

# La recuperación de la memoria de la mujer yaqui: una mirada a la solidaridad, la colectividad y la agencia\*

## Recovering the memory of Yaqui women: a view of solidarity, collectivity and agency

EDNA LUCÍA GARCÍA RIVERA\*\*

### Abstract

*The objective of this paper is to analyze the recovery of the memory of two Yaqui women in conjunctural moments of their history and its correlation with their ancestors. In this sense, the work focuses on a study through memory from the perspective of Enzo Traverso where it is selected, made, and reinterpreted according to ethical dilemmas of the present and, at the same time, it has a high impact on their identity formation and the strength of their sense of belonging to a group. To understand their memories, about who remembers, from where, and for what purpose, we resort to the gaze that analyzes memory through postcolonial feminist studies, which allows us to reconstruct the multiple realities of indigenous women and “imagine other cartographies of possible resistances” (Suárez and Hernández, 2008); the methodological framework refers to oral history, where the memories of the interviewees are recovered. The findings allow us to glimpse that the ways in which they perceive solidarity, collectivity, and agency are connected to their ancestors understood as forgers of identity, transmission of their history, who maintain their group vision in their present, as well as a possible source of struggle and defense for the future.*

**Key words:** Yaqui women, postcolonial feminism, memory, deportation, resistance

### Resumen

*El objetivo de este texto es analizar la recuperación de la memoria de dos mujeres yaquis en momentos coyunturales de su historia y su correlación con sus antepasados. Se realiza un estudio a través de la memoria, desde la perspectiva de Enzo Traverso. Este enfoque postula que la memoria es seleccionada, confeccionada y reinterpretada según dilemas éticos del presente y, a su vez, esta misma presenta un alto impacto en su formación de identidad y fuerte sentido de pertenencia a un grupo. Para comprender sus memorias –a quién se recuerda, desde dónde y con qué fin–, se recurre a la mirada que analiza a la memoria mediante los estudios del feminismo poscolonial, el cual permite reconstruir las múltiples realidades de la mujer indígena e “imaginar otras cartografías de resistencias posibles” (Suárez y Hernández, 2008). El marco metodológico remite a la historia oral, donde se recuperan las memorias de las entrevistadas. Los hallazgos permiten vislumbrar que las formas de percibir la solidaridad, la colectividad y la agencia están conectadas con sus antepasados, en cuanto forjadores de identidad y transmisores de su historia, que mantienen su visión de grupo en su presente, y una posible fuente de lucha y defensa para el futuro.*

**Palabras clave:** mujeres yaquis, feminismo poscolonial, memoria, deportación, resistencia

\* Artículo recibido el 27/08/21 y aceptado el 24/01/22.

\*\* Universidad de Sonora. Blvd. Luis Encinas y Rosales s/n, col. Centro, 83000 Hermosillo, Sonora <[lucia.garcia@unison.mx](mailto:lucia.garcia@unison.mx)>.

## Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar la recuperación de la memoria de mujeres yaquis en momentos coyunturales de su historia y su correlación con lo que ellas consideran sus antepasados, mismos que guardan características vinculadas a la solidaridad, la colectividad y una forma de entender su agencia. En este sentido, la investigación se centra en realizar un estudio a través de la memoria desde la perspectiva de Traverso (2011), conforme la cual la memoria es seleccionada, confeccionada y reinterpretada según dilemas éticos del presente, al tiempo que tiene un alto impacto en la formación de su identidad y un fuerte sentido de pertenencia a un grupo (García Rivera, 2020). Para comprender sus memorias, sobre quién recuerda, desde dónde y con qué fin, se recurre a la mirada que examina a la memoria mediante los estudios del feminismo poscolonial, el cual permite reconstruir las múltiples realidades de la mujer indígena e “imaginar otras cartografías de resistencias posibles” (Suárez y Hernández, 2008: 6).

Para un mejor entendimiento de las formas de recuperar la memoria, se articula la visión de género desde el feminismo poscolonial y sus prácticas de etnicidad,<sup>1</sup> con la finalidad de comprender las yuxtaposiciones entre múltiples realidades, pluralidad de intereses, experiencias de vida e identidades culturales. Se parte de las siguientes preguntas: qué momentos históricos impactan en la memoria de las mujeres yaquis; cuál es la perspectiva que tienen acerca de sus antepasados y cómo los recuperan en el presente; cuáles son las formas de percibir la solidaridad, la colectividad y la agencia en la recuperación de la memoria y su representación en el presente.

