis también están dotados de las connotaciones relacionadas a la guerra, la resistencia, el exterminio y la deportación que quedaron en la tierra yaqui y en la memoria *yoeme* como las “marcas de una experiencia violenta” (Erickson, 2007, p. 44).

El regreso del “espíritu” de un propietario presuntamente muerto que le agradece haber desenterrado sus bienes, justifica en parte la idea de la tierra yaqui como “un valle de lágrimas” que se representa en las historias que explican que el sufrir trasciende la muerte.

Capítulo 11. Los regresos.

*Los yaquis se fugan de las haciendas henequeneras
y emprenden a pie el regreso a su tierra
escribiendo una de las más portentosas
epopeyas de la lucha por la libertad.*

-Guillermo Bonfil Batalla

*Cuando el yaqui puede volver a su patria,
emprende el regreso, aunque
esté al otro extremo del mundo.*

-Manuel Barbás

¿Para dónde queda Sonora?

Al principio, Doña Juana argumentó que “no le gustaba escarbar en el pasado”, pero accedió finalmente a hablar de sus recuerdos sobre la deportación de su papá José Ríos Valenzuela y su madre Plácida Cosmea García a Yucatán y Veracruz. De 82 años de edad, ella vive en el barrio Escuelita de Vícam Estación, en un predio con varias viviendas de carrizo y adobe a la usanza *yoeme*, donde viven familiares, entre ellos su sobrino Romualdo que sirvió de traductor durante la plática, ya que Juana no habla español, sólo yaqui, y tampoco quiso ser grabada ni fotografiada. Bajo la ramada de su casa y a pesar de que estaba resfriada, nos narró lo que su padre José le contaba sobre su destierro forzado y luego como soldado de leva en los años revolucionarios.

Su historia describe la verdadera odisea de varios años que pasaron allá en la lejanía de su tierra y el otro par de años transcurridos durante su regreso, caminando desde el otro extremo del país. A su padre José lo recuerda como un hombre muy estricto, quien solía advertir a su nieto, en sus lapsos de alcoholismo, que él podía insultar o despotricar contra el mundo entero, contra todos, menos contra la tribu y su pueblo. Desde su retorno a Sonora y ya anciano, José acostumbraba contar lo que a él le sucedió en la guerra y en la deportación.

El testimonio de Juana es una muestra de lo que significó un largo regreso al territorio

Yaqui. Ésta es la narración de las memorias transmitidas por su padre.

Mi padre José Ríos, según lo que llegué a escuchar en la plática como cualquier persona joven, era trabajador en los campos y en la pesca en Pótam y Copaz, que es un pueblo que desapareció cuando se presentó la mayor creciente de los ríos cuando construyeron la presa Álvaro Obregón en 1942, que fue cuando ocurrió la última creciente (del río Yaqui). Era tierra de bonanza toda esa parte, toda esa área de Ráhum, Copaz, pero cuando se escaseó el agua, la gente comenzó a irse a los demás pueblos, especialmente a Pótam, entonces desde ahí empezó a desaparecer el pueblo. En aquel entonces había mucha necesidad de comida, había hambre. Cuando se promulgó la paz en la tribu, como en 1930, cuando se estabilizó la paz, uno de los presidentes que vino recalcó que ya no habrá más sangre en estas tierras, sino más progreso aquí, entonces la gente sintió mucha resistencia a los desarmes, batalló mucho para disponerse a dejar las armas, entonces la gente a base de engaños, de que iba a haber repartición de despensas, a todos los mandaron para Guaymas e inmediatamente les decían: pasen por acá y los metían a los barcos a las fuerzas, les quitaban los caballos que traían...de ahí no sé qué pasaría, pero de ahí empezaron a viajar, duraban días y noches las travesías en los barcos, pero en el mar, el mar sabe cuándo una persona está triste y los animales del mar saben de esa tristeza y los animales tienden a voltear los barcos, por eso decía que cuando alguien moría lo tiraban al mar para saciar a los animales y evitar que voltearan el barco. Y eso decían. No sé hasta dónde llegarían, pero allá los empezaron a reclutar como soldados, pero como estas gentes...como no era su lugar, empezaron a tomar nota y a darse cuenta de cómo estaba el teje y maneje de la política y deciden venirse de allá para acá, a Sonora, y comenzaron a desertar y la gente que los reclutaron como soldados dijeron está bien, pues, vamos a luchar por ustedes, pero hicieron batallas por allá en el sur por el país y ganaron...era gente pobre como nosotros las que peleaban como nosotros, decía, y como nos estaban tirando, teníamos que defendernos...pero en una ocasión decidieron venirse.¹⁰⁸

De su padre José Ríos cuenta que no tuvo cargo en el ejército, sólo fue soldado raso, según recuerda. Respecto a su madre Plácida, dice que esa es otra historia, porque ella se vino de allá antes de conocer a José. “Mi madre me platicaba muy pasiva, muy tranquila”,

¹⁰⁸ La periodización a la que se refiere Juana podría ubicarse en 1926-1927, cuando el gobierno federal emprendió una campaña militar contra los yaquis sublevados en confabulación con Adolfo de la Huerta, cuya consecuencia fue la captura de yaquis que reclutaron a la fuerza en el ejército y fueron enviados al sur del país. (Ramírez, 2014) Después de la intersección del tren en que viajaba Álvaro Obregón por una partida de yaquis que pedían dialogar sobre una comisión de yaquis que había ido a Hermosillo, se reactivó la ofensiva contra los yaquis como una práctica de exterminio ordenada por el presidente Plutarco Elías Calles y para ello se enviaron a “14,652 militares en 14 batallones de infantería, 17 regimientos de caballería, 3 baterías de artillería y 3 flotillas de aviación” (Ramírez, 2014, p. 146).

agrega. Cabe destacar que Ricarda León (Jaime León, 1998) menciona a una amiga yaqui de nombre Plácida Cosmea que la acompañó en Perote y otros lugares.



Figura 11.1. José Ríos Valenzuela (de pie) y sentada Plácida Cosmea García, con una bebé en su regazo que es su hija Manuela Ríos Cosmea. La niña sentada a su lado y la muchacha de pie son dos hermanas de Plácida. (Foto proporcionada por Romualdo Jaimea Ríos).

En cuanto al regreso que emprendieron con un grupo de yaquis a Sonora, así lo narra.

Comenzaron a caminar y caminar desde Yucatán, venían en grupos, familias, mujeres y hombres, se venían armados, pero venían de grupos de varias partes, se identificaban porque no dejaban sus usos y costumbres. Dice que en tiempo de cuaresma respetaban los rituales y los hacían ahí en el camino, eran muy religiosos y se integraban con los demás indígenas, así se vinieron caminando día y noche. Descansaban un ratito y luego vámonos. Pasaron por Durango y comenzaron a escuchar unos sonidos muy raros, como de un barco de vapor, dice, por eso cuando alguien dice: sabes qué, parece que ya vamos llegando al mar, pero resulta que eran los lobos que estaban aullando para atacarnos, decía. Y llegaron a un rancho caminando, pero los hacen pasar y les dicen pásenle porque son lobos y ellos decían que ay no, no les importa, no nos va a pasar nada. Hay quienes sabían tocar el violín y tocaban en el monte en la noche y los lobos se iban, entonces empezaban a bailar todos, como si nada hubiera pasado, se ponían contentos y seguían caminando, iban preguntando: ¿para dónde queda Sonora? Y les decían: váyanse para allá...nosotros íbamos caminando normal, pero duramos meses, decía. Cuando iban llegando al estado de Sinaloa, parece que a Culiacán, porque siempre fue a pie, cuando llegaron a Sinaloa, aparte llevaron muchas monedas, una persona que los asistió les quitó todo su dinero, pero les dieron pase libre para entrar a Sonora. Cuando llegaron acá ya no se preocuparon. Mucha gente que venía, uno estaba en Huírivis, en Empalme, un señor que no me acuerdo como se llama, eran los que dominaban el español y era el que les ayudaba a traducir, entonces por ellos llegaron hasta Sonora, se daban a entender en español, pero en realidad no lo hablaban fluido. Ellos mismos se perdieron cuando llegaron a Durango, bajando y subiendo sierras altísimas y había lobos por todo el camino. Para comer mataban animales durante el camino, comían plantas, llevaban señoras, era un grupo, pero no se cuánta gente. Ese era un grupo, pero había otros grupos que también venían caminando aparte, que cuando llegaban a Sonora se preguntaban unos a otros cómo habían llegado y transitado su ruta. Mi padre se contactó con varios yaquis que compartían experiencias en grupos distintos y se intercambiaban anécdotas. En su momento fue muy canijo porque estaban con la tensión de cuándo van a llegar o si van a seguir adelante.

Continúa narrando lo que pasaron durante el trayecto hasta su tierra yaqui, aparentemente la vía de la ruta central por Durango, considerada la menos vigilada por los soldados, pero se arriesgaron a cruzar la Sierra Madre Occidental hasta Sinaloa y de ahí al norte hacia Sonora.

Decía mi papá que encontraban a muchos niños solos en la sierra cuando venían caminando y los traían con ellos para cuidarlos, se los traían para acá y les ponían sus apellidos. Las mujeres en aquel entonces venían bromeando por el camino y siempre estaban a la expectativa, decían que se pusieran abusadas porque te van a ganar el marido, ah pues pura máquina me van a ganar, decían. Nadie estaba triste ni pensaban en nada más que llegar aquí a

su tierra, estar a gusto, sentarse, volver...Era su único objetivo...A José lo enfrentaron con mucha gente del sur, mataba gente, decía, a mucha gente que ni conocía, no se preguntaban si tenían hijos o no, los mataban porque también los atacaban a ellos y tenían que defenderse. Por eso cuando llegaban a una comunidad equis y si era de noche o de día, decía: si nos atacan nos defendemos, no hay más...Decía que en una ocasión, en una parte del país, una señora se enteró que venía un grupo de gente yaqui caminando y muy certeramente iban caminando por enfrente de la casa de esa señora, y de adrede les puso un mono disfrazado con muchos dientes, porque sabía que los yaquis comían gente y cuando pasaron por ahí ellos le dijeron que no eran come gentes, sino que eran como ellos, que solo buscaban la justicia y que solo venían de regreso. ¿Y eso por qué?, le preguntaron sobre el mono disfrazado enfrente de su casa, es para que no me comas, les contestó. Somos iguales que tú, comemos frijoles y maíz, le contestaron, entonces, ella quemó el mono. Así, iban sin rumbo fijo, no conocían el camino, pero sin embargo, iban alertas, para llegar a Sonora, cuando preguntaban para dónde quedaba Sonora, a veces la gente les decía que había “pelones” allá adelante...pero los yaquis nunca tenían miedo, decían, si nos tocó, nos tocó. En el camino encontraban muchos muertos y los enterraban a medida que los iban viendo y así iban haciendo eso por los muertos. Por eso también llegamos, decía, porque nos defendieron, nos ayudaron los difuntos, ya que llegamos vivos a Sonora...



Figura 11.2. José Ríos Valenzuela (derecha), cuando anduvo como soldado de leva con huaraches de tres puntadas.

Las memorias de la guerra no fueron gratas para José Ríos, aunque logró sobrevivir por las “tácticas de caza” desarrolladas en la sierra, como las llama Claudio Dabdoub (1995), aunado a la experiencia ganada durante la guerra del yaqui que facilitaron su defensa cuando fue reclutado en el ejército.

En las batallas, cuando los enfrentaban los enfrentaban con ganas, decía. Nos enseñaron a que el fusil había que agarrarlo por debajo de la cintura para matar a más y nunca agarrar los fusiles desde la altura de los ojos porque te iban a dar y cuando te baleaban había que enfrentar las balas de lado, nunca de frente. Igualito a como se tira con el arco y la flecha, se toma una posición de lado, no de frente. Contaba que cuánta gente mató allá en el sur. Otro yaqui del que hablaba era que al yaqui no se le podía vencer fácilmente porque había tres tácticas: que se ponían acostados con el fusil en la mano, otra hincado con el fusil en la mano y de pie, pero en zigzag eran los disparos. Eran tres en tres posiciones, pero a una distancia de tres zancadas cada uno en total, de tres en tres, por eso ellos nunca les atinaban a dar ¿cuándo les va a atinar uno? Lo más curioso es que el que estaba acostado más enfrente, era el que peligraba más. Su lucha era todo en zigzag, bien separados, en tres medidas...Siempre han tenido eso los yaquis, no lo agarraron en la milicia. Y eran tres porque era la Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, eso simbolizaban...siempre fue algo espiritual, peleaban con espíritu. Anselmo Valenzuela Wikit de Tórim, pero que vivía en Arizona, decía que así era la pelea de los antiguos ancestros con los arcos y flechas, pero que los yaquis la aplicaron a los fusiles (comentario adicional del traductor, sobrino de la entrevistada).

Cuando se le pregunta cómo contaba ese pasaje su padre, Juana respondió que “como todo, decía que en la matanza, como hizo el gobierno que hiciéramos, matar a esa gente tan chaparra más que nosotros, qué bárbaros y no pasó nada, ¿qué ganamos nosotros? Nada...y el gobierno muy a gusto y nosotros aquí todavía”. Otra experiencia del regreso a Sonora la recuerda de esta manera.

Decía que en una parte de México, cuando una viejita lloraba por los chamacos en la pelea, porque creía que los iban a matar a todos, entonces les daba 50 centavos para que se comieran un taco, me daban dinero, me decía, siempre le regalaban cosas o le pasaba algo chusco. A veces me lo contaba muy chistoso y a veces con tristeza, por el peligro que pasamos, de noche y de día, decía. Teníamos que ir los hombres adelante, las mujeres en el medio y otras atrás y al final hombres también, pero decía que había mujeres que traían cananas y fusiles, como los hombres, eran muy valientes ellas y todos...las que llevaban los niños esas eran las que batallaban porque lloraban los niños

cuando tenían hambre, pero seguíamos...y eso que en el camino íbamos recogiendo a más gente...



Figura 11.3. Reverso de la foto con un mensaje de no olvidar a su tío en la lejanía y una flor dibujada. (Fotos proporcionadas por Romualdo Jaimea Ríos)



Figura 11.4. Los yaquis que regresaron, de vuelta al trabajo de sembrar en su tierra.

Un padre que nunca volvió

María Victoria nos recibe una tarde calurosa en el patio de su casa en el barrio del Tinaco en Pótam, nos ofrece un plato de frijoles cocidos con tortillas de harina antes de narrar la historia que escuchaba de su abuela Juliana Espinoza Yoquigua o “Mamá grande” sobre su deportación a Valle Nacional, Oaxaca, Yucatán y Perote, Veracruz. Platicaba lo que vivieron en el destierro forzado, de su regreso y de la ausencia de su primer esposo, Martín Jécari, quien le prometió a ella y a su hija Alejandra volver al río Yaqui. Éste es su relato.

Mi mamá grande le contaba a mi madre Alejandra lo que había vivido allá lejos y yo la escuchaba cuando tenía unos 7-8 años. Ella nomás contaba que se los llevaron, pues, que los embarcaron, se los llevaron por la sierra...caminaron, pues sepa por dónde se los llevaron, cerca del Bacatete...Decía que era el gobierno, los soldados, los que se los llevaron a fuerzas, sí, forzados...luego los embarcaron, los embarcaron. Tal vez cerca de Guaymas, pero yo no le hice esas preguntas, sólo oía las historias que ella contaba, uno nomás escuchaba porque no se podía meter en la plática. Ya de grande me platicaba, pero yo no le hice esas preguntas, no me dio por averiguar más, porque yo nomás oía la historia y nunca pensé que algún día se lo iba a contar a mis hijos o a mis nietos. Ya se los he dicho, a la Domi (su ex nuera) cuando llega le platico, platicamos y así...Pues los embarcaron y ahí anduvieron y los llevaron a trabajar hasta llegar a Perote (Veracruz). Entonces mi mamá grande se embarazó ahí en Perote, porque ella era la más grande pues, y ahí la tuvo a mi mamá. En Perote nació mi amá y de ahí los llevaron hasta Oaxaca. Y ahí en Oaxaca tuvo al otro hijo, iba con su mismo marido, con Martín Jécari. De Perote los llevaron a Oaxaca. No sé cuánto durarían en Perote, yo no preguntaba. En Oaxaca trabajaron, sí, no sé en qué, pero a ellos los mandaban a trabajar, pues como ella dice: fuimos a dar al Valle Nacional, siempre hablaba del Valle Nacional, por eso decía ya en Yucatán, todo eso anduvimos.

Los recuerdos de su abuela Juliana la describen como una mujer que siempre respetó los usos y costumbres yaquis, tanto allá en el destierro como en el retorno.

Siempre nos decía en la lengua, porque ella casi no usaba el español, que se vestía con las ropas que siempre habían usado en la tribu y se resistía a vestirse con las blusas bordadas porque decía que esas ropas las traen de allá de Yucatán. Por eso nunca se puso zapatos, siempre usó huaraches de tres puntadas, para donde fuera siempre iba con sus huaraches de tres puntadas, su falda y su blusa sin ningún bordado de flores. Decía que los bordados no eran nuestros.

Cuando se le pregunta sobre la deportación de su abuela a Valle Nacional, María Victoria recuerda escuchar que se los llevaron a Oaxaca para vivir en una especie de campamentos, donde concentraban a los yaquis deportados y los tenían a todos “hechos bola, todos juntos”, los hacía sentir consternados por la manera en que los obligaron a permanecer ahí. También relata de las ausencias, sobre todo del padre de su hija.