La metodología utilizada con el objeto de responder dichos cuestionamientos es la historia oral a través de dos testimonios de mujeres yaquis de edad avanzada y quienes han vivido en Pótam, Sonora durante toda su vida. Holden (1982) puntualiza que es en las mujeres mayores donde se hace visible un fuerte sentido de identidad y dignidad en su pasado, y, en este caso, han sido las grandes sobrevivientes de la guerra y la deportación (Padilla, 2018). Los dos casos particulares

elegidos (Vasilachis, 2006) se distinguen por su grado de representatividad en cuanto a su fuerte sentido de colectividad, y a su dignidad hacia su historia y defensa del territorio.<sup>2</sup> En sendas entrevistas a profundidad, las dos mujeres mostraron interés sobre ciertos sucesos de su historia donde convergía la alusión a sus antepasados, a los mayores que “ya no están con nosotros”. Así, conectaban la historia y la memoria como una fuente de lucha y resistencia a su presente.

## Mujeres y memoria histórica

La memoria interpela a la historia y evalúa la importancia del pasado desde su presente, comprendido por sus propios actores (Rock Núñez, 2016: 102). Como canal de la memoria, la historia oral se convierte en una forma de almacenamiento que transita entre lo individual y lo grupal, tendiendo puentes que “transportan el conocimiento de generación en generación” (Rock Núñez, 2016: 102). Por lo anterior, se convierte en una historia representativa, más cercana a los actores, con datos afectivos, saberes colectivos e identidad propia.

Desde la perspectiva de Traverso (2011) memoria e historia nacen de una misma preocupación y tienen un objetivo en común: la elaboración del pasado. Para su consecución, la memoria “aprehende el pasado depositando ahí una dosis de subjetividad, de historia menos árida y más humana” (García Rivera, 2020: 2). Traverso explica cómo la memoria se caracteriza por una inserción de la experiencia pasada en el presente; seleccionada, confeccionada y reinterpretada según “dilemas éticos, conveniencias” (Traverso, 2011: 14). Es así como la memoria elabora a un pasado más sensible, humano y en contacto con las conveniencias, intereses o sensibilidades culturales del momento.

En este tenor, la memoria revisita a la historia y le señala sus puntos ciegos (García Rivera, 2020: 2), sobre todo aquellos relacionados con las voces silenciadas que no han formado parte del discurso historiográfico hegemónico. De este modo, la memoria se convierte en una estrategia metodológica para las versiones subalternas o minorías que han estado excluidas de ella

---

<sup>1</sup> En este trabajo, las prácticas de etnicidad se refieren al sentido de pertenencia del “ser yaqui”. En este grupo en particular repercute directamente la defensa y conservación de su territorio, el reconocimiento de cargos civiles, militares y religiosos, así como la participación y funciones de cada miembro en sus rituales.

<sup>2</sup> El territorio yaqui está ubicado en la región centro-sur del estado de Sonora. En esta área se encuentran los ocho pueblos tradicionales, denominados de esa forma desde la época jesuítica. Éstos son: Cócorit, Bácum, Tórim, Vícam, Pótam, Huíviris, Rahúm y Belem. A raíz de la llegada de familias no indígenas a finales del siglo XIX, los yaquis fundaron otros lugares cercanos a los pueblos de Cócorit y Bácum, tales como Loma de Guamúchil y Loma de Bácum. Si bien cada uno de los pueblos del Yaqui tiene particularidades y su propio devenir histórico (Moctezuma Zamarrón, 2001), los ocho pueblos se conforman como una unidad, a razón de la comunicación entre sus habitantes, la trashumancia entre ellos y los contactos por parentesco y matrimonio (Padilla Ramos, 2009).

(Troncoso y Piper, 2015: 65). En este orden de ideas, para crear una nueva historia relacionada con las mujeres y en contraposición con la hegemonía masculina del discurso histórico (Scott, 1986) es necesario reconstruirla mediante una memoria que aluda a nuevos hechos históricos, pero, en especial, a una forma particular de recuperar su pasado en concordancia con su realidad.

Troncoso y Piper (2015) explican que la relación entre memoria y género se articula con la noción de identidad, pues es a través de determinadas prácticas “que nos damos sentido a nosotros mismas como sujetas sociales, y que construimos sentidos de pertenencia y diferencia que dotan de cierta coherencia a nuestras identidades” (Troncoso y Piper, 2015: 70). Lo anterior considera la interrelación entre cómo recordamos, cómo hacemos memoria y cómo nos proyectamos a nosotros mismos. La mirada feminista que observa a la memoria se pregunta por quién recuerda, desde dónde y con qué fin se construyen versiones sobre el presente (Troncoso y Piper, 2015: 71). En este tenor, no basta con cuestionarse acerca de las memorias de las mujeres, sino ¿cuáles mujeres?, dejando de lado una visión homogeneizante de mujer y constituyendo ejes identitarios diferenciados.

### **Comprender la solidaridad, colectividad y agencia en las mujeres indígenas**

Para responder la pregunta sobre la memoria de las mujeres y, en especial ¿cuáles mujeres? nuestro objetivo de investigación se centra en la mujer indígena. Por ello se retoman categorías analíticas visibles en sus testimonios, tales como las de solidaridad, agencia y colectividad, las cuales se analizan mediante las propuestas del feminismo poscolonial, en virtud de que los estudios poscoloniales permiten elaborar una crítica al imaginario eurocéntrico sobre los conceptos mismos de modernidad y de historia (Clavo y Goicoechea, 2010: 122), además de que su dinámica trasciende la postura dicotómica entre dominación-resistencia y permite pensar y reconstruir los procesos de hibridación, negociación y resistencia que se han llevado a cabo en el interior de los pueblos indígenas después del ejercicio del poder colonial.<sup>3</sup>

Lo anterior se observa en la participación social de las mujeres indígenas desde otra perspectiva, pues son experiencias femeninas que aparentemente son

conservadoras ante los ideales liberales del feminismo occidental, pero que, al analizarlas de fondo, permiten complejizar y diversificar el entendimiento de las situaciones particulares en las que viven y se desarrollan las indígenas. En consecuencia, se pretende entender la solidaridad y la agencia como formas de construir la participación social de las mujeres indígenas, en concreto las yaquis.

En abono de esto, en *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Chandra Mohanty posibilita crear una mirada más inclusiva para entender el feminismo en cuanto marco que opera en distintos niveles: desde los actos del día a día, hasta aquellos que constituyen nuestras identidades y sus relaciones sociales (Mohanty, 2003: 5). Aunado a esto, un concepto relevante es el de solidaridad, entendida en términos de reciprocidad, responsabilidad y reconocimiento de intereses comunes basados en las relaciones de comunidades diversas. Así pues, la práctica de la solidaridad pasa a primer plano entre personas que eligen trabajar y luchar juntas (Mohanty, 2003: 7). Dean establece que este ejercicio de solidaridad puede ser concebido como resultado de una activa lucha y defensa para construir la base de sus diferencias en cuanto grupo: te pido que estés conmigo y te pongas a mi lado en contra de un tercero (Dean, 1996: 3).

En palabras de Cañas Cuevas, Mahmood (2005) propone entender la agencia desde una mirada antropológica para mostrar que el ejercicio de la agencia no está “encaminado a liberarse de la tradición y que la realización personal no es la única vía para llevar una vida digna, como comúnmente se entiende en contextos occidentales” (Cañas Cuevas, 2018: 1638). De igual forma, no todas las mujeres “entienden la libertad de la misma manera, ni mucho menos ponen en práctica su agencia de acuerdo con un entendimiento liberal, individual y neutral de ésta” (Cañas Cuevas, 2018: 1638). De hecho, Sandra Cañas explica que, “si nuestro entendimiento sobre la agencia se restringe a su connotación liberal”, cualquier manifestación cultural proveniente del mundo “no-occidental” será vista de forma reduccionista y como ejemplo de “retroceso y tradicionalismo” (Cañas Cuevas, 2018: 1638).

Esta mirada antropológica de la agencia permite comprender que el supuesto principal radica en el conocimiento de las formas en que los grupos o las personas organizan usualmente sus vidas, no tan sólo a partir de intereses universales, sino constituyendo

<sup>3</sup> Los estudios poscoloniales surgieron sobre todo en la década de los ochenta del siglo xx y han sido herederos de los marcos teóricos y discursivos provenientes del posmodernismo. Como proyecto en común, parten de los estudios hindúes que abogaban por otra forma de reconocer la agencia y el poder político de los pueblos colonizados, a través de los estudios subalternos.

nuevas y diferentes formas para comprender sus personalidades, conocimientos y experiencias (Mahmood, 2005: 16). Por consiguiente, es relevante conocer y aprender a leer las resistencias cotidianas y situadas en contextos particulares, donde surgen estrategias específicas dentro de estructuras de poder históricamente cambiantes (Mahmood, 2005: 6-7).

En este trabajo se entiende la agencia de acuerdo con expresiones específicas y cotidianas de las mujeres inmersas en relaciones de poder, y enmarcadas en contextos histórico-culturales cuyo significado no es unívoco y no corresponde a un entendimiento liberal de una realización individual. Por lo anterior, en su “imaginario colectivo, ellas aparecen unidas al bienestar de su pueblo sosteniendo un equilibrio natural entre hombres y mujeres, una balanza necesaria que el hecho de dominación colonial sobre los pueblos indígenas quebró” (Juanena, 2016: 33). Marcela Tovar-Restrepo (2014) (cit. en Cañas Cuevas, 2018: 1640) subraya que, si bien el ejercicio de la agencia no pone fin a la dominación, sí contempla entender nuevas formas de construcción de capacidades de agencia de las mujeres cuya forma final no sólo se asume como movilizaciones sociales, ni tampoco busca el mismo fin de liberación o transgresión.