Creo que ahí en Valle Nacional los trataban mal, porque todos se iban, porque nosotros nos queríamos ir de ahí, así decía ella, aunque no parece que haya sufrido mucho porque dice que el señor la defendía mucho, el papá de mi mamá (Martín Jécari), pero dice que a muchos se los llevaban, dice, y era que cuando se los llevaban para el Valle Nacional, los castigaban...Dice que ella fue como una vez o dos veces que la llevaron a trabajar allá...Y de ahí no le preguntaba ya nada, nomás la dejaba que hablara, pues...como dice uno cuando va a platicar una cosa, así nomás oír...Cuando hablaba de Oaxaca siempre lo hacía triste, triste, le daba mucha tristeza a ella recordar eso, sí...Me acuerdo cuando me vine sola con mi chamaquito, decía. Y esperándola y a la que me dolía más era mi hija, ahora mi amá, que arrancaba para la estación del tren cuando oía pitar el tren...que mi amá corría, dice, y ella misma me contaba mi amá: yo todo el tiempo estuve esperando a mi apá y nunca llegó, dice...No te digo que había esa radio allá en México, se llamaba Laboratorios Mayo, y ahí radiaban a todos los familiares perdidos y mi amá todo el tiempo le decía a mi abuela: me das una carta para mi apá, le decía, para mandarla...y se murió con eso de que ella quería saber si vivía su papá. Nunca lo volvió a ver. Y él nunca regresó.

A raíz de lo anterior, se le pregunta a la entrevistada si mandaron la carta al programa de radio para reportar a Martín Jécari y tratar de hallarlo.

No, nunca la mandamos por ignorante uno, pues, decía...Siempre decía ella, ya cuando estaba grande, María, yo creo que yo tengo hermanas, ay amá le decía yo, ni se acuerda de ti, le decía yo... ¿Pero por qué no se vendría mi apá?, decía, si dijo que se iba a venir detrás de nosotros, dice...y pues mi mamá ya estaba grande de unos 6 o 7 años cuando se vino...

El contexto de la movilidad de grupos deportados que relata la abuela Juliana, quien nació en 1913, se ubica en el lapso posterior al último levantamiento de la tribu en 1926 y la contraofensiva del gobierno en respuesta con “el reinicio de una salvaje carnicería de tiempos

anteriores” (Dabdoub, 1995, p. 221). No se descarta la posibilidad de que hayan sido parte del contingente de 400 yaquis que se dispuso de un tren para llevarlos a la Ciudad de México para un supuesto acuerdo de paz en 1929, sin saber que los llevaba el gobierno con el carácter de deportados (Dabdoub, 1995, p. 222). En esa acción murieron los jefes yaquis Ignacio Mori y Luis Espinoza en Perote, Veracruz. Se ubica este evento por los acontecimientos que relata María Victoria coincidente con el nacimiento de su madre en Perote. Su regreso a Sonora podría situarse aproximadamente en 1936, cuando se había pacificado relativamente la región del río Yaqui, se estaba en pláticas con el presidente Lázaro Cárdenas sobre los linderos del territorio y se estaban repoblando las comunidades yaquis con el retorno de deportados y refugiados en la sierra. En torno a esto, continúa el relato de la informante.

Mi mamá grande regresó ya cuando estaban grandes sus chamaquitos y cuando se regresaron ya que les dieron libres a todos, luego de la revolución. Dice que llegaron a Pótam, ahí los bajaron donde está la guardia de los pinos, ahí se bajaron todos, ahí los tiraron a todos, ahí llegó mi tío José Juan con ellos, no saben ni cómo llegaron con ellos. Muchos se vinieron con ellos, decía, la que vive para allá que era mamá de la Toñita y la mamá del Sabás, doña Victoria, ellas también se vinieron con ellos...todos ellos no saben esas historias...Se regresaron sin el papá de mi amá, ya no vino. Al llegar a Pótam mi mamá grande se casa y tuvo otros dos hijos. Llegamos al barrio Mérida, ahí donde está enfrente de la iglesia, ahí todo es Mérida, los que vinieron. Por eso le dicen Mérida porque vinieron de allá de Yucatán y ahí llegaron. Aterrizaron ahí donde están los pinos, la ramada de los fiesteros y dice mi amá que por ahí llegaron ellos, ahí los bajaron y cada quien agarró su pedazo para irse a vivir, a fincar. La gente de la tribu los recibía bien, nunca dijo mi amá grande que los rechazaron, mi amá grande decía que mi amá no sabía hablar bien la lengua, por eso le decían “Senyoa” (significa mestiza en yaqui) allá para el barrio porque no sabía hablar yaqui, hablaba nomás puro español, pues porque venía de allá. También antes no les enseñaban a hablar la lengua para que no los detectaran fácilmente en esos tiempos. Así llegó mi mamá y como estaba bien bonita, ella decía que no sabía que así eran los yaquis y se peleaban enfrente de ella y decía que se peleen pues, al cabo que yo no soy de aquí, decía mi amá...pero luego aprendió la lengua. Mi mamá grande no le enseñó a hablar en yaqui en Yucatán, puro español, porque creo que para que no se supiera que eran yaquis...qué lástima que no le pregunté por qué ni cómo, nomás oía las pláticas y qué lástima porque uno tenía mucho que sacarles para contárselos a estos chamaquitos para que sepan lo que hubo en los antepasados.

De su regreso, su mamá grande y su madre narra que después de que anduvieron en muchos lugares “de aquí para allá”, se refiere que de Oaxaca los trasladaron a Yucatán.

De Yucatán contaba que, pues, ya era otra ciudad, nomás decía ella que anduvo en Yucatán también, pero no me platicó qué... Parece que los mandaron a pie allá porque cómo... y en Yucatán trabajaron en las haciendas como esclavos y vivieron ahí, pero ella nomás trabajaba en la casa, como que el señor era el que trabajaba por ellos, nunca dijo ella que anduviera trabajando, a lo mejor sí, pero no me acuerdo... Cuando se regresaron mi amá ya venía grandecita de unos 6 años, ya sabía ella, por eso sabía decir cuándo los bajaron, ya venían en carro y por eso los bajaron primero en Vítam porque tenían familia y luego dijeron que los iban a cambiar para Pótam... Mi amá grande ya estaba mayor cuando murió... tenía los registros y se perdieron, los tenía dobladitos y de tenerlos dobladitos se me partieron y eran buen material porque los traían de allá, la fe de bautismo de mi amá, se trajeron con ellas esos papeles, yo alcancé a agarrarlos, pero no los cuidé... en el acta de mi amá decía donde nació, por eso traía los papeles y ahí se podía saber donde estuvieron los yaquis, porque estuvieron en grupo pues, con otros yaquis, en grupos...

Concuerta en que hay que contar las historias de los que les pasó a los yaquis y a todo lo que los sometieron por querer vencerlos y las tierras.



Figura 11.5. Iglesia de la Santísima Trinidad en Pótam. (Foto: Yolanda González G.)

La larga ruta sin sal

Amalia y Rosalba Martínez Miranda son dos hermanas de 76 y 68 años, respectivamente, que viven en el barrio Santemea, en Pótam. Ellas escucharon la historia que les contaba su madre Josefa Miranda Valenzuela sobre la deportación de sus abuelos Filomena Valenzuela y Ventura Miranda a Yucatán y Veracruz. Amalia, llamada por su familia “mamá Maly” es viuda de Pedro Maldonado López, un nieto de Juan Maldonado ‘Tetabiate’, con el que tuvo 4 hijos. Rosalba, conocida como “Machi”, es maestra de preescolar jubilada y tuvo 7 hijos.

La entrevista se lleva a cabo a media mañana en un sombreado patio de mezquites donde viven una junto a la otra. Hablan de una época de los primeros años del siglo XX con una cronología difusa, pero impregnada de detalles de la vida típica y cotidiana yaqui. Su historia enfatiza algunas particularidades del regreso de sus abuelos desde la península yucateca.

Mi mamá Josefa nos contaba que a mis abuelos los subieron a los trenes engañándolos, diciéndoles que los llevaban para el otro lado, que se los iban a llevar con los otros a Estados Unidos y a otros se los llevaron por agua, en barco, los embarcaron...A nuestros abuelos los agarraron en Vícam o en Oroz, por ahí, no sé, no le pregunté a mi mamá, pero era por aquí...Decía que ahí en el tren los yaquis se ponían nombres. ¿Y cómo te llamas?, les preguntaban los soldados y ellos inventaban los apellidos, todos querían ser Amarillas, por el general Amarillas, para ver si los dejaban, pero todo mundo quería ser Amarillas. Como los llevaban a la fuerza, se cambiaron el nombre...pero el otro, ¿cómo se llama Amalia?...Ay a mí se me olvida todo. Había un general, Torres, todos querían ser Torres, también decían que se apellidaban Torres...Se cambiaban el nombre todos...A ellos les dijeron que primero les decían que los llevaban para el otro lado, que para Tucson y ellos iban muy contentos, porque allá había gente de acá, entonces ellos, los que se fueron, los primeros que se fueron, arrancaron con la bandera de los yaquis, la original, allá la tienen ellos, está en Tucson, no está aquí, no sé si ya la entregarían porque dijeron que la iban a traer para acá, allá la escondieron la bandera original yaqui cuando los desparramaron pues y ellos alcanzaron a irse para Tucson. Por eso así platicaba mi mamá que a mis abuelos no los llevaron a Tucson, sino se los llevaron a la fuerza a Veracruz en el tren y de ahí los desembarcaron...Ahí en Veracruz hay mucha gente de aquí, yaquis, y llegaron a Veracruz, pero había muchos problemas allá, no se sentían a gusto, decía que había gente que los trataba mal...Ahí los dejaron un rato en Veracruz, pero otros siguieron a Mérida, Yucatán, sí...De ahí de Veracruz los

embarcaban a Yucatán y del puerto a las haciendas. Muchas mujeres se tiraron al mar desde el barco cuando las subían en Veracruz rumbo a Yucatán y a veces con sus hijos. Mis abuelos fueron de los que llevaron hasta Yucatán y de allá es de donde se regresaron a pie. Nos decía que en Yucatán los trataron muy mal, fueron de los esclavos que trabajaban en las haciendas, pero no nos contó mi mamá qué trabajo hacían ahí...No sabemos exactamente hasta cuándo estuvieron ahí, pero nos dijo que hasta la revolución y decidieron volver a pie a Sonora. Venían mis abuelos y sus hijos...Ya los llevaban desde aquí a sus hijos. Mi tía nació aquí en La Pintada, quiere decir que ya los traían cuando los agarraron, ya traían a la mayor.



Figura 11.6. Amalia Martínez Miranda.
(Foto de Yolanda González G.)

Cuando decidieron regresar a Sonora, lo hicieron con un grupo de yaquis que también se dirigían a su tierra, su madre Josefa les describía lo que iban encontrando en el camino.

Ellos se quisieron venir y se vinieron por la sierra, se quedaban donde podían y se quedaban en el camino hasta que llegaron a La Pintada, a Guaymas y Aranjuez¹⁰⁹. Decían que comían puras raíces, zayas, bellotas, pitahayas, esas matas de higos...Iban viviendo en el monte y sobreviviendo. Traían sus huaraches también, eran esos de cuando les cortan el cuero a las vacas y eso lo limpiaban con navaja o cuchillo, cortaban así como eran los huaraches y los ponían de 4, de 5, a como pudieran y esos cueros cuando tenían hambre decía que los tostaban y se los comían como chicharrón, no sé cómo lo hacían, no sé si alguien iba juntando, pero dice que comían pinole, pinolito, no sé de qué, pero dice que comían pinole, que tomaban el pinole con pura agua y eso para ellos era fuerza. Decía mi mamá que durante todo ese tiempo en el regreso no comió sal, no traían con ellos y en el monte no había sal, nomás lo que iban consiguiendo, por eso cuando llegaron y le dieron comida con sal, ella se hinchó como globo en cuanto volvió a comer sal y duró días así hasta que volvió a deshincharse. Qué triste, ¿no? Bajaron de La Pintada y empezaron a sembrar y cortaron mezquites. Decía que en la sierra había *torocoyoris*...con ellos venía una soldadera en el monte y la mataron a la señora y al niño que traía, le cortaron sus senos a ella y los huevitos al niño y de los mezquites colgaron los senos y los huevitos. Eso vieron ellos en el camino. Entonces, mi abuelito desmontó para sembrar y mi abuela no sabía ni amasar. Siempre la acompañaba para decirle que siempre tuvieron tierra...

Se le pregunta a Amalia y Rosalba sobre Aranjuez y La Pintada, ya que estaba ésta última fuera del territorio yaqui y ambas bastante alejadas una de la otra. Ellas explicaron que

No, llegaron a La Pintada, pasaron por Guaymas a Aranjuez, porque mi mamá platicaba de Aranjuez y decía que allá estuvimos mucho tiempo viviendo, tenemos muchos parientes allá en Guaymas, son Miranda, allá se quedaron en Guaymas muchos, pues decía mi mamá que todos sufrieron mucho, mi papá, mis abuelos, para salir adelante con todo eso...

El testimonio anterior muestra la dinámica de la persecución yaqui que obligó a los abuelos de las informantes a acudir a esos lugares en su intento por huir y refugiarse para evitar ser deportados. A su madre Josefa la marcó ese nomadismo, al imponer a sus hijas algunas reglas como prohibirles que hablaran la lengua yaqui porque iban a creer que eran tontos. Su mamá tampoco quería que ellas fueran a la escuela, pero le dijeron que querían

¹⁰⁹ Probablemente hace referencia a la antigua hacienda Aranjuez en San José de Guaymas, la cual fue construida en 1674 y en 1905 se dedicaba a la producción citrícola y de bacanora hasta 1915, cuando se prohibió la producción de ese tipo de mezcal.

aprender y sí fueron a educarse e interpretaron esa medida como una cautela protectora.



Figura 11.7. Rosalba Martínez Miranda
(Foto de Yolanda González G.)

Aportan, además, otras referencias del escenario que vivieron en los años de persecución.

Mis otros abuelitos (paternos) anduvieron en la guerra y ellos se encontraron gente en el camino hacia acá, los iban recogiendo y ellos los criaron como familia. Esos abuelos eran de Cócorit, mi abuelo fue ganadero él y de ahí iba a trabajar para otros ranchos, ahí trabajó años y le dieron vacas que se trajo a Pótam y luego a Palo Parado, donde había mucha gente antes de 1940. También había muchos franceses, gringos, pero cuando la fiebre amarilla, los echaron a los yaquis. Todavía sembraban ahí mis papás, pero vivían a la orilla del río y en el 49 fue la última inundación y subió el río. En el 50 también murió mucha gente y se vinieron al pueblo. Y esos franceses los ayudaban.

Su regreso después de un tiempo a Pótam, lo describen en un contexto de llegada de los grupos que poco a poco iban arribando de distintos lugares de destierro y diferente tamaño.

Llegamos a Pótam cuando antes las autoridades eran 16 pueblos, eran dieciséis autoridades, siempre hubo ese problema, pero ellos no buscaban puestos, en el monte ellos allá hacían las autoridades también, no se juntaban, no como ahora que ahora sí se juntan los 8 pueblos y, como dicen ahora, que si no se juntan los ocho pueblos no había seriedad, pues tienen que estar los 8, los originales, a los otros los ignoran, pero las dos partes pelean lo mismo, siempre a cómo yo me he dado cuenta...cuando había reuniones en Vícam Pueblo, se juntaban los 8 pueblos y cantaban los cenizales y los pájaros bien bonito, allá arriba de los árboles...yo tenía esas grabaciones donde se oían, pero yo dejé la casa de aquí y todo me lo quitaron...

La percepción de los deportados que iban llegando al pueblo, así la relatan.

La gente del pueblo decía que los que llegaban ya venían diferentes. No les digo que por ejemplo esas muchachas Molina que venían con sus paraguas, con sus botas bien elegantes, venían bien elegantes y mis abuelos así se vestían también...Las Molina también estuvieron en Yucatán, pero llegaron acá en carruajes, dice mi mamá que toda la gente vino a verlas. Decía mi mamá que también así se vestía ella antes de Yucatán. Nosotros cuando vivíamos allá en Palo Parado había muchas familias. Eran bastantes familias, ellos eran solidarios, ellos si el otro sembraba calabazas y el otro no, el otro le daba frijol y se cambiaban las cosas. Hacían trueque, por eso estaban organizados, pues. Hacían trojas y ahí tenían el nixtamal para las tortillas y decía mi mamá que no pasábamos hambre, no hubo hambre cuando había agua en el río (Yaqui).

Al indagar sobre la forma en que su madre les narraba esas historias, señala que

Cuando ella nos contaba esto que vivieron, le dolía, decía que le daba mucha tristeza por lo que ellos sufrieron, de esos bombardazos (sic) que ella se tenía que esconder y todo eso cuando los aviones y me traumaba a mí...Nosotros mirábamos un avión y arrancábamos porque nos tenía traumadas mi mamá. Todavía recuerdo a mi hermana que es maestra también y te acuerdas cuando me agarraba la mano y me decía: apúrate, apúrate porque ahí vienen los aviones y nos van a llevar, ándale apúrate nos decía, nos tenía traumadas. Sí, ella vivió los bombardeos.¹¹⁰

Sobre las fotografías de sus abuelos, las hermanas responden que se echaron a perder en la inundación del huracán *Juliette* en el 2001 y otras cuando se quemó la casa de Rosalba.

¹¹⁰ La referencia es a los bombardeos del incidente de la intercepción del tren de Álvaro Obregón por los yaquis en 1926 que desencadenó una nueva persecución y bombardeo a la tribu yaqui por el envío de aviones y más de 20,000 soldados a la región del Río Yaqui.

Capítulo 12. Una memoria. Del margen al centro.

*La memoria es como la respiración:
podemos respirar bien o mal,
podemos respirar aire bueno o malo,
pero no podemos parar de respirar por mucho tiempo.
Estas son unas funciones que podemos ejercitar,
entrenar y mejorar,
pero que nunca podemos suprimir.
-Alessandro Portelli.*

Para abordar pertinentemente los testimonios que me confiaron las mujeres yaquis entrevistadas, emprendí una jornada de exploración de los genocidios ejecutados en otras latitudes, me familiaricé con los procesos del exterminio judío por el nazismo, la *Shoah*, cuya tragedia gestionó el inicio de los estudios de memoria y creó las pautas para la búsqueda de testimonios entre los sobrevivientes. La iniciativa mostró que había otros caminos para obtener una verdad sobre los hechos, una distante de la historia oficial que generalmente es contada por los vencedores, mientras que esa otra verdad narrada por los vencidos, las víctimas o los dueños de los duelos por los ausentes, cobraba una significación más legitimada de la verdad.

Luego, siguieron los trabajos rescatados de memorias sobre la represión del franquismo español y los exterminios de las dictaduras de América del Sur durante la segunda mitad del siglo XX. Conocer sobre las comisiones de la verdad, los procesos judiciales contra los perpetradores, los documentales sobre los campos de concentración, las deportaciones, las torturas, los desaparecidos y las exhumaciones de cuerpos en las fosas comunes que continúa en España y otros países, o las prácticas genocidas utilizadas para reprimir a sus pueblos, el horror en tantas perspectivas, fue un ejercicio sumamente impresionable a título personal.

Sin embargo, el plano más sensible lo constituyeron las historias individuales rescatadas de los afectados o de sus familiares. Escuchar los recuerdos guardados, los dolores ocultos, los detalles nunca expresados de los ausentes, fue como entrar intempestivamente al cuarto oscuro, o prohibido, de la historia de ese pasado. En ese terreno estaban los rasgos sutiles, los conocidos y transmitidos sólo en el círculo privado familiar, pero cuando se exponen en el relato aportan al mismo una dimensión afectiva y emocional. Escuchar que los deportados que regresaron contaban a sus descendientes cómo vieron la muerte por epidemias en los barcos y cómo tiraban los cuerpos al mar. Ver a las informantes bajar sus cabezas con ojos llorosos y voz entrecortada al recordar que sus abuelas o tías mantuvieron el dolor de esas vivencias durante toda su vida y ofrecieron oraciones por esos muertos extraños mientras ellas vivieron, y retomaban un duelo por los ausentes ajenos para evitar que sean olvidados.

Las vejaciones y el dolor se retransmitieron de una generación a otra como un deber de memoria hacia los que lo vivieron y ya no están, “pero estuvieron”, por ello ese “deber de memoria” que se impone en los casos límites como la *Shoah* o los genocidios en general, induce a una relación afectiva y moral con el pasado (Sarlo, 2005).

Aquí resalto el sentido humanista de la memoria como campo de estudio porque no repara en las divergencias de países, culturas, razas, tribus, sino solo en la naturaleza emotiva que comparte el ser humano. Como una intermediaria para buscar otra explicación de los hechos represivos o genocidas que causan dolor, odio, nostalgia, la memoria puede responsabilizarse de recuerdos semejantes en cuanto a traumas históricos colectivos para posteriormente emprender una reparación y reconstrucción social e individual.

El sello de la investigación fue un conjunto de emociones conectadas al contexto histórico y basadas en lazos afectivos, de ahí que se contemplara una disposición del plano afectivo/emocional. Los testimonios expusieron una carga emocional que originó su

conservación, su necesidad de retransmisión y su unificación en la memoria colectiva de toda la tribu. La deportación y el exterminio trastocaron a cada familia, directa o indirectamente, alteró sus ciclos de vida y ritualidad, provocó una ruptura social que los obligó a ejecutar estrategias de defensa y resistencia para sobrevivir y reorganizarse socialmente.

Los relatos de las mujeres yaquis lejos de mantenerse indiferentes hacia el genocidio que causó los fusilamientos, ausencias o esclavitud de bisabuelos, abuelos, tíos o padres, se unieron a esas memorias de los suyos y de los de su comunidad. El vínculo afectivo con ellos mantiene su propia identidad, la de su familia, la de su tribu. Lo que le ocurrió a cada miembro deportado en una familia, es decir, la desaparición, tortura, muerte, destierro forzado de su cuerpo individual, la ausencia de su presencia en lo privado, se convirtió en la memoria de la tribu, de un cuerpo colectivo, en un hecho que le sucedió al cuerpo social yaqui como unidad, como un todo que forma parte de “un solo cuerpo que debe mantener su unidad, sus partes desprendibles no deben quedar dispersas” (Olavarría 2007, p. 21).

Desde la cosmovisión yaqui, al cuerpo humano se le confería un valor simbólico, como clave de la ubicación del hombre en el mundo, señala Olavarría (2007), porque en el cuerpo coincide la antropología del rito, de la alimentación, de la danza, de la gestualidad y el sacrificio, también el dolor, los sentimientos, la tortura. Agrega que la prehistoria mítica del pueblo yaqui es de la nación de los *Surem*, que hoy en día son hormigas y otros animales de la sierra asociados al mundo subterráneo, que relacionaban el hoyo u hormiguero (*eye jo'ara*) como un ombligo de la tierra, por su forma cóncava y el ombligo humano (*siiku*) donde se halla el genio o carácter de la persona, por eso cuando nace un niño, la partera que le corta el cordón umbilical le transmite su forma de *ser*. Las madres yaquis llevan el cordón a la tierra y éste es comido por las hormigas, las cuales sabrán a quien pertenece y evitarán hacerle daño. Las hormigas tienen derecho a apropiarse del punto central, el ombligo, el cual “tal

como los túneles del hormiguero conectan el plano subterráneo con el mundo humano, el ombligo opera a manera de conector entre distintos planos de lo corporal” (p. 22).

Explica que los *yoemem* son aprehensivos respecto al cuerpo, porque éste debe mantener su unidad, como cuando la placenta se entierra en el monte o se coloca en las ramas altas de un árbol frondoso envuelta en telas o cuando mudan los dientes los niños los arrojan al amanecer hacia el oriente para que los definitivos sean buenos y resistentes. También había la costumbre de guardar el cabello y las uñas en bolsitas de algodón para depositarse en el ataúd del difunto, como parte de su cuerpo que debía irse junto con el resto de su organismo.

De esa manera, el cuerpo social de la tribu yaqui es sentido por ellos como una unidad, donde todos son parte de ella, tal como se concibe en el *Toosa* o el todo que resignifican en un cuerpo colectivo que comparte por igual en la comprensión de que “todo es de todos, como el aire y la luz...”, como sostiene una de sus creencias sagradas. Así, cada yaqui los representa a sí mismos, como parte de un todo, son una unidad. Los parentescos son recordados de una familia a otra como algo más que vecinos o compadrazgos. Si son yaquis son su comunidad, su pueblo, su sangre, su voz, su historia.

La exploración en esta investigación cumplió con el objetivo general de recuperar historias orales individuales sobre la deportación y el exterminio, a fin de construir una memoria que aportara una mirada a la resignificación de ese pasado e indagar en las narrativas para visibilizar la voz de las mujeres yaquis en su rol de proveedoras de continuidad cultural, del espíritu de resistencia y de la memoria histórica de su tribu.

Al tomar en cuenta que se acudió a sus pueblos tradicionales y a sus viviendas, además de irrumpir en su cotidianidad, los testimonios recopilados representaron lo siguiente:

-Se obtuvo materia en bruto, según lineamientos de la metodología de historia oral. Sin codificación, lo facilitó la sinceridad y la naturalidad de un diálogo simple.

-Tuvieron un doble valor: político/social y subjetivo. Fueron necesarias las referencias al papel del gobierno porfirista y revolucionario, del contexto político y la guerra, pero además entrelazado con sus propias opiniones y sentimientos sobre ello porque se hablaba de un miembro de su familia, cercano o lejano, del que sabían su historia retransmitida.

-Una divergencia respecto a las fechas de los hechos históricos y sus recuerdos. En muchas ocasiones, la informante conocía la historia que había escuchado sin saber el año, la fecha o el evento que coincidió con el hecho narrado. Para las mujeres entrevistadas la temporalidad carecía de importancia ante el peso afectivo de lo que el deportado había sufrido, vivido o superado. Situar los períodos se mantenía en el olvido de su memoria.

-La dimensión subjetiva. Es la característica que brinda los errores de tiempo y espacio como el anteriormente descrito, aunque da otras claves que se ponderan como las particularidades físicas, los pasajes traumáticos, las soluciones de sobrevivencia, etc.

-Un espacio de múltiples voces. El testimonio da cabida a una infinidad de versiones tantas como testigos hayan de un hecho o relato vicario por otros.

-Se trata de una *performance* sujeta al poder interpretativo, a la fiabilidad de la palabra, del sujeto que habla y del que lo escucha.

-Ofrece un material complejo y polisémico. Por tratarse de una manifestación sobre el pasado que constituye una amalgama de hechos y emociones a las que cada declarante añade uno o más significados marcados por múltiples variables.

En los relatos orales recabados se evidencian relativamente en forma clara los tipos de deportación ejecutada a la tribu yaqui en que se incurrió: una abierta y esclavista que los capturó bajo la simulación de “trabajadores” y los forzó al destierro bajo la cobertura de “prisioneros de guerra”. Otra simulada que los forzó a ser soldados de leva y otra que fue la expulsión autoimpuesta para sobrevivir.

Durante el trabajo de campo escuché a un anciano que defendía que los yaquis nunca habían sido vencidos porque finalmente para ellos “sobrevivir y permanecer era la victoria”.

En este cuadro se muestran *grosso modo* las vertientes de la memoria hallada de la deportación y el exterminio yaqui.

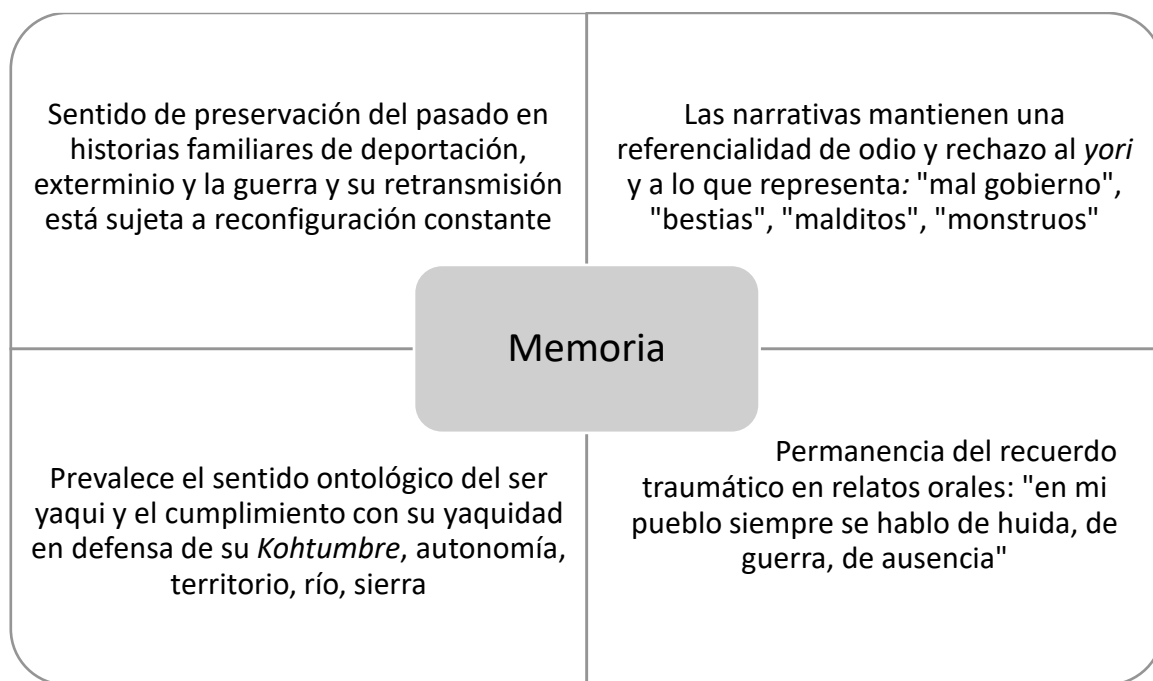


Tabla 12.1. Corolarios de la memoria reconstruida.

Para traer el cúmulo de la memoria encontrada entre las mujeres yaquis durante esta investigación, puedo articular los siguientes rasgos:

1.- Sin duda, a más de cien años de acaecido el proceso de deportación yaqui, sí se guarda, retransmite y reapropian las historias sobre ese pasado. Los relatos orales de esa práctica genocida han permanecido transgeneracionalmente y continúan retransmitiéndose con nuevas acepciones que se van sumando desde la memoria colectiva compartida en la tribu. En campo, en cada reunión, funeral, cabo de año, fiesta religiosa, puede hacerse alusión al período de guerra y deportación como la herida más profunda en la historia *yoeme*. Se

repite el oprobio del que fueron objeto como parte de su resistencia. Los muertos en las guerras siguen recordándose en una ceremonia donde se les dedican oraciones por las mujeres con cargo religioso en la sierra del Bacatete cada 2 de noviembre.

2.- La subjetividad en las narrativas está siempre presente. En el discurso de las mujeres yaquis prevalecen los sucesos anclados en su vida doméstica y su cotidianidad. Ellas pueden hablar de lo que comían los deportados durante los trayectos de regreso a Sonora, de sus funciones corporales y ciclos de ser madres, hablar de las emociones, gestos o regaños de los narradores originales de las historias o llenar el diálogo con recuerdos de cómo tocaba el tambor de agua, los objetos que compraban o la ropa que solían vestir. Y como indica Portelli (1989a), son palabras recogidas con su “verdad” que puede ser un material cargado de “mediaciones, interpretaciones, representaciones, mistificaciones, memorias, impresiones, errores y mentiras” (p. 93).

3.- Como en la naturaleza del testimonio se da el anacronismo, también resignifico esta cualidad como una preferencia a la vivencia personal de los suyos sin darle importancia al año o fecha en que sucedió. Se observa que el dato del tiempo es un factor que no les interesa guardar ni a los narradores originales ni a los ulteriores herederos.

4.- Los relatos de las informantes contienen sumarios de la crueldad ejecutada contra la tribu como una constante. En diferentes testimonios, se enfatiza la brutalidad de quienes ejecutaron la deportación y se critica al *yori* “civilizador” que procedía de distintas formas para exterminar al yaqui e incluían preferentemente a Porfirio Díaz y al gobierno en turno.

5.- La referencialidad al odio y rechazo hacia el *yori* era una constante en los testimonios, debido a esa brutalidad mencionada anteriormente en todo el proceso de exterminio yaqui. En el caso de las mujeres entrevistadas y por razones directas, hicieron referencia específica a la violación de las prisioneras y deportadas como una práctica frecuente por los soldados

durante los largos traslados por tren. Una de las informantes señaló que una violación multitudinaria a su bisabuela había repercutido en un embarazo que cambió sus características físicas de los descendientes, lo cual fue narrado con dolor y rabia.

6.- La ceguera fue un elemento que surgió en cinco entrevistas que los casos de parientes que regresaron ciegos de Yucatán, debido al trabajo desempeñado en las haciendas henequeneras o a factores climáticos, según relatan.

7.- Después de su retorno a Sonora, algunos testimonios reportan un mayor sentido de defensa en las mujeres, tanto en materia de mantener una vigilia permanente ante una violencia potencial como en cuestión de cargar un arma permanentemente en su ropa.

8.- Se evidencia la influencia de la deportación en la *yucatanización* en algunos aspectos de la vida yaqui como referencia a la estancia en Yucatán, ya sea a través de las comidas a la usanza de la cocina yucateca, a reapropiarse de los bordados de grandes flores en las blusas que visten las mujeres yaquis o a los modismos del lenguaje introducidos que indagan frecuentemente sobre las acciones de llegar, irse, venir, quedarse, lo que representa una referencia a un proceso de movilidad sujeto a la programación de un ritmo vital.

9.- La deportación resignificó la identidad yaqui con un incremento de la filiación de pertenencia a su territorio de origen. El destierro forzado del *Toosa* provocó una mayor apreciación a su tierra y un sentido más acendrado de lo que simboliza la pérdida de éste, de ahí que haya habido decesos documentados por nostalgia y suicidios por la expatriación.

10.- Definitivamente, la presencia de la guerra quedó fusionada a la memoria esencial de su historia como tribu. Como lo menciona Hirsch (2021), en su concepto de posmemoria, las generaciones subsiguientes al evento traumático crecieron dominadas por las narrativas que les precedieron y recuperaron de los relatos escuchados de la generación previa. Esa

posmemoria se sigue retroalimentando en una estructura de transmisión intergeneracional y transgeneracional sobre la experiencia que continúa vigente.

11.- El imaginario sobre el hombre entre las mujeres entrevistadas corresponde al de la autoridad y lo representan mediante dos narrativas, una son los hombres *yoris* que recibían las maldiciones y representaban la maldad, el ultraje, el abuso, la violencia. El hombre yaqui significaba la defensa combativa y la valentía (los ancianos se burlaban de los que no luchaban o se exiliaban evitando la muerte o la deportación y las madres forjaban hijos valerosos para odiar y matar *yoris*). Sin embargo, en sus testimonios describen a hombres yaquis que narran llorando por el recuerdo traumático del pasado, mientras ellas no enfatizan el llanto, sino las historias de los hombres que murieron, que desaparecieron sin saber nada de ellos, que sufrieron, que sintieron nostalgia por su tierra. Ofrecen una versión afectiva de las circunstancias de los hombres, de quienes no cuestionan su rol como leva en el lado del gobierno *yori*, sino que participan con ellos como soldaderas.

12.- Es recurrente que en los testimonios se mencione la solidaridad yaqui hacia los enfermos, accidentados, discapacitados, huérfanos, a los ancianos, lo cual coincide con ese sentido de identificarse naturalmente en un solo cuerpo social como unidad.

13.- Se observa que en las narrativas describen la redistribución de las familias cuando regresan del destierro y encuentran los pueblos devastados y las casas abandonadas, pero en comunidad vuelven a reorganizarse y rehabilitar sus viviendas. En caso de solicitar apoyo o permisos para cambios en sus lotes, se someten los casos a consideración de las autoridades tradicionales y se toman decisiones consensuadas.

14.- Puede delimitarse una levedad del odio y rechazo al *yori* en algunos testimonios que señalan que las mujeres yaquis tenían trabajos en el hospital militar de Tórim, por ejemplo,

o en los comercios de VÍcam Estación a principios del siglo XX, a pesar de que ambos eran administrados por *yoris*.

15.- La evidencia de readaptación de los deportados yaquis de pasar de prisioneros de guerra y esclavos a las filas militaristas y las mujeres cumplir un rol como soldaderas si sus parejas ingresaban al ejército como soldados en los años revolucionarios. Los testimonios señalan las razones de la paga o la promesa de liberación.

16.- Surge en los relatos información específica de cómo la amenaza constante de deportación los hizo elaborar un sistema de estrategias internas que demostró la capacidad de organización y adaptación de los yaquis. Armaron rutas para las huidas por tierra o por mar, lugares de ocultamiento, instalación de campamentos en la sierra del Bacatete con rutinas especiales para la vida diaria, a fin de no ser detectados por las tropas y cuidando los manantiales o cenotes de abastecimiento de agua en las montañas; tomaron medidas para enterrar sus bienes o esconder sus santos en las cuevas, en espera de tiempos de paz; crearon coartadas para esconder a sus niños vestidos de niña y otros mecanismos de sobrevivencia.

17.- Las historias dan cuenta de la *venta* de deportados esclavos de una hacienda a otra en Yucatán y Valle Nacional. La movilidad también se dio mientras anduvieron en el ejército.

18.- Las descripciones físicas de las y los ausentes hechas por las mujeres yaquis detallaban las características físicas particulares, sus hábitos, el uso de la lengua yaqui.

19.- La simbolización de la persignación como *kiyosteis* como una promesa hecha a una virgen para algún propósito específico y el respeto a sus tradiciones y creencias religiosas.

20.- La vigencia de las clasificaciones de los residentes de los barrios en Pótam, de acuerdo al rol cumplido en la deportación y años revolucionarios. Así, siguen tasándose el barrio Mérida, Veracruz, Santemea, Los Aguileros y en Guaymas, el barrio Yucatán.

21.- Varios testimonios señalan que los sobrevivientes de la deportación recordaban con tristeza que sus familiares quedaron enterrados en Yucatán, Veracruz, Guanajuato, u otros estados y no podían completar su duelo ni celebrarlos en sus tumbas. Transmiten dolor por haber quedado sus restos tan lejanos a Sonora y no haber podido repatriar sus restos ni visitar sus sepulcros.

Aquí, me refiero a lo que señala Hirsch (2021) sobre cómo los recuerdos de esos fragmentos traumáticos de acontecimientos que se nos transmiten nos moldean de forma indirecta, de tal manera que representan un desafío para reconstruirlos narrativamente, dado que muchas veces son incomprensibles para nosotros. También Spicer (1994) habla de cómo los recuerdos de otros crean un molde en el cual se vierten los significados de sus experiencias históricas, de generación en generación.

A la vez, esto se conecta con los criterios de Sara Ahmed (2015) en el sentido de que los recuerdos se transmiten y se conservan porque nos crean emociones que sentimos al contacto con los otros y así “moldean” las superficies de los cuerpos individuales y colectivos. Esas “superficies” son los cuerpos, en este caso del que narra y del que escucha, donde se produce una emoción al contactarse. De esa forma se genera el movimiento de las memorias sobre la deportación y el exterminio entre las generaciones yaquis o de cualquier colectividad.

A diferencia de las repercusiones de otras dictaduras y represiones de Estado donde resultaron vencidos los pueblos o las mayorías y sus descendientes sentían deshonor, fracaso, vergüenza o temor, o se sentían derrotados históricamente, en contraste, los yaquis sentían orgullo de los siglos de lucha y resistencia que cumplieron contra los diversos Estados que intentaron someterlos bajo su dominio y no lo lograron. De ahí, que la tribu yaqui no pueda ser tasada en la categoría de grupo subalterno porque la subalternidad es un concepto muy cuestionable para ser aplicado a la historia del pueblo *yoeme*.

Reflexiones finales

Llegar a esta última etapa de la investigación, no sólo me hizo preguntarme si los objetivos y la hipótesis proyectados se cumplieron a lo largo de esta apasionante jornada que me permitió recorrer varias veces el territorio yaqui, presenciar todas las etapas agrícolas de ese fértil valle del Río Yaqui que provocó tantas disputas y batallas atroces, involucrarme en fiestas religiosas, actos políticos y vidas cotidianas durante la búsqueda de las voces de las mujeres yaquis respecto al capítulo más deplorable de su historia: la deportación yaqui.

En las memorias recabadas se evidencia la vigencia de esa etapa histórica como un pasado vivo, el cual se preserva en los relatos de las mujeres *yoeme*, quienes a pesar de las inexactitudes, omisiones y vaguedades sobre lugares, fechas, nombres, lo contrarrestan con la aportación de los tejidos emocionales que rodean las circunstancias de su testimonio.

Las entrevistadas reviven los recuerdos de los deportados, de los muertos y los ausentes, platican qué comían, hacían o decían, guardan sus fotografías donde lucen montados a caballo, en el campo, blandiendo un fusil en el ejército o posando con la familia en una carreta o en alguna foto de estudio. Más de cien años de duelos, llantos, silencios. Y a veces sólo miraban al horizonte o dirigían su mirada hacia la sierra del Bacatete.

Ante el *boom* de la memoria iniciado a mediados del siglo XX, los proyectos de búsqueda de la memoria del pasado se centraron en las representaciones de las guerras y dictaduras y violaciones de derechos humanos de Estados represivos; sin embargo, aún falta mucho por indagar en el pasado indígena en relación con hechos tan traumáticos y violentos como los que se perpetraron contra la tribu yaqui. En este caso, como lo he mencionado a lo largo de este texto, gran parte de la documentación y evidencias sobre el plan de exterminio del Estado contra los yaquis fue destruida, extraviada o dispersada.

Si la hipótesis inicial proponía demostrar si aún se preservan memorias de la deportación

y la retransmisión de ellas, se evidenció en esta investigación que las mujeres yaquis sí conservan y transfieren los recuerdos en un contexto intrafamiliar, por lo que uno de los objetivos cumplidos también fue recuperar sus voces invisibilizadas por la historia.

En la posmemoria obtenida se resignifica el impacto de la deportación y el exterminio entre la población *yoeme* que continúa preservando un nivel de recelo hacia los *yoris*, debido a los conflictos y luchas por su territorio, su libertad de autogobernarse y el agua del Río Yaqui que les corresponde, de acuerdo al decreto cardenista de 1940.

Considero que gran parte de los conflictos entre el pueblo *yoeme* y los mexicanos radica en la falta de conocimiento, entendimiento y respeto hacia la cultura yaqui de éstos últimos, sobre todo cuando se trata de acuerdos con el gobierno. La explicación puede residir en que el ciclo de la violencia estructural (Galtung, 1998) ejecutada contra los yaquis no se ha cerrado eficazmente, ya que los episodios visibles e invisibles de guerra y de violencia sólo culminan en la reparación y la reconstrucción de la paz, solo si primero se cumple un proceso de reconstrucción (de la verdad de los hechos), reconciliación y resolución del conflicto.

Cuando Allier y Crenzel (2015) hablan del cierre de un período violento, como el genocidio yaqui, coinciden en que en el proceso de la memoria histórica sobre este tipo de eventos letales, primero debe haber un reconocimiento, luego justicia y finalmente reconstrucción.

Obviamente, en la cuestión yaqui no ha habido históricamente ninguno de los tres pasos del ciclo de violencia. Galtung (1998) señala que la reconstrucción del problema de violencia comienza con “micro procesos o acontecimientos locales con base en historia oral o uso aplicado de la memoria” (p. 67). Es decir que primero hay que elaborar el recuento de ese impacto de la violencia en la población agraviada, donde se infligió el acto violento y se creó

una memoria herida y muchas “vidas lloradas” (Butler, 2010). El camino aún no se recorre ni en el primer paso, necesario para seguir con los otros dos siguientes.

Los ejemplos han sucedido en países con poblaciones vulneradas por la violencia de Estado en Latinoamérica como Chile, Argentina, Uruguay, Colombia, o España en Europa, primero se dedicaron a recabar las memorias de las violencias cometidas y, como ya lo describí, después organizaron las imparticiones de justicia contra los perpetradores en juicios y comisiones de la verdad para llegar a la reconciliación histórica que lleve a una resolución.

En muchos de esos países se han abierto sitios y museos de memoria, se marcan los lugares de los crímenes de lesa humanidad, se crean monumentos y memoriales para recordar, se buscan historias orales y posmemorias en sobrevivientes y sus descendientes, se abren espacios de memoria y derechos humanos, bancos de información histórica, preservación de nombres de víctimas y otros muchos actos de memoria contra el olvido.

En cuando a la tribu yaqui, los procesos de guerra y genocidio que vivieron aún permanecen en la invisibilización pública.

El gobierno federal actual concibió el plan de justicia yaqui, el cual no cuenta todavía con un consenso completo, debido a la incomprensión hacia la idiosincrasia yaqui y un abordaje con el que se pretende pactar con ellos bajo pautas estándares de negociación.

La violencia contra los yaquis tuvo numerosas afrentas. Desde 1885, la ocupación militar en Tórim, ya era un despojo de su territorio. Enclavar un cuartel militar y trasladar miles de soldados al pueblo tradicional, ya era un motivo alto de invasión y un asentamiento que los yaquis no permitieron. De hecho, su clamor constante fue la salida de las tropas y los *yoris*.

Considero que el pasado yaqui violentado por un genocidio, que incluyó la deportación, continúa impune en la historia, en la memoria y en la justicia. Socialmente se le ha dado vuelta a la página a ese episodio por las razones que se explican en esta tesis. Y las pruebas

son claras en la presencia pública de varios de los perpetradores del exterminio yaqui en calles, colonias, monumentos y edificios a lo largo de Sonora, donde se portan los nombres de Porfirio Díaz, Ramón Corral, Lorenzo Torres, Rafael Izábal, Bernardo Reyes, Carlos Conant, Francisco Bulnes, Ignacio Pesqueira, Jesús Alfonso Cadena, Félix Díaz, entre otros.

No ha surgido una propuesta para descartarlos del espacio público, como lo hizo el historiador Osvaldo Bayer en Argentina, quien propuso un proyecto de ley para remover el monumento del general Julio Roca del centro de Buenos Aires y remplazarlo por una plaza en honor a la mujer indígena. Roca fue el perpetrador del genocidio indígena en la “Conquista del desierto” en la Patagonia Argentina entre 1878 y 1885. Aún en el 2019, Roca seguía ahí.

Durante el trabajo de campo en la investigación constaté que las huellas documentales de la deportación yaqui están dispersas no solo en archivos mexicanos sino en Estados Unidos, donde ubiqué tres fondos documentales inexplorados sobre esa etapa histórica.

La memoria rescatada aquí, a pesar de las limitaciones impuestas por el período de pandemia global, gestionó una carga emocional de relevancia inmensa e inevitable.

Para ejemplificarlo, diré que uno de los puntos medulares de esta investigación fue la recuperación de una lista de nombres de yaquis deportados a las haciendas de la familia Peón en 1900, quienes constituyeron uno de los primeros grupos enviados a Yucatán y Campeche. Conocer los nombres y apellidos de los 250 yaquis y un recién nacido que se trasladaron en una ruta fragmentada y prolongada por varios estados, fue recuperar la personificación de ellos (Jelin, 2020), la cual es despojada cuando se trata de una violencia masiva que se aplica a un grupo anónimo que sólo comparte la rutina genocida a la que se les somete, ya que se les trata como una masa humana a la que se le despoja de identificación personal. De hecho, en la lista mencionada, la intencionalidad de registrar sus nombres residía en facilitar su distribución a los hacendados peticionarios con ayuda de los gobernadores de sus estados.

Por eso, en los memoriales adquiere una gran intensidad emocional el momento en que se leen los nombres de víctimas, caídos o desaparecidos por actos de represión Estatal, aunque el proceso dure horas o días. Al respecto, Alessandro Portelli (2004) narra que cuando le tocó escuchar durante tres horas los 335 nombres de los italianos masacrados por los nazis en las Fosas Ardeatinas en 1944, sintió que para él, “que era nuevo” en ese evento, fuera

Un modo de confirmar que “los 335” son tanto una simbólica entidad colectiva como 335 individuos concretos. Y que si se necesita tanto tiempo para nombrarlos uno por uno, se debe haber necesitado mucho más tiempo para matarlos. ¡Cuánto tiempo ha durado esta muerte! (p. 30)

O bien, el impulso que llevó a fraguar una canción con los nombres de los judíos muertos en los campos de concentración nazis que acumularon los sobrevivientes, la cual duraba cinco días en ser “cantada” para no olvidar sus nombres y sirvieran para el reconocimiento posterior de los familiares que los buscaban después de la guerra.

La verdad que se filtra a través de los relatos de las mujeres yaquis es que la embestida de violencia recibida contra el pueblo *yoeme* durante las décadas dictatoriales y por la coerción de las élites económicas, no pretendía sólo despojarlos de su tierra y libertad, sino que había una clara intención de destrucción. La perspectiva desde la mirada de las mujeres desentraña una valuación más afectiva, apegada a su experiencia cotidiana y siempre en relación a la vida de los que las rodean. Sus testimonios esbozan que fueron receptoras de poder, ya sea en sus cuerpos o a través de sus palabras como retransmisoras de la opresión. Lo explica Chakrabarty (1999) al señalar que usualmente los hombres son portadores de construcciones testimoniales de la vida pública, en tanto las mujeres cuentan la historia de la familia extendida, lo cual añade a sus narraciones una conciencia de tipo antihistórica.

Estas características comprueban la correlación de la que habla Arfuch (2018) cuando señala que los recuerdos de ellas articulan lo corporal, lo discursivo y lo social sin encontrar

oposición entre discurso y afecto o emociones, porque a través de sus testimonios crean un espacio de afecto que no es excluyente. Hallan significados en sus palabras sin separación de sus emociones. Expresan la percepción de un solo mundo donde confluye toda la vida.

Si hablamos de las mujeres en la guerra o la tribu yaqui, en general dentro de lo que Butler (2010) llamó los “marcos de guerra”, sus vidas están sujetas a una “precariedad” políticamente inducida para ser receptores de violencia y “ser eliminadas de manera voluntaria o accidental” o estar expuestas a la violencia estatal arbitraria, sin opción de apelar al Estado por protección porque es el que perpetra esa violencia.

El pueblo yaqui fue inducido política y forzosamente a esa precariedad que comprometió su estatus ontológico, como sucede en “ciertas poblaciones modelándolas como destructibles y no merecedoras de ser lloradas, en lugar de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la violencia ilegítima estatal, el hambre o la enfermedad” (Butler, 2010, p. 46). Cuando se refiere a las “vidas lloradas” hace alusión al duelo del que son merecedoras las personas, pero que en la guerra se experimenta una “violencia vehiculada” para desaparecer las redes y condiciones sociales que hacen una vida vivible.

Señala que “la guerra está enmarcada o manipulada para controlar y potenciar el afecto con relación a una distribución desigual y políticamente inducida de la precariedad” (p. 46); es decir, la guerra elimina relaciones, los afectos, y las muertes se vuelven anónimas, sin rostro, se borran radicalmente para el duelo privado y público.

En relación con lo anterior, traigo a colación la lista de nombres de deportados yaquis expuesta en el capítulo 5, donde hay una identidad de alguien real que por nombrarlo sabemos que existió, que padeció el horror del destierro forzado. Esa es la importancia de nombrarlos. Al respecto, se pregunta Butler: “¿Por qué no se nos facilitan los nombres de todos los

mueritos de la guerra...de los cuales nunca tendremos una imagen, ni el nombre, ni un relato, ni un retazo testimonial de su vida, algo que poder ver, tocar, conocer?” (Butler, 2010, p. 65).

Recoger recuerdos imborrables de las masacres por las tropas porfirianas, las huellas de trayectos inhumanos hacia tierras extrañas, la constante persecución que provocó exilios a otras regiones, las fugas a la sierra del Bacatete a veces por años, el reclutamiento obligado en el ejército. Ese pasado traumático se quedó entre los yaquis y en el espacio privado de sus hogares, los ausentes reaparecen una y otra vez en el presente, siguen integrando una parte de la memoria colectiva de la tribu y de las individuales dentro de las familias. Así, la presencia y experiencias vividas por miles de yaquis deportados y los recuerdos de quienes los sobrevivieron vuelven a su historia mediante una salvaguarda: las memorias.



Figura 13.1. Familia de Juana Ríos Cosmea en Vícam. (Foto proporcionada por Romualdo Jaimea Ríos)

BIBLIOGRAFÍA

- Abbondanza, E. (2008). Cuestión yaqui versus cuestión yori: la otra cara del proceso de nation-building. Noroeste Mexicano (1890-1909). *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 10, 221-252.
- Abbondanza, E. (2009) Los “otros” entre “nosotros”: el proceso de A-normalización de los yaquis en el México porfiriano (1890-1909). *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 11, 303-335.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz*. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. España: Pre-Textos.
- Aguilar Camín, H. (2012). *La frontera nómada: Sonora y la revolución mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar Camín, H. (1985). *Saldo de la Revolución*. México: Océano.
- Ahmed, S. (2015) *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Alberti Manzanares, P. (1994) Donde quiera que me paro, soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género. *Anuario De Estudios Americanos*, 51(1), 287–301.
- Allier Montaño, E. y Crenzel, E. (Coords.) (2015). *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*. México: UNAM/Bonilla Artigas Editores/Iberoamericana Vervuert.
- Anaya Merchant, L. (2019) Esclavitud y Peonaje: el destierro yaqui en Yucatán 1900-1912. *Jangwa Pana*, 18, (1). Colombia: Universidad del Magdalena.
- Arfuch, L. (2018). *La vida narrada: Memoria, subjetividad y política*. Argentina: Eduvim.
- Arnold, C. y Frost, F. J. T. (1909). *The American Egypt*. A record of travel in Yucatan. London: Hutchinson & Co. Recuperado de: www.gutenberg.org/ebooks/42061
- Aróstegui, J. (2004) *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid: Alianza Ed.

- Assmann, A. (2010). Re-framing memory: Between individual and collective forms of constructing the past. En *Performing the past: memory, history and identity in modern Europe*. Tilmans, K., Van Vree, F. y Winter, J. (ed.), Pp. 35-50. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baerlein, H. (1980). Los esclavos de Yucatán. En Katz, F. *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. México: Ediciones Era. Pp. 68-76.
- Balbás, M. (1927) *Recuerdos del Yaqui. Principales episodios durante la campaña 1899-1901*. México: Librería Franco-Americana, México.
- Bartra, A. (2001). Teoría y práctica del racismo. Plantaciones y monterías en el Porfiriato. *Ciencias*, 60-61, 72-79. México: UNAM.
- Bartra, A. (2011) *La utopía posible*. México: Ediciones La Jornada y Editorial Ítaca.
- Bayer, O. y Lenton, D. (Coord. y ed.) (2010) *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: El Tugurio Ed.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo*. Una civilización negada. México: FCE.
- Bonfil Batalla, G. (2019). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial, *Plural*, 2, (3). Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología
- Bulnes, F. (1920). *El verdadero Díaz y la revolución*. México: Eusebio Gómez editor.
Recuperado de: <https://iih.bibliotecas.unam.mx/index.php/recursosenlinea/fondos-antiguos/156-verdadero-diaz>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Calveiro, P. (2004). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Canto-Valdés, L. R. y Yanes-Pérez, M. (2018). El suicidio y la melancolía en algunas haciendas porfirianas de Yucatán. *Revista LiminaR*. Vol. 16 (2). Pp. 158-169.

- Cárdenas García, N. (2017). “Lo que queremos es que salgan los blancos y las tropas”.
Yaquis y mexicanos en tiempos de revolución (1910-1920). *Historia Mexicana*, 66, (4). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Cate-Arries, F. (2016). De puertas para adentro es donde había que llorar: el duelo, la resistencia simbólica y la memoria popular en los testimonios sobre la represión franquista. *Journal of Spanish Cultural Studies*. 17 (2), 133-162.
- Colombres, A. (2004) *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Collin, F. (2006). Historia y memoria, o la marca y la huella. En *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria. Pp. 111-126.
- Corral, R. (1981). *Obras históricas*. Reseña histórica del Estado de Sonora, 1857-1877. Biografía de José María Leyva Cajeme. Razas Indígenas de Sonora. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”? Recuperado de:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/>
- Dabdoub, C. (1995) *Historia del Valle del Yaqui*. Hermosillo: Gobierno de Sonora.
- Delrío, W. (2010). Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de Estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*. 6 (10-11), 219-254.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural editores.
- Enríquez Licón, D. E. (2002). *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en la Sonora porfirista*. (Tesis doctoral) Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Enríquez Licón, D.E. y Ramírez, A.L. (2009). Misioneros josefinos en el Yaqui. Acción

- evangelizadora entre tambores de guerra (1896-1900). En *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*. Padilla Ramos, R. (Coord.). México: INAH, Pp. 163-176.
- Erickson, K. C. (2007) Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui. *Cuadernos de Literatura*. 11 (22), 32-45.
- Erickson, K. C. (2008) *Yaqui Homeland and homeplace: The everyday production of ethnic identity*. Tucson: University of Arizona Press.
- Evans, S. (2007) *Bound in Twine: The History and Ecology of the Henequen-Wheat Complex for Mexico and the American and Canadian Plain*. College Station: Texas A&M University Press.
- Fabila, A. (1978). *Las tribus yaquis de Sonora: su cultura y anhelada autodeterminación*. México: Departamento de Asuntos Indígenas.
- Feierstein, D. (2000). *Seis estudios sobre genocidio*. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio. Buenos Aires: Eudeba.
- Feierstein, D. y Levy, G. (Comp.) (2004). *Hasta que la muerte nos separe*. Poder y prácticas sociales genocidas en América Latina. Buenos Aires: Al Margen.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social*. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Figuroa, A. (1985). Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui. *Noroeste de México*. Núm. 7. Hermosillo: Centro Regional del Noroeste INAH, SEP.
- Figuroa, A. (1994). *Por la tierra y por los santos*. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos. México: Conaculta.

- Flier, P. (Coord.) y Portelli, A. (Pról.). (2018). *Historias detrás de las memorias: Un ejercicio colectivo de historia oral*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/101>
- Florescano, E. (1999) *Memoria indígena*. México: Taurus editorial.
- Folsom Brewster, R. (2014) *The Yaquis and the empire*. Violence, Spanish imperial power, and native resilience in colonial Mexico. New Haven: Yale University Press.
- Freud, S. (1917) *Duelo y melancolía*. Edición electrónica de la Escuela de filosofía de la Universidad Arcis. Recuperado de: <http://www.philosophia.cl/biblioteca.pdf>
- Galtung, J. (1998) *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, reconciliación, resolución*. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia. Guernika-Lumo, Bilbao: Guernika Gogoratz, Bakeaz.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos*. Paz y conflicto, desarrollo y civilización. Bilbao: Colección Red Guernika, Bakeaz & Gernika Gogoratz
- Galtung, J. (2003a). *Violencia Cultural*. Bilbao: Guernika Gogoratz.
- García y Alva, F. (1907). *México y sus progresos. Álbum-directorio del Estado de Sonora*. Hermosillo: Imprenta Oficial AB Monteverde.
- González Navarro, M. (1957). El porfiriato. La vida social. En: Daniel Cosío Villegas: *Historia moderna de México*, T. IV. México: Editorial Hermes.
- González Navarro, M. (1970). *Raza y Tierra*. La guerra de castas y el henequén. México: El Colegio de México.
- González Navarro, M. (1978). El trabajo forzoso en México: 1821-1917. *Historia Mexicana*. 27 (4), 588-615.
- González Navarro, M. (1988). Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910. *Historia Mexicana*. 37 (4), 565-583.

- González Navarro, M. (1994) *Sociedad y cultura en el porfiriato*. México: Conaculta.
- Gouy-Gilbert, C. (1985). *Una resistencia india: Los Yaquis*. México: Instituto Nacional Indigenista/Centre D'Etudes Mexicaines et Centramericaines.
- Grajeda Bustamante, A. (2003). *Seis expulsiones y un adiós: despojos y exclusiones en Sonora*. México: Universidad de Sonora y Ed. Plaza y Valdés.
- Gruzinski, S. (1991) *La colonización de lo imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: FCE.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Guerrero de la Llata, P. C. (2014). *La perfidia de los indios...las bondades del gobierno*. Imaginarios sociales en discursos oficiales sobre la deportación de los yaquis (1902-1908). Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Guidotti-Hernández, N. (2011). *Unspeakable violence. Remapping U.S. and Mexican national imaginaries*. United States: Duke University Press.
- Halbwachs, M. (2004a) *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1983) *Ethnography. Principles in Practice*. London and New York: Tavistock Publications.
- Hatfield, S. B. (1999). *Chasing Shadows: Apaches and Yaquis Along the United States-Mexico Border 1876-1911*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hernández, F. (1902). *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui*. México: J. de Elizalde.
- Hirsch, M. (2021) *La generación de la posmemoria*. Escritura y cultura visual después del

holocausto. 2ª. Ed. España: Editorial Carpe Noctem.

Hobsbawm, E. (1998) El presente como historia. En *Sobre la historia*. Barcelona: Grijalbo.

Holden Kelley, J. (1982) *Mujeres Yaquis*. Cuatro biografías contemporáneas. México: FCE.

Holden, W.C., Seltzer, C.C., Studhalter, R.A., Wagner, C.J. & McMillan, W.G. (1936).

Studies of the Yaqui Indians of Sonora, Mexico. *Texas Technological College*

Bulletin. 12 (1), 1-142.

Hrdlička, A. (1904) “Notes on the indians of Sonora, Mexico”, *American Anthropologist*,

6 (1), 51-89.

Huarte, E. (1957) *Eclipse total de la Constitución para la tribu yaqui*. México: P. Robledo.

Hu-DeHart, E. (1984) *Yaqui resistance and survival. The struggle for land and autonomy*

1821-1910. Madison: The University of Wisconsin press.

Hu-Dehart, E. (2003) Solución final: la expulsión de los yaquis de su Sonora natal. En *Seis*

expulsiones y un adiós: despojos y exclusiones en Sonora. México: Plaza y

Valdés/Universidad de Sonora.

Jaime León, J. S. (1998). *Testimonios de una mujer yaqui*. México: Conaculta-PACMYC.

Jelin, E. (2001) Memorias en conflicto. En *Los Puentes de la memoria*,(1), La Plata: UNLP

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Jelin, E. (2020). *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y*

movimientos sociales. Antología esencial. Comp. Da Silva Catela, L.;

Cerrutti, M.; Pereyra, S. 1ª. Ed. Buenos Aires: Clacso. Recuperado de:

http://cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/jelin_antologia-_clacso.pdf

Jelin, E. y Vinyes, R. (2021) *Cómo será el pasado*. Una conversación sobre el giro

memorial. Barcelona: Ned Ediciones.

- Katz, F. (1974). Labor conditions on haciendas in Porfirian Mexico: Trends and tendencies. *The Hispanic American Historical Review*. 54, (1), 1-47.
- Katz, F. (1980). *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. México: Era.
- LaCapra, D. (2005) *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lagarde, M. (1988) La triple opresión de las mujeres indias. *México Indígena*. 21, 11-15.
- Lagarde, M. (2012) *El feminismo en mi vida*. Hitos, claves y topías. Ciudad de México: Inmujeres, Gobierno del Distrito Federal.
- Lemkin, Raphael (2018) *Totalmente extraoficial*. Autobiografía de Raphael Lemkin. España: Berg Institute-Fundación Berg.
- Lerma, E. (2014) *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Levi, P. (1989) *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Levi, P. (2003 [1947]) *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- López Austin, A. (2018) *Juego de tiempos*. El núcleo duro. Ciudad de México: Academia Mexicana de la Lengua. Recuperado en:
<https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Juego.pdf>
- López Soto, V. (1993). En torno a la deportación de los yaquis. Ponencia. En: Memoria del XVI Simposio de Historia y Antropología de Sonora, (1). Hermosillo.
- Madero, F. I. (2006) *La sucesión presidencial en 1910*. México: Colofón.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. A. y Carlón Flores, M. A. (2019) *La organización político-social de la tribu yoeme (yaqui)*. Ciudad de México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Moctezuma, J. L. (2008). La comunidad dispersa. El modelo de ranchería en el noroeste de

- México y su presencia actual. Patrimonio Inmaterial y pueblos indígenas de México. Memoria Coloquio Internacional, Comp. Querétaro.
- Moisés, R., Holden Kelley, J. y Holden, W. C. (1971) *A yaqui life: the personal chronicle of a yaqui indian*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Molina Enríquez, A. (2016 [1909]) *Los grandes problemas nacionales*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura. México: Imprenta de A. Carranza e hijos.
- Moraña, M. y Sánchez Prado, I. M. (Eds.) (2012) *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Navarrete, S. (2016) *Fugas de la memoria: caminos ficcionales de la experiencia de mujeres en la dictadura*. España: Ril Editores.
- Necoechea Gracia, G. y Pozzi, P. (2008). *Cuéntame cómo fue*. Introducción a la historia oral. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Nora, P. (1984). *Los lugares de la memoria. Les lieux de memoire*. Paris: Gallimard.
- O' Gorman, E. (1997) *México, el trauma de su historia*. Ducit amor patriae. México: Conaculta-Unam.
- Olavarría, M. E. (2007) Horizontes del cuerpo yoeme. En *Antropología y Simbolismo*. Fournier, P., Millán, S. y Olivarría, M.E. (coords.) Conaculta/INAH/UAM/Promep-SEP, 15-46.
- Padilla Ramos, R. (1994). Luis E. Torres: “Ciudadano yucateco” y pieza importante del ajedrez político porfiriano. En Memoria del XIX Simposio de historia. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Padilla Ramos, R. (1995). *Yucatán: Fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación Pública/Instituto Sonorense de Cultura.

- Padilla Ramos, R. (2006). *Progreso y libertad: Los yaquis en la víspera de la repatriación*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Padilla Ramos, R. (2007) El vuelo de los pájaros. Los Wikit y la movilidad de los yaquis. Ponencia en II Coloquio “Historia, Región y Frontera: perspectivas teóricas y estudios aplicados”. El Colegio de Sonora. Hermosillo, Sonora.
- Padilla Ramos, R. y Trejo, Z. (2009) Los Ocho Pueblos como concepto. En *Conflicto y armonía, Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*. Hermosillo: INAH/Comisión Festejos del Bicentenario.
- Padilla Ramos, R. (2011) *Los irredentos parias*. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911. México: INAH.
- Padilla, R. y Trejo, Z. (2012) Guerra secular del Yaqui y significaciones imaginario sociales. *Historia Mexicana*, 62(1), 59–103.
- Padilla Ramos, R. (2019) *Los partes fragmentados*. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis. México: Secretaría de Cultura/INAH
- Pérez de Ribas, A. (1944 [1645]) *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. México: Editorial Layac.
- Peust, O. (1908) *Algo sobre la evolución agraria*. Réplica del folleto del licenciado Manuel de la Peña, *Algunos problemas sociales y económicos*. México: Secretaría de Fomento, colonización e industria.
- Peust, O. (1911) Investigación sobre el problema obrero rural en el extranjero. (Atribuido). México: Secretaría de Fomento.
- Portelli, A. (1981) The peculiarities of oral history. *History workshop*. 12, 96-107.
- Portelli, A. (1991) Lo que hace diferente a la historia oral. En *La historia oral*, Moss, W.,

- Portelli, A., Fraser, R. y otros. Centro editor de América Latina.
- Portelli, A. (2003) *La orden ya fue ejecutada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Portelli, A. (2013) Entrevista a Alessandro Portelli. Vanek, Miroslav. Around the globe: rethinking oral history with its protagonists. Praga: Charles University. Pp. 122-134
- Portelli, A. (2014) Historia oral, diálogos y géneros narrativos. *Anuario Digital*, 26. 9-27.
- Quezada, S. (2010). *Yucatán*. Historia Breve. México: El Colegio de México-FCE.
- Ramírez, A. L. (2014). De todo esto se han aprovechado estos hombres políticos y Revolucionarios. Los yaquis durante el proceso de formación del Estado posrevolucionario: negociación y cambio cultural, 1920-1940. (Tesis doctoral). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Ramírez, A. L. (2014a) La nueva cara de la violencia política en el viejo “problema del Yaqui”. *Revista de Historia, Jerónimo Zurita*, 89, 13-36.
- Ricoeur, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: FCE.
- Richard, N. (2000) *Políticas y estéticas de la memoria*. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Richard, N. (2000a) *La insubordinación de los signos*. Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Richard, N. (2007) *Fracturas de la memoria*. Arte y pensamiento crítico. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Richard, N. (2010) *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Savala, R. (1980). *La autobiografía de un poeta yaqui*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Sarlo, B. (2005) *Tiempo pasado*. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Argentina: Siglo XXI Editores.

- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ed. Era.
- Scott, J. W. (1996) El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas, M. (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Scott, J. W. (1992) El problema de la invisibilidad. En Ramos Escandón, C. (Comp.) *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*. México: Instituto Mora/UAM.
- Segato, R. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Spicer, E. H. (1971). Persistent cultural systems. *Science*, 174 (4011), 795-800.
- Spicer, E. H. (1984). *Pascua: A Yaqui village in Arizona*. Tucson: University of Arizona Press. Recuperado de: <https://repository.arizona.edu/handle/10150/632290>
- Spicer, E. H. (1994). *Los yaquis: historia de una cultura*. México: UNAM.
- Steiner, G. (1994). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros*. Reflexión sobre la diversidad humana. México: Siglo XXI Editores.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, T. (2013) *Los usos de la memoria*. Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos/Universidad Diego Portales.
- Trakas, M. (2021) Dimensiones de análisis de los recuerdos personales como recuerdos afectivos. *Revista de Psicología*, 20(1), 256–284.

- Traverso, E. (2016) Memoria e historia del siglo XX. En Acuña, M., Flier, P., González Vera, M. et al., Archivos y memorias de la represión en América Latina. Santiago: LOM Ediciones-FASIC, pp. 17-29.
- Trejo, Z. (2015) Luces y sombras en la historia de los grupos indígenas en Sonora, siglos XIX-XXI. Panorama historiográfico. *Región y Sociedad*, 27 (62), 149-176.
- Troncoso, F. P. (1984 [1905]) *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*. México: Tipografía del Departamento del Estado Mayor. Recuperado de: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012546/1080012546.html>
- Turner, J. K. (2015 [1910]). *México bárbaro*. México: Editorial Boek.
- Velasco Toro, José. (1992) Autonomía y territorialidad entre los yaquis de Sonora, México. *La palabra y el hombre*, (82), 147-162.
- Vigotsky, L. (2004) *Teoría de las emociones*. Estudio histórico-psicológico. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. y Balibar, E. (1988). *Raza, nación y clase*. Las identidades ambiguas. Madrid: Iepala Ed.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Wieviorka, M. y Zaslavski, D. (1994). Racismo y exclusión. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 12(34), 37-47.
- Yerushalmi, Y. (1998) Reflexiones sobre el olvido. En *Usos del olvido*, Loraux, N., Milner, J.C., Mommsen, H. y Vattimo, G. Buenos Aires: Nueva Visión. Pp. 13-26.
- Zatarain Tumbaga, A. (2019). *Yaqui indigeneity. Epistemology, diáspora, and the construction of yoeme identity*. Tucson: University of Arizona Press

Archivos consultados

-Archivo General del Estado de Sonora, AGES.

- Fondo Reservado “Rodolfo Ruz Menéndez”. CEPHCIS-UNAM. Mérida, Yucatán.
- Center for Southwest Research & Special Collections. University of New Mexico.
- University of Texas at Arlington. Special collections library.

Fuentes Hemerográficas

- California Digital Newspaper Collection, Center for Bibliographic Studies and Research.
Riverside: University of California. Recuperado de: <http://cdnc.ucr.edu>
- The Portal to Texas History. University of North Texas. www.texashistory.unt.edu
- Hemeroteca Nacional de México. Recuperado de: <https://hndm.iib.unam.mx/index.php/es/>
- San Diego History Center. Sitio web: <https://sandieghistory.org/>
- SMU Digital Collections. Southern Methodist University. Sitio web:
<https://www.smu.edu/libraries/digitalcollections>
- El Padre Clarencio (1905). Mérida, Yucatán.

Fuentes audiovisuales

- Documental “Mover un río” (2015) Herrera Rivas, Alba. Tortuga azul Producciones.
Recuperado de <https://www.filminlatino.mx/player?type=film&mediaId=5636>
- Documental “Laberinto Yo’eme” (2017). Sergi Pedro Ros.
- Documental Bacatete, donde se oye la guerra (2010). Mónica Luna Sayós.

Apéndice A. Completamente extraoficial. Memorias hemerográficas.

*Por mucho que la quemén,
por mucho que la rompan,
por mucho que la mientan,
la historia humana se niega a callarse la boca.
El tiempo que fue sigue latiendo, vivo,
dentro del tiempo que es,
aunque el tiempo que es no lo quiera o no lo sepa.
-Eduardo Galeano*

La prensa de este lado y del otro

El título anterior tiene un sentido doble porque intenta enmarcar las referencias al exterminio y la deportación yaqui divulgadas en publicaciones periodísticas en México y en Estados Unidos, y además exponer el uso de los periódicos por el régimen porfirista para validar su postura genocida, mientras por otro lado, someramente explorar cómo la prensa representa un acervo que nos ofrece una mirada más subjetiva a descripciones de capturas, traslados y desplazamientos, los cuales han quedado sepultadas en la historia y en esas notas se hallan “sueitas” en un cúmulo importante que nos aproxima a lo que pasó durante esta etapa genocida para la tribu yaqui.

La información extraída se referirá mayormente a los pormenores de la campaña del Yaqui, de la persecución, de los detalles de traslado de deportados desde diversos puntos y otras claves que nos aporten un consenso breve de lo que la prensa recogió en este campo.

De las primeras repercusiones en la prensa al inicio de la deportación y del siglo XX, Ricardo Flores Magón publica en *Regeneración*,¹¹¹ el 15 de noviembre de 1900, el artículo “Tráfico de carne humana. Un negrero yucateco”, respecto a la esclavitud yaqui en Yucatán.

¹¹¹ Publicado en *Regeneración*. Núm. 14. Artículo 121. Noviembre 15, 1900. Recuperado de: Archivo Digital Ricardo Flores Magón. <https://archivomagon.net/>

Persona digna de crédito nos refiere que estando en Salina Cruz, Oaxaca, tuvo oportunidad de presenciar una escena digna de la Edad Media. Un piquete de fuerza federal procedente de Guaymas desembarcó en aquel puerto, custodiando una gran remesa de infelices que están llevando a Yucatán para utilizar sus trabajos en las fincas de aquel estado. Como empresario de esta remesa de ganado humano iba un individuo yucateco, quien manifestó a los curiosos que aquellos desgraciados eran prisioneros de guerra hechos en la campaña del Yaqui y que los tales eran yaquis rebeldes. Los temibles prisioneros eran tres ancianos débiles y enfermizos, unas doscientas mujeres y un gran número de niños de corta edad. Las personas formales de Salina Cruz no tomaron a lo serio la declaración del negrero, y al efecto, indagaron y supusieron que los prisioneros de guerra no eran otra cosa que infelices arrancados de sus hogares en el puerto de Guaymas, por el terrible delito de ser pobres y rudos y no saber reclamar sus derechos. En Guaymas se aprehende a cuanto infeliz se encuentran los traficantes de carne humana y los importan a Yucatán. En la larga travesía, los infelices esclavos sólo habían sido alimentados con una escasa ración de atole, habiendo llegado a Salina Cruz en lastimoso estado de postración. Las personas caritativas del puerto se cotizaron para regalar una res a los hambrientos, y entonces el negrero se opuso tenazmente a que se repartieran la carne sus víctimas, diciendo que no estaba bien que se tratase con tantos miramientos a unos prisioneros de guerra que iban a purgar sus faltas a Yucatán; sin embargo, después de mucho discutir, otorgó su gracia para que sus prisioneros pudieran tomar una corta ración de carne, obsequio de las personas de buen corazón. Después, el desalmado encerró a los infelices en un furgón, que cerrado y sellado como fardo mercantil, partió para Coatzacoalcos, Veracruz. El presidente municipal de este puerto, don Manuel Guevara, persona de humanitarios pensamientos y enemigo de desacatos a la dignidad humana, ordenó al negrero que dejara salir del furgón a los deportados, que habían sido tratados como cerdos. Volvió a oponerse el traficante a que se tratara humanamente a su mercancía, pero como el pueblo de Coatzacoalcos protestara contra su inicuo proceder, se vio obligado a acatar el ordenamiento de la autoridad. La buena sociedad de Coatzacoalcos, condolidada de la miserable condición de los llamados prisioneros de guerra, los alojó en una habitación higiénica, dándose alimentos y abrigos para hacerles más llevadera su situación durante su corta permanencia en este puerto. A los tres días, el negrero, que había permanecido oculto, pues que el pueblo de Coatzacoalcos tenía deseos de darle un escarmiento, partió para Yucatán llevando su repugnante mercancía, que le producía 25 pesos por cabeza y las maldiciones de la gente honrada. Ese tráfico de hombres, hecho en un país libre, y que justifica la existencia de la esclavitud en Yucatán, denunciada por la prensa, es la mancha más asquerosa que puede caer sobre este agonizante siglo, llamado impropiaemente de la libertad.

A unos meses del inicio de la deportación yaqui, Flores Magón llama a los hacendados yucatecos “negreros explotadores y rapaces” por recurrir a medios repugnantes e inicuos. Y

destaca aquí que la mayoría deportada eran mujeres, 200, más un puñado de ancianos y niños, que la cuota del “enganchador” era de 25 pesos por cabeza y se ratifica el maltrato.

El valor de estas historias es que ofrecen los matices de la atmósfera que prevaleció en ese instante del destierro. Entre los primeros reportes, en junio de 1900, se informa de que llegó a Guadalajara una partida de 260 indios yaquis; entre mujeres, niños y ancianos que entraron a la ciudad escoltados por piquetes de soldados del 1 y 27 batallón. Informan que en Ixtlán (del Río) murió un anciano de 120 años y que llegaron tres enfermos de pulmonía que se remitieron al hospital. Relata que en el camino por Tepic tuvieron carencia de víveres.¹¹²

El texto anterior muestra la selección indiscriminada de ancianos centenarios, mujeres y niños para emprender las rutas ya señaladas con tramos a pie y durante varias semanas.

También *La Voz de México*¹¹³ publica el 8 de junio de 1900, que llegaron por “ferrocarril central procedentes de Guadalajara, 150 indios yaquis que serán escoltados para trasladarse en tren especial a Veracruz, donde serán embarcados para Chiapas y Tabasco”.

En esta nota notamos la diversidad de destinos y la disposición de regimientos militares enteros para acompañar el contingente en esa deportación que fue de las primeras. Otro de esos destierros forzados iniciales, describe que hay un grupo de prisioneros yaquis que se hayan confinados en los “cuarteles y establecimientos de beneficencia” de esa ciudad, a donde la gente les envió ropa, dulces y otros bienes para los deportados.¹¹⁴

El 18 de marzo de 1900, a dos meses de la batalla de Mazocoba, se reporta una tragedia entre el grupo de yaquis que se encuentra en Guadalajara, se informa que:

¹¹² Nota publicada en *La Voz de México*, el 21 de junio de 1900. Recuperada de: www.hndm.unam.mx

¹¹³ Recuperado de: www.hndm.unam.mx

¹¹⁴ Publicado en *La Voz de México*, el 8 de mayo de 1900.

Más de veinte individuos de origen yaqui, en su mayor parte niños de poca edad, han fallecido últimamente en el Hospital Civil de esa ciudad, víctimas de la viruela y otras enfermedades infecciosas.¹¹⁵

No hay palabras para las muertes de los hijos durante el penoso traslado forzado.

Otra información da cuenta de la captura de la esposa del líder yaqui Tetabiate.

A fines del pasado, se presentaron ante autoridad municipal de Buena Vista, Sonora, un hombre, seis mujeres y ocho muchachos yaquis. El 18 llegaron a Tórin (sic), con las fuerzas, dos hombres y una mujer hechos prisioneros en el Babójori. También llegaron al cuartel general, 5 mujeres y 9 niños capturados en la Angostura, veintisiete hombres y veintiséis mujeres hechos prisioneros en los últimos combates o presentados voluntariamente. Entre las mujeres se encuentra la del cabecilla Juan Maldonado, Tetabiate.¹¹⁶

Una crónica descriptiva de la persecución de “rebeldes yaquis” de Luis E. Torres evidencia cómo iba por las ciudades buscando yaquis para deportarlos.¹¹⁷ Esta vez en Guaymas lo acompaña Izábal, Alberto Cubillas, Luis Mendía y el capitán Enrique Pérez Cortés.

Del reconocimiento practicado resultaron 15 indios implicados como rebeldes o como encubridores, entre ellos un indio que era aquí el tesorero de la tribu rebelde, pues cada individuo está obligado a contribuir mensualmente con cincuenta centavos para los gastos de la guerra. Este indio era un panadero muy antiguo y conocido llamado Nacho de la panadería del Sr. Lafont. Además de estos quince yaquis que ayer salieron para Hermosillo, debidamente escoltados, fue descubierto y declarado convicto y confeso el yaqui José M. Murillo, que hace poco asesinó al señor José Duarte. Murillo fue llevado en la madrugada de ayer para el campamento de las Guásimas y pasado por las armas. Le vimos el jueves en el cuartel, atado los brazos con un portafusil y preso en el garitón. Aparentaba mucha inquietud aunque no demostraba temor. Quizá el infeliz ignoraba la suerte que le estaba deparada. Murillo representaba veinticinco años a lo más. Durante el reconocimiento se dieron casos dignos de ser reconocidos. Uno de los indios fue señalado como rebelde por uno de los yaquis denunciantes: Ese es alzado, es mi hermano.

-Es cierto que soy alzado, contestó, pero ese no es mi hermano; si lo fuera, no me denunciaría.

A otro convicto y confeso le dijo el señor gobernador:

-Vas a llevarle una carta al diablo.

-Muy bien, señor, de parte de usted.

En el terrible trance porque están pasando los yaquis, no han desmentido ni un momento su legendario estoicismo: a los declarados rebeldes se les ve afectar una

¹¹⁵ Nota publicada en *La Voz de México*, el 18 de marzo de 1900.

¹¹⁶ Nota publicada en *La Voz de México*, el 6 de junio de 1900.

¹¹⁷ Publicada en el diario *El Popular*, el 15 de marzo de 1904.

indiferencia absoluta por la suerte que les está reservada. Con lo dicho, podrán apreciar la importancia de los trabajos que se están llevando a cabo. La rebelión ha recibido un golpe tremendo, pues su organización, sus medios de aprovisionamiento y sus más eficaces auxiliares, están siendo descubiertos, con lo cual perderán para siempre, a nuestro juicio, la cohesión y moral que les ha sostenido hasta aquí. En el distrito de Álamos, el sr. Prefecto Salido está llevando a cabo idénticos trabajos y se sabe que ha hecho importantes descubrimientos.



Cartón publicado en *El Colmillo Público*, el 27 de Marzo de 1904.

El mensaje de la parte inferior dice: Luis E. Torres dice al yaqui: -¡Llévale Esta carta al diablo! -No tardará la respuesta que aún quedan yaquis alzados.

Para los “reconocimientos”, Torres reunió a todos los jornaleros de la región de Guaymas.¹¹⁸

En vista de que ha sido comprobada la especie de que muchos de los indios que trabajan en los laboríos situados a inmediaciones de Guaymas, después de trabajar una temporada, iban a incorporarse con los indios rebeldes alzados en los montes, el General Torres, jefe de la zona, mandó reunir en la ciudad de Guaymas, a todos los indios que se ocupaban en la labranza de tierras y algunos de los alzados que trabajan en las labores cercanas al Yaqui, los cuales fueron en número de 1,500, mandó pasarlos a todos por *caja*; ahora los indios serán enviados una parte a la península de Yucatán y otra se dejará en el sitio cercano al hospital de Guaymas, denominado “Yucatán”.

En cuanto a la prensa de Estados Unidos, la cobertura sobre los desplazamientos de deportados yaquis era constante y sólida, ofrecían datos duros, cifras, rutas. También publicaban entrevistas a Luis Emeterio Torres que las hacían periodistas estadounidenses. Una de ellas es la que ofreció al diario *Albuquerque Morning Journal*, en Marzo 29 de 1906, titulada “La verdad sobre los yaquis contada por el General Torres”. Las preguntas las formuló el sacerdote George J. Juillard, director del periódico *Catholic Pioneer*, que se trasladó a Sonora para el encuentro con Torres.

En la publicación, Juillard se refiere a los yaquis como una “raza turbulenta” que es el “real inconveniente” de Sonora, comparable a los apaches en Estados Unidos. Incluso los rebeldes yaquis son “renegados” y “un puñado de bandidos”, publicó. En ese momento, las rebeliones yaquis constituían una amenaza para los representantes de las compañías mineras extranjeras que viajaban al estado y generaban inestabilidad interna. Le preguntó el sacerdote si alguna vez los gobiernos mexicanos han estado en paz con la tribu. Y Torres respondió:

¿En paz? ¡Nunca! Los yaquis siempre estaban asaltando aquí y allá. Aparentemente, el grueso de la tribu estaría en paz, pero la vida humana siempre estuvo más o menos en peligro cerca del distrito del Yaqui. El gobierno estatal trató de evitar estas incursiones en 1875, pero fracasó. Los yaquis se consideraban entonces perfectamente independientes y se burlaban de cada intento de civilizarlos. Este estado de cosas finalmente se volvió

¹¹⁸ Publicado en *La Patria*, el 18 de marzo de 1904. P. 2.

insoportable. Ningún gobierno que se precie tolerará dentro de sus fronteras a una tribu que desafía la civilización, la ley y el orden. Ningún gobierno, tal vez, ha mostrado tanta paciencia con los indios como nosotros. Por ello, el gobierno federal decidió actuar.

Después, Torres habla del fracaso del pacto de la paz de Ortíz en 1897, a pesar de que en su gobierno “hemos sido fieles a nuestras promesas” y los yaquis no cumplieron su deber de “someterse en obediencia a las autoridades y entregarse con todos sus compañeros de armas al supremo gobierno de la nación”. En aras de la paz, se queja de que nada dio resultado.


Les hemos dado a los yaquis toda la tierra que necesitaban sobre el río Yaqui; es más, veinte veces más tierra de la que nunca soñaron (cultivar). Les dimos ganado, herramientas y dinero. Los alimentamos. ¿Dónde está la nación que hubiera hecho más? Hemos sido más que justos: hemos sido humanos en un grado inmerecido por los yaquis. Hice aún más: como la religión tiene un efecto calmante y pacificador, obtuve para ellos sacerdotes y hermanas de la Caridad. Establecí escuelas en sus aldeas; estos son los lazos más fuertes de la civilización. Pero, el lobo difícilmente puede ser domesticado. A pesar de todo nuestro bien intencionado esfuerzo, los yaquis se sublevaron de nuevo dos años después, usaron el dinero que les dimos para comprar armas, se fueron a las montañas, se llevaron consigo un sacerdote y cuatro hermanas de la Caridad y los mantuvieron cautivos durante seis meses.

**TRUTH ABOUT THE YAQUIS
AS TOLD BY GEN. TORRES**

**AN AUTHORITATIVE
INTERVIEW WITH
SONORA GENERAL**

**Rev. Fr. Juillard Visits Haunts
of Savage Indians.**

**FIRST OFFICIAL STATEMENT TO
BE OBTAINED ON YAQUI REBELLION**



By special permission of the Catholic Pioneer, the Morning Journal is able to publish below the first authoritative interview with General Luis E. Torres, of Sonora, on the extent, the causes and the results of the now famous Yaqui rebellion. Father George J. Juillard, editor and publisher of the Catholic Pioneer recently visited Sonora, called on General Torres and obtained this interview, which is probably the most valuable contribution thus far obtained to public information on the subject of the Yaquis. The interview and a general descriptive article on Sonora by Father Juillard appears in the forthcoming number of the Catholic Pioneer.

After describing at length and in glowing terms the unparalleled natural though undeveloped resources of Sonora, Fr. Juillard continues.

**GENERAL LUIS E. TORRES,
Commander-in-Chief of the First Military Zone of Mexico, in Charge of the
War Against the Yaquis.**

Portada de la entrevista al General Luis E. Torres publicada en el Periódico *Albuquerque Morning Journal*, el 29 de marzo de 1906.

Juillard cuestiona a Torres la efectividad del ejército contra los yaquis y éste responde que la dificultad radica en que los *yoemem* están dispersos por todo Sonora y se enfrentan a las tropas en pequeños comandos y cuando se envían soldados tras su rastro, se “disuelven” y regresan a actividades pacíficas por un tiempo, pero se unen más tarde a la lucha en otro sector de su territorio. ¿Entonces no hay solución para el problema yaqui?, le pregunta.

Sí, lo hay. Enviamos yaquis peligrosos con sus familias a Yucatán. Allí trabajan, se ganan bien la vida y no regresan. Está demasiado lejos para que regresen a sus antiguas casas. Unos 2000 yaquis ya han sido transportados a Yucatán. Quedan unos 4,000 yaquis en Sonora, y sólo unos pocos cientos de ellos nos molestan. Cuando los nuevos ferrocarriles hayan abierto todo el estado a la agricultura y al comercio, la cuestión india se resolverá por sí sola, como lo hizo en los Estados Unidos. Mientras tanto protejamos en lo posible los pueblos del estado.

Al respecto, Torres le mostró una lista de puestos militares a lo largo de Sonora y le informó que los representantes extranjeros de las minas son escoltados por militares para recorrer el estado. Además, calculó que el problema yaqui “podría durar algunos meses o tal vez algunos años más; sin embargo, el problema yaqui se resolverá a su debido tiempo”.

Cuando capturamos a los yaquis culpables de asesinato o despojo, los ahorcamos, pero en los últimos dos años ha sido difícil ponerse al día con los rebeldes, y la razón es la siguiente: este estado, en gran medida. Se compone de extensiones de tierras secas y áridas: el agua es muy escasa. En consecuencia, la vida sólo es posible en unos pocos distritos donde se encuentran ríos, lagos y manantiales. Es comparativamente fácil proteger estos ríos y manantiales con tropas, y como los indios, en tiempo de sequía, tendrían que venir a esos distritos, se los obligaría a someterse o serían destruidos. Como en los últimos dos años hemos tenido lluvias inusuales, ahora se puede encontrar agua en cualquier lugar, y la rebelión, en lugar de estar confinada a unos pocos puntos, se ha extendido por toda la región. Los yaquis de Sonora incluso cruzan la frontera, van a Arizona por un tiempo y regresan más tarde para más depredaciones.

Sin duda, Torres corrobora aquí el genocidio, la persecución y deportación yaqui.

Otra historia del General Luis Torres en la prensa estadounidense que se desplegó a toda plana en el *San Francisco Call* en 1903, daba cuenta de un “regalo” que el militar envió a

una dama de San Francisco, California. La extensa nota “La historia de una moza yaqui” se refiere a un obsequio a la señora Velasco que el general mandó desde Sonora en el barco de carga *Curaçao*, documentado como una mercancía, “como si fuera un saco de papas”, menciona la publicación¹¹⁹, y por intermediación del cónsul mexicano en San Francisco, Wenceslao Loaiza, cuya empresa importadora -Loaiza Commission Company- se encargó de la llegada del envío. Incluso se describía dicho presente, irónicamente, como

Pero ¿Qué es eso que ha recorrido mil millas, todo el camino desde el viejo México hasta San Francisco?, Algo valioso, debe ser, para que valga la pena enviarlo de tan lejos. Algo que no sea frágil, para soportar un viaje tan largo. Esto es cierto. El artículo es muy valioso desde algunos puntos de vista, en todo caso. El artículo es muy resistente también.

El “regalo” era una niña yaqui llamada Manuela López, descrita en la nota como “pequeña, rechoncha, con cara de esfinge de piel oscura”, que no habla español e hija de uno de los jefes yaquis más feroces, Javier López, a quien hirieron y capturaron frente a su hija, después de lo cual la tomaron a ella para entregarla al general Torres, quien decidió obsequiársela a su vieja amiga en su domicilio hasta San Francisco.

A lo largo de la información, se hacen alusiones al estoicismo de los yaquis y que Manuela seguirá siempre siendo una indígena en el fondo. “Ella es una india de pies a cabeza y no pensaría en mostrar una emoción más que la famosa imagen de piedra de Gizeh. Rara vez sonrío, nunca se ríe. Tampoco derrama ni una lágrima.”

La historia sugiere que en la nueva vida de Manuela hallará un presente “civilizado”, con ropas distintas, aprenderá español e inglés, tendrá educación y cuidados de la señora Velasco como una madre. Y especula que “en unos años, ella estará muy, muy alejada de su gente hosca e ignorante...o los olvidará por completo para ser uno de nosotros”.

¹¹⁹ La publicación pertenece al *San Francisco Call*, Vol. 93, Núm. 35, del 4 de enero de 1903. En el suplemento *Sunday Call Magazine*, p. 5.

La cosificación de la niña, en este caso con afanes “civilizatorios” y de utilidad personal, concuerda con la noción de “colocar a las personas en situaciones, posturas, actitudes que se asocian con la conducta animal, tiende a reforzar una muy dudosa superioridad del poder y a resaltar su indefensión, denigrándolas”, señala Calveiro (2004). Su referencia a la “cosificación de la gente, del prisionero, del paquete que “pertenece” a una fuerza o a un secuestrador”, no es más que otra modalidad de lo mismo, es decir, esa supuesta pertenencia de los prisioneros, “como cosas, a un oficial, a un campo, a una fuerza...Los campos de concentración ‘se prestaban’ prisioneros o se los ‘regalaban’, cuando transferían a alguien sobre el que cedían todos sus derechos” (Calveiro, 2004, p. 62).

Numerosas informaciones en la prensa estadounidense, dan seguimiento a muchos embarques y traslados de grupos de yaquis que no son registrados por otros medios, pero es tan vasta la cantidad y tan largo (e indefinido) el tiempo que abarca el período de deportación, que aparecen como notas de un proceso sumamente inconsistente y borroso.

A meses de iniciar la deportación, el periódico *San José Herald*¹²⁰ publicó la visita del General Luis Torres como gobernador de Sonora a la Ciudad de México, donde anunció que los yaquis se habían dispersado y fragmentado en pequeños grupos y “no representan un serio problema en la actualidad. Varias remesas de prisioneros han sido enviados a Guadalajara, Irapuato y otros lugares, con miras de hacer de ellos ciudadanos útiles”, afirmó en la nota.

El diario *Los Angeles Herald*¹²¹ publicó en 1902 que un grupo de yaquis se reunió en la vecindad de San marcial para atacar las minas de ese lugar que son propiedad del General Eagan y otros capitalistas americanos. Torres ordenó el envío del 11vo. Batallón. Supuestamente, señala la nota, los indios que se preparaban para el ataque eran parte de los

¹²⁰ Publicación del *San José Herald*, Vol. LXIX, Núm. 19, el 23 de julio de 1900.

¹²¹ Publicado en *Los Angeles Herald*, Vol. XXIX, Núm. 264, el 22 de junio de 1902.

que escaparon de la masacre de Mazatán. Agrega que de esa batalla en el Cañón de Uvalama se capturaron 210 mujeres y niños que fueron trasladados como prisioneros a Hermosillo y de ahí a Guaymas en un tren especial para ser embarcados en el vapor “Oaxaca” con destino a Acapulco, “para de ahí ser llevados a diferentes partes de la República, la mayoría yendo a Yucatán”.

Un año después (1903), el mismo diario *Los Angeles Herald*¹²² publica que debido a la alarma por las sublevaciones yaquis, el gobierno mexicano decidió una política para prevenir otra insurrección y permanentemente resolver la cuestión del trato con los yaquis. El anuncio consistió en que el plan de deportación “a todos los indios que muestren intenciones hostiles, el cual se empleó con tanta eficacia al final de la última rebelión, será revivido”.

En lo sucesivo, cuando alguno de los yaquis que trabajan en las minas o en los ranchos sea sorprendido ocultando armas o se sospeche de simpatizar con los rebeldes o asaltantes, será deportado a Tabasco, Veracruz y otros lugares de la costa oriental, de donde ellos serán distribuidos en ranchos y haciendas, lejos de su estado nativo y de las montañas que bien conocen. Setecientos yaquis fueron así deportados en una ocasión hace un año y desde entonces no han dado problema. Ellos fueron la mayor parte mujeres y niños...el gobierno adoptará la política de deportar familias enteras donde miembros de la familia sean sospechosos o sean hallados culpables de estar ligados con los rebeldes.

En una nota de *Chico Record*¹²³ de 1916 se informa que 200 mujeres y 9 hombres yaquis serán deportados a las Islas Marías, luego de que fueron traídos de Guaymas a Mazatlán para ser enviados por tropas militares. Tres años después, el diario *The Morning Press*¹²⁴ también da cuenta de 200 mujeres y niños yaquis capturados por las tropas mexicanas cerca de la sierra del Bacatete, los cuales han sido traídos a Hermosillo, donde están detenidos para su deportación a las Islas Marías, frente a las costas de Sinaloa, donde una reservación yaqui es

¹²² Publicación de *Los Angeles Herald*, Vol. XXX, Núm. 320, del 23 de Agosto de 1903. P. 3.

¹²³ Publicada en *Chico Record*, Núm. 111, el 10 de mayo de 1916.

¹²⁴ Publicación de *The Morning Press*, Vol. 48, Núm. 88, del 12 de diciembre de 1919. P. 1.

mantenida por el gobierno mexicano.

En 1917, el periódico *Morning Union*¹²⁵ publica que se ordenó la concentración de todos los yaquis en la capital de Hermosillo para su deportación. Las autoridades consulares mexicanas informaron que el plan del General (Plutarco) Elías Calles es expulsar a los indios del estado de Sonora. “Todos los yaquis encontrados serán considerados rebeldes y tratados como tales. Empleados de los yaquis son requeridos por la orden que los entreguen a las autoridades o ellos mismos serán arrestados”, señala la nota.

La información sobre las guerras yaquis fue cuantiosa, sobre todo en la prensa del estado de Arizona, colindante con Sonora.

Ayuda desde Estados Unidos

Uno de los hallazgos hallados en la prensa estadounidense fue la presencia de un grupo denominado “Junta Yaqui” que impulsó un movimiento en solidaridad con la tribu yaqui ante las ofensivas militares del gobierno porfirista. Dos días después de la batalla de Mazocoba, el 20 de enero de 1900, se publicó el manifiesto de la “Junta Yaqui” en el periódico *San Francisco Call*¹²⁶, titulado “Un llamado de los yaquis” dirigido al pueblo americano. Lo firmaron el presidente de la organización, Manuel Saavedra; el secretario, Julián Villa y otros cinco integrantes: Teresa Duryea, Jesús Escalante, Harry Herbst, John Dwyer y Teuebanto.

A continuación, se transcribe textualmente.

UN LLAMADO DE LOS YAQUIS

Debido al interés prevaeciente en la lucha en Sudáfrica y la carrera en las Filipinas, el mundo ha prestado muy poca atención en los últimos tiempos a la lucha de los yaquis por la libertad y la soberanía en Sonora. A modo de rectificar esa injusticia se ha emitido un manifiesto de la Junta Yaqui al pueblo estadounidense exponiendo las razones por las cuales se han levantado en armas y haciendo una cordial invitación a todos y cada uno de los voluntarios que decidan acudir en su ayuda en la lucha.

¹²⁵ Publicado en el *Morning Union*, el 4 de diciembre de 1917. P. 1.

¹²⁶ Publicado en el *San Francisco Call*, Vol. 87, Núm. 51, p. 6, el 20 de enero de 1900.

El manifiesto declara que los yaquis han iniciado su lucha contra México principalmente porque “no es natural que una raza superior se someta a una inferior”. Continúa agregando, sin embargo, que la guerra se precipitó en gran parte por la amistad de los yaquis con los americanos, y en prueba de ello dice: “En mayo de 1898, cuando los americanos estaban peleando contra los españoles, la nación yaqui ofreció para el servicio de los Estados Unidos 2,500 soldados, frescos del campo de batalla, dulces con la libertad. El gobierno mexicano en su odio por los Estados Unidos impidió que los soldados yaquis ayudaran a los Estados Unidos, y desde entonces ha acumulado injurias e indignidades sobre los yaquis”.

Por el agravio de México, al no permitir que los valientes dulces con libertad sirvieran bajo nuestra bandera en la guerra contra España, los héroes han resuelto ser libres. La proclama dice: “La nación yaqui no tolerará más al ejército mexicano en Sonora. Ese ejército está compuesto por criminales. México, en lugar de mejorar a sus convictos, los coloca en el ejército que debe tener a los yaquis contenidos. Así es que Sonora es el vertedero de los criminales de México. Los yaquis no tendrán entre ellos hombres deshonestos, sean presidiarios mexicanos u oficiales”.

Para la información de todos los que se sientan deseosos de ayudar a la buena obra se da la información en el manifiesto de que la nación Yaqui ha establecido un gobierno provisional, cuyas oficinas están en Babispe (sic). El cuartel general del ejército yaqui está en Oposura en invierno y Pótam en verano. Todos los estadounidenses son bienvenidos a enlistarse. En caso de que el pueblo yaqui tenga éxito sobre los ladrones mexicanos, ningún extranjero, excepto los nativos americanos, será permitido en Sonora por diez años. La propiedad y las personas de los americanos en Sonora serán protegidas por los yaquis en todos los sentidos. Se advierte a todos los estadounidenses contra los mexicanos que cometen asesinatos atribuidos a los yaquis.

El manifiesto está firmado por siete nombres, y son sugestivos de una amplia variedad de nacionalidades. Entre ellos hay nombres españoles como Saavedra, Escalante, Tenebanto y Villa, pero también hay Duryea, Herbst y Dwyer. En conjunto es un documento brillante y bien firmado, pero cuál puede ser el objeto del mismo es algo que debe dejarse a la especulación y las adivinanzas.

También en *Los Angeles Herald* se hicieron eco de tal manifiesto en su publicación.

En 1903, en el *San Francisco Call*¹²⁷ se publica un despacho especial donde se habla de una milicia integrada por estadounidenses que se preparan para una rebelión en apoyo a la lucha de los yaquis. La transcripción de la información es ésta.

LOS ENEMIGOS del YAQUI DE MÉXICO ESTÁN ACTIVOS

- Prepararse para librar una amarga guerra contra el gobierno.
- Declaran que establecerán la Independencia de Sonora o perecerán.

¹²⁷ Publicado en el *San Francisco Call*, Vol. 93. Núm. 71, el 9 de febrero de 1903. P. 3.

-Ostentan que el renegado Dwyer está vivo y que muchos americanos se unirán a ellos en la rebelión.

Cananea, Méx.- Con la brusquedad de un meteoro la situación yaqui en Sonora ha tomado un cariz alarmante.

Los yaquis declaran que este año pondrán su fortuna en manos del destino. Anuncian su intención de poner fin a la rebelión estableciendo la Independencia de Sonora sobre un gobierno provisional construido por ellos mismos o perecen en el intento. Acaban de llegar a este lugar noticias de que 290 de los 400 soldados del Cuarto Batallón fueron heridos por los yaquis cerca de San Marcial durante la reciente batalla. Los mexicanos sobrevivientes se conocen por vuelo.

A consecuencia de los múltiples desastres que superó al ejército de México en Sonora, recientemente el presidente Díaz obligó a renunciar a Luis E. Torres como General de la zona y designó en su lugar a Lorenzo Torres. La próxima campaña contra los yaquis se hará sobre principios de gran dureza. Lorenzo Torres tomó el mando del ejército mexicano en Sonora el viernes.

Los yaquis aseguran que este mes estarán con ellos 100 americanos, y que antes del verano estarán luchando por ellos 250 americanos. Declaran que el informe de que John Dwyer, un renegado, fue ahorcado en BÁCUM el pasado diciembre era falso y que ellos mismos lo difundieron con un propósito. Además, afirman que durante el mes de enero Dwyer recaudó, mediante la venta de bonos yaquis, la suma de \$50,000 y que con ese dinero se están equipando ahora 100 norteamericanos para la revolución yaqui. Los yaquis dicen que autorizaron a Dwyer a recaudar \$150,000 y equipar a 250 estadounidenses. Declaran además que tan pronto como tengan 100 estadounidenses cooperando con ellos abandonarán la defensiva y adoptarán una política de agresión. Se jactan de que atacarán los pueblos grandes con el propósito de capturarlos y establecerse en una actitud más beligerante hacia el gobierno mexicano. Según los yaquis, tan pronto como se sepa en los Estados Unidos que los yaquis y los estadounidenses están actuando juntos, miles de estadounidenses llegarán a Sonora para unirse a ellos y salir al campo contra los mexicanos. Entonces se puede establecer un gobierno provisional, dicen, y los yaquis habrán triunfado.

Antiguamente, la política de los yaquis era atacar los pueblos pequeños para saquear y apoderarse del ganado. Por temor a que el gobierno mexicano llame a voluntarios y envíe un gran ejército contra ellos para su completa ruina, los yaquis se han abstenido de atacar las grandes ciudades. Han sostenido con provecho una larga y tediosa guerra contra el ejército regular de México. En la mata del valle del yaqui se mantuvieron independientes de México y hace tres años que no aportan un centavo a México.

Se dice que los ataques de los yaquis a San Marcial marcan el comienzo de su nueva política. Los estadounidenses están algo comprometidos con la amabilidad de los yaquis. Los yaquis han adoptado como bandera la americana con una inscripción yaqui. Estas banderas están apareciendo en todos los pueblos de Sonora donde se encuentra un yaqui, y los estadounidenses comienzan a sentirse preocupados.

Las aseveraciones de los yaquis no deben ser consideradas como vana jactancia. Se sabe aquí que muchos fronterizos, famosos en los anales fronterizos, están conectados con los yaquis a través de John Dwyer, su genio tutelar, y se preparan para algo así como una expedición filibustera.

Actualmente hay 16 000 efectivos mexicanos operando contra los yaquis. Los yaquis afirman tener 6.000 hombres en el campo y 6.000 más al alcance de la mano. La fuerza de caballería de los yaquis es de 2 000, mientras que la de los mexicanos es de 400.

En la información se nombra a John Dwyer, llamado “el renegado” o “chico yaqui”, quien era un ciudadano de Estados Unidos y se decía era líder de los yaquis de Sonora, lo cual es difícil de creer. En realidad, se trataba de un buscador de oro que también era vaquero en Arizona, el que era visto con preocupación en reportes de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México porque disponía de fondos y por apoyar a los jefes yaquis, por sus presuntas intenciones de usar a los yaquis para el objetivo de anexar Sonora. Es bastante vaga la información sobre él, aunque se difundió su muerte por un supuesto “linchamiento”.¹²⁸

Otra nota sobre Dwyer en *Los Angeles Herald*¹²⁹ señala que fue fusilado por órdenes del General Lorenzo Torres en BÁCUM, luego de estar rogando por su vida toda la noche y ofreció traicionar a los yaquis para salvarse. Antes, el personaje se había escapado de un linchamiento en Bisbee, Arizona, por eso se fugó a México y en 1899 se unió a un grupo de yaquis en Sonora y navegó por el río Yaqui con ellos hasta el Médano, señala el diario.

En otra noticia publicada en la prensa de Estados Unidos, da cuenta del fusilamiento de seis estadounidenses por orden del General Luis E. Torres por haberlos sorprendido participando junto a los yaquis en la batalla de Mazocoba¹³⁰. Los ejecutados eran David Cusick, John Eldridge, George Lunt, Charles Burns, Lon Webster y Henry Williams. Se dijo que Torres ordenó su fusilamiento porque los hallaron con los yaquis cerca de la sierra del Bacatete al momento en que se libró la batalla en Mazocoba.

¹²⁸En Guidotti-Hernández, Nicole (2011). National appropriations: Yaqui autonomy, the centennial of the Mexican Revolution and the Bicentennial of the American Nation. *The Latin Americanist*. Vol. 55, Issue 1. Pp. 69-92.

¹²⁹ Publicación de *Los Angeles Herald*, Vol. XXX, núm. 194, el 19 de abril de 1903.

¹³⁰ Publicado en *Los Angeles Herald*, Número 119, el 27 de enero de 1900.

Apéndice B. *Yaquidad*, lucha ancestral y sistema cultural persistente

Bonfil Batalla (1990) sostenía que los pueblos originarios “desde el arraigo de su cultura, usos y costumbres de origen ancestral, continúan enfrentándose a un proyecto civilizatorio occidental en México”, que se inició en el pasado colonial y esa lucha “hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana” (p. 11).

Lo cierto es que los yaquis lo saben porque han sobrevivido y resistido la presión colonizadora, un proceso al que Colombres llamó la “compulsión aculturante” que incluye ponerlos fuera de la ley, despojarlos de sus tierras y bienes, de sus creencias, bajo la acepción de que “sus concepciones eran salvajes y si no se avenían a incorporarse al proceso civilizatorio, a cambiarse de ropa y recomenzar su historia, debían sucumbir. Aculturación se presenta así como un término equivalente a colonización cultural” (Colombres, 2004, p. 24). Y equivale a lo que Bonfil Batalla (2019) llamó la “aculturación compulsiva” a “un proceso de servicio a los intereses coloniales y homogenización de las pautas culturales de las poblaciones originarias” (p. 26).

En torno a lo anterior, planteo reflexionar sobre un aspecto vinculado a la configuración de la esencia yaqui, la *yaquidad*,¹³¹ como dispositivo para subsistir, resistir y reconstituirse socialmente durante y después de un continuo estado de guerra y ruptura extrema como la deportación. Asimismo, como un eje fundamental para custodiar el pasado en su memoria, reapropiarlo a su historia y traspasarlo mediante un proceso afectivo con la intención de evitar el olvido.

¹³¹ La yaquidad se comprende como la condición ontológica que los representa como yaquis, el ser yaqui, anclado a la totalidad de su cosmovisión, la tierra, su gran verdad ancestral (*Lutu'uria Yo'owe*), cultura e historia particular. Además, los yaquis respetan el trabajo ritual, devocional y ceremonial en el que participan y son las prácticas que generan y ejemplifican la esencia tangible de su yaquidad, la cual fundamentalmente depende de un sistema de reciprocidad fundado en una ética de responsabilidad, según Kirstin Erickson (2008, pp. 74, 141).

Desde esta perspectiva de exploración, surgen cuestionamientos ante la magnitud de la brutalidad contra la tribu yaqui, ¿qué particularidades sustenta la *yaquidad* en la capacidad de sobrevivir, resistir y reorganizarse socialmente? ¿Cuáles rasgos componen el *ser yaqui* que evitaron la ruptura de su identidad después de la perpetración del exterminio y el desplazamiento forzado? Una clave de ello podría estar en la descripción de Ricarda León Flores, una yaqui deportada: “Nos llevaron a otras tierras, nos azotaron, nos colgaron y nos fusilaron y todavía no terminan con nosotros, porque nosotros tenemos razones más fuertes que ellos” (Jaime León, 1998, p. 8).

Esas “razones más fuertes” de su permanencia histórica serían parte de su *yaquidad*, cuya esencia la encuadra Edward Spicer (1971) en un *sistema cultural persistente* que permitió salvaguardar su identidad ante entornos socioculturales contrastantes. En esta tipificación identifica a la tribu yaqui entre diez pueblos que son los judíos, vascos, irlandeses, galeses, catalanes, los mayas, los sénecas, los cherokees y los navajos. Sin embargo, sostiene que

Los yaquis han desarrollado la misma clase de sistema de identidad que los judíos, incluso a pesar de que su periodo de existencia conocido es menor de 400 años, comparado con los posibles 4,000 años de los judíos. Los yaquis así han sido incorporados en solo tres, posiblemente cuatro, distintas clases de Estados —el Imperio español, el México feudal del siglo XIX y los modernos estados de bienestar de México y los Estados Unidos. (Spicer, 1971, p. 797)

El concepto de *sistema cultural persistente* abarca una entidad colectiva que comparte un conjunto de símbolos y sus significados, incluye campos de participación en los entendimientos y sentimientos comunes asociados con esos símbolos y, además, las relaciones sociales institucionalizadas mediante las cuales es mantenida la reciprocidad en el régimen de significados. La noción comprende la experiencia común de hechos del pasado, de sentimientos asociados con la tierra y el lenguaje, de símbolos específicos como artefactos,

roles de conducta y rituales. El monto de significados contiene el sentido de auto-definición e imagen de sí mismos como grupo y refleja cómo han actuado a lo largo de su historia.

La definición de Spicer concuerda con la noción de *núcleo duro* de López Austin (2018):

Un grupo de elementos uniformes y sociales que tiene una sociedad para responder ante cualquier circunstancia; dan orden y sentido a otros elementos de su cultura menos importantes y se preserva como tradición de generación a generación que lo identifica como eslabones culturales de una secuencia histórica. (López Austin, 2018, p. 50)

El *núcleo duro* se plantea para comprender la permanencia histórica de una sociedad y su enfoque es proporcionado por la cosmovisión de un pueblo mediante una estructura o matriz de pensamiento, con un conjunto de reguladores de las concepciones que contienen uniformidad ideológica y su manejo usa los mismos códigos y mecanismos de comunicación que facilitan las distintas relaciones sociales (López Austin, 2018, pp. 51, 57-58).

En relación a ello, el *núcleo duro* del pueblo yaqui que fraguó su *sistema cultural persistente* y, claramente, singulariza la configuración de su *yaquidad* es la *Kohtumbre* como un sistema de símbolos de identidad, cuyo objetivo es mantener las costumbres que le dan su más pleno significado a la vida yaqui y justifican todo el orden de hombres y seres sobrenaturales en el pueblo (Spicer, 1994, p. 396). Rigen la *Kohtumbre*, los tres símbolos de identidad que son las palabras, o sea la lengua, el valor y la moralidad y las asociaciones de solidaridad de grupo, como la de los Ocho pueblos y la ley yaqui. Así, el comportamiento de la *Kohtumbre* se asemeja a lo mítico porque crea estructuras de acción en rituales religiosos o en la guerra para cumplirlos como sus sagrados deberes. Por ello, hablan de la “lucha ancestral” como un deber sagrado y del cumplimiento de sus papeles ceremoniales en la Cuaresma como obligaciones supremas.

De esa manera, la calidad de firmeza de la acción de la *Kohtumbre* se vuelve el modelo

de comportamiento de grupo entre los yaquis, el cual aparece en los contextos de la vida yaqui –la guerra, la administración de la Ley Yaqui, los asuntos de la iglesia, las crisis de la vida-. En el contexto ritual, donde se actúa para que el bien derrote al mal, la *Kohtumbre* simboliza el patrón de acción más elevado, el que asegura el triunfo de los valores humanos de mayor importancia. Reconocen que su vida religiosa exige más que la de otros pueblos y esa característica yaqui expresa “el más alto mérito moral” (Spicer, 1994, p. 397).

La disciplina rigurosa con la que cumplen su vida religiosa, de acuerdo a la *Kohtumbre*, se vincula a la búsqueda personal de la verdad yaqui, la *Lutu'uria*, y aceptar las obligaciones de sus tareas, para una vida buena, en un ejercicio de sus mejores cualidades. La disciplina que exige la *Kohtumbre* los preparó para vivir épocas duras como la crueldad de la deportación y a resistir el sufrimiento de la dispersión de la tribu. Lo explica Spicer (1994):

Es lo que hace que la gente espere disciplina constante a lo largo de toda su vida y lo que lleva a enseñar a los niños a no esperar una existencia fácil sino a estar siempre prontos a cumplir demandas muy exigentes, a prepararse para la disciplina de danzar la noche entera, cantar la noche entera y en general realizar todos los rituales rigurosos y, en ese sentido, simbolice también el máximo mérito moral alcanzable. (p. 397)

Después de tal esclarecimiento, comprendí lo que mencionó un joven *yoeme* sobre la vida yaqui que se centraba en “el merecimiento de la virtud” durante una charla en la fiesta de la Santa Cruz en Tórim, cuando realicé el trabajo de campo en las comunidades yaquis. La *yaquidad* opera como un dispositivo que activa una normativa rigurosa y ontológica para cumplir comportamientos que defienden todo lo que los representa en el universo: su identidad, territorio, autodeterminación, su cosmovisión. Resulta la obligación moral más alta aplicada a la guerra, a la sobrevivencia de su pueblo, a la iglesia y la *Kohtumbre*.

Apéndice C. El plan de justicia yaqui. Un perdón tardío.

*No creo que con lo que se está haciendo se puedan resarcir todos los agravios. Eso es imposible.
Se trató de exterminar a un pueblo entero, murieron muchas personas, abuelos, abuelas, niños.
Lo que sufrieron ellos no puede resarcirse.
El perdón, pues está difícil.
Esas personas que estuvieron en aquel tiempo y que hicieron lo que hicieron, no tienen perdón...
Porfirio Díaz no tiene perdón
y los que tuvieron el poder en ese tiempo, tampoco.
-Maestra yaqui Laura Hernández Urzúa¹³²*

Durante el desarrollo de esta investigación se anunció un Plan de Justicia para el Pueblo Yaqui por iniciativa del presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador, porque consideró que había de reparar la deuda histórica que el Estado tiene con la tribu yaqui. La idea surgió de reuniones con autoridades tradicionales *yoeme* desde octubre de 2019.

La pertinencia de abordar el tema del Plan de Justicia en este apéndice radica en que éste incluía una petición de perdón al pueblo yaqui a nombre del Estado, por “los crímenes que se cometieron contra sus antepasados, sobre todo durante el porfiriato, aunque no sólo durante esa dictadura”, como señaló el mandatario nacional ante una multitud que acudió a una ceremonia en Vícam Pueblo un caluroso mediodía del 28 de septiembre de 2021.

Los preparativos del evento que se llevaron a cabo horas antes, llenaron de miembros del ejército y la guardia nacional que arribaron al pueblo yaqui en decenas de vehículos y colocaron varias filas de vallas metálicas en el espacio donde se instalaron el templete, sillas, pantallas gigantes y los invitados de diversos orígenes. Un anciano en la multitud, detrás de una segunda valla de contención, molesto por estar al rayo del sol sin poder salir, comentó:

¹³² Publicado en: De Alba, J. I. (19 de octubre de 2021). ¿Se puede resarcir el daño de un genocidio indígena?. *Noroeste*. Recuperado de: <https://www.noroeste.com.mx/inndaga/se-puede-resarcir-el-dano-de-un-genocidio-indigena-AK1509561>

Este es un perdón muy tardío. No puede perdonarse lo que hicieron contra nosotros. Ni siquiera debieron haberlo hecho aquí, sino en la sierra del Bacatete, ahí en Mazocoba donde mataron a tantos yaquis, enseñaron el salvajismo del que nos culpan a nosotros. Esto debieron haberlo hecho bajo nuestras ramadas tradicionales, sin estos cercos que pusieron sin el permiso nuestro y sin tantos soldados.



Ceremonia para ofrecer perdón a la tribu yaqui. Vícam Pueblo, a 28 de septiembre de 2021. (Foto Yolanda González Gómez).

El Plan que aspira a brindar justicia a los yaquis contempla realizar reivindicaciones históricas al pueblo *yoeme* sobre su territorio tradicional, su derecho al agua y el bienestar comunitario integral. Las primeras acciones fueron la restitución de 2,943 hectáreas y del distrito de riego 018, así como la inversión de millones pesos para la dotación de tierras, introducción de agua y drenaje en las comunidades yaquis.

Durante el trabajo de campo, el paisaje en varios pueblos se modificaba a medida que pasaban los meses. Las ramadas tradicionales se convertían en edificios y los baldíos en canchas deportivas. En los recorridos se veían cada vez más casas de material, de ladrillo y cemento, y menos viviendas tradicionales de carrizo. En las primeras visitas, algunas noches dormí en una de esas casas de paredes de carrizo en invierno y fue imposible, por el aire frío que se colaba durante la madrugada. Le pregunté a la dueña de la casa en Huírivis cómo soportaban las heladas y me dijo que el yaqui respeta la voluntad otorgada por Dios para dejar que el aire y la luz circulen con libertad en nuestra tierra y en nuestras casas.

En la ceremonia del perdón, Cuauhtémoc Cárdenas expuso un clamor de muchos yaquis: pidió la cancelación del acueducto Independencia, justicia en el uso de las aguas del río Yaqui y sancionar a quienes violaron la ley como sucedió con la retención arbitraria de 600 millones de metros cúbicos de la presa El Novillo, en detrimento de la tribu en el bajo Río Yaqui, dijo.

Además el hijo del expresidente Lázaro Cárdenas pidió la intervención del ejecutivo federal para pacificar el sur de Sonora, una de las zonas más violentas del país.

Las promesas del gobierno federal que siguen en marcha incluyen unidades médicas en cada pueblo, un plan hidráulico, más apoyos para viviendas de material.

En el evento del perdón, un representante yaqui respondió que el Plan de justicia responde ante los agravios cometidos a lo largo de la historia contra el pueblo yaqui, pero “no se trata de un regalo, sino de devolvernos lo que nos pertenece”.

Un año después, el 29 de octubre de 2022 se decretó la entrega en restitución y resarcimiento a favor del pueblo yaqui de una superficie de 29, 241 hectáreas.

En los casi tres años que llevan las acciones dispuestas por el Plan de Justicia, han surgido varias protestas, acciones legales, amparos judiciales y disensos de parte de los yaquis. Antes

lucharon con las armas y ahora con la palabra y la ley. Varios de los amparos interpuestos contra el establecimiento del distrito 018 por el uso del agua provienen de productores agrícolas del distrito de riego 041 y 022 que no son yaquis, mientras que de parte de miembros de la tribu son dos amparos. El decreto de Lázaro Cárdenas de 1939 dispuso el distrito 018 para los yaquis con 25 mil hectáreas de riego y el uso del 50 por ciento del agua que nunca les fue entregada.



Protesta yaqui en evento para el seguimiento del Plan de Justicia para el pueblo Yaqui. En Ráhum, el 22 de agosto de 2022. (Foto de Pilar Molina)

Las opiniones opositoras de los yaquis son abundantes. Piden siempre la consulta a la *tropa yoemia*, el pueblo yaqui, puesto que son los usos y costumbres de la tribu. Ahora, la controversia se centra en las inversiones y prerrogativas otorgadas a algunos comisionados y autoridades de la tribu, y no en la reparación de agravios del pasado. Por ello, lo significativo de este tema radica en mostrar la disparidad entre las políticas oficiales y las de los yaquis. En la reunión en Belém el 29 de octubre de 2022, un secretario de Pótam les advirtió a los funcionarios del Plan de Justicia: “el presente esquema no está hecho para los yaquis”.

Anexo fotográfico



Ruinas del cuartel militar de Tórim. (Foto Yolanda González G.)



Teresa Flores Aldama de 102 años de Tetabiate. (Foto proporcionada por su bisnieta Natalia Ozuna Cupiz)



Imagen de San Juan Bautista traída de Italia en la iglesia de Tórim.
(Foto de Yolanda González G.)



Ruinas del cuartel militar en Belém-Pitahaya. (Foto Yolanda González G.)



Cruz frente a una vivienda tradicional yaqui.
(Foto de Yolanda González G.)



Preparativos para celebrar el Cabo de año del maestro
Silverio Jaime (†) en Huírivis. (Foto Yolanda González G.)



Familiares deportados de Juana Ríos Cosmea. (Foto proporcionada por Romualdo Jaimea)



Una carreta de la familia Ríos Cosmea para trasladarse en territorio yaqui.
(Foto proporcionada por Romualdo Jaimea)



Una boda de la familia Bejípone en Tórim. (Foto proporcionada por Eulogia Urías)



Doña Rosa preparando la comida del Cabo de Año del maestro Silverio Jaime (†) en Huírivis. (Foto de Yolanda González G.)



Presidente Andrés Manuel López Obrador en Loma de Guamúchil en evento sobre el avance del Plan de Justicia al pueblo yaqui. (Foto Yolanda González G.)



Ruinas del templo antiguo de San Ignacio de Loyola en Tórim.
(Foto Yolanda González G.)