De las cuestiones anteriores, el trabajo rescata principalmente su participación social en el sentido de la defensa territorial. Juanena (2016) explica cómo en su imaginario colectivo “ellas aparecen unidas al bienestar de su pueblo” desde una mirada indígena a “contracorriente” de la mirada blanca. Ellas mismas, por medio de la tradición oral heredada de sus antepasados, reescriben la historia, subrayando en particular la violencia de la asimilación occidental, así como las relaciones de reciprocidad entre hombres y mujeres aborígenes existentes en sus comunidades antes de la colonización (Juanena, 2016: 33).

### **Las mujeres yaquis y las huellas de la historia**

Diversos autores provenientes de campos como la antropología y la etnohistoria han centrado su análisis en el fuerte sentido de identidad y colectividad así como en la dignidad del pasado de la mujer yaqui (Holden, 1982). Asimismo, han hecho hincapié no sólo en el ejercicio de resistencia como grupo a través de la transmisión de su cultura (Jaime León, 1998), sino como las grandes sobrevivientes de la guerra, la deportación, la tenacidad para permanecer como grupo, así como las estrategias para vincularse con la sociedad mestiza (Padilla Ramos, 2018: 206). Por

otro lado, estudios más recientes han rescatado la recuperación de la memoria de las mujeres yaquis en torno a liderazgos indígenas, a su selección y usos en el presente, mostrando cómo el ejercicio de memoria e historia se constituyen mutuamente (García Rivera, 2020).

En este artículo, se abordan aspectos de los procesos históricos que han permeado los recuerdos de las mujeres indígenas mediante temáticas como la deportación, el cautiverio, la vida y la resistencia en la sierra del Bacatete, lo cual dará la pauta para comprender la recuperación de la memoria de las mujeres yaquis (relacionada con dichos sucesos) y al análisis posterior en su visión de ejercer la solidaridad, la agencia y la colectividad.

Un momento histórico emblemático de las narrativas de las mujeres es el relativo a la deportación de yaquis hacia el centro y el sur de México, de manera señalada a Yucatán. La historiografía en torno a dicha temática tiene como líneas de análisis las razones económicas y políticas de la deportación: el interés del Estado mexicano por colonizar las tierras fértiles del valle del Yaqui; los esfuerzos por la colonización extranjera; las guerras de guerrillas de los principales líderes y capitanes generales del Yaqui, entre otras. Todo lo cual se complementa con el análisis de la vida de los yaquis en Yucatán y las enfermedades a las que estuvieron expuestos, mismas que, indirectamente, permitieron conocer las cifras de los que llegaban, su muerte en Yucatán o su retorno a Sonora (Padilla Ramos, 1996).

Padilla Ramos (1996) apunta que, si bien la lucha por la autonomía de los yaquis data de tiempos coloniales, no es sino hasta el impulso de la “colonización del presidente Juárez” (Padilla, 1996: 3) cuando se propició legalmente el deslinde y mensura del territorio yaqui, por considerarlo terrenos baldíos al no ser productivos desde un punto de vista económico. Esto tuvo mayor auge durante el porfirismo, pues se pensaba que los fértiles valles del Yaqui y el Mayo, donde se asentaban las “tribus bárbaras”, contravenían las improntas modernizantes e industriales que caracterizaron a dicho periodo. En consecuencia, se decidió intervenir de múltiples formas y la más común fue la inmigración de “extranjeros honrados y laboriosos a procurar su establecimiento y radicación en nuestro privilegiado suelo” (Riva Palacio, en Padilla Ramos, 1996: 4).

Sin embargo, una de las políticas aplicadas para poder ejercer la colonización efectiva del valle del Yaqui fue transmitida mediante Francisco P. Troncoso (1905) en *Las guerras con las tribus yaqui y mayo en el estado de Sonora*, donde se explica que había tres

formas para evitar la rebelión: la guerra de exterminio, la deportación de los indios a lugares lejanos de Sonora y la colonización, y que esta última era la más factible (Padilla Ramos, 1996: 43). Con todo, la autora propone que a partir de 1900 y después de la batalla de Mazocoba comenzaron las deportaciones de yaquis hacia el interior de la república, en especial a haciendas de Campeche y Yucatán.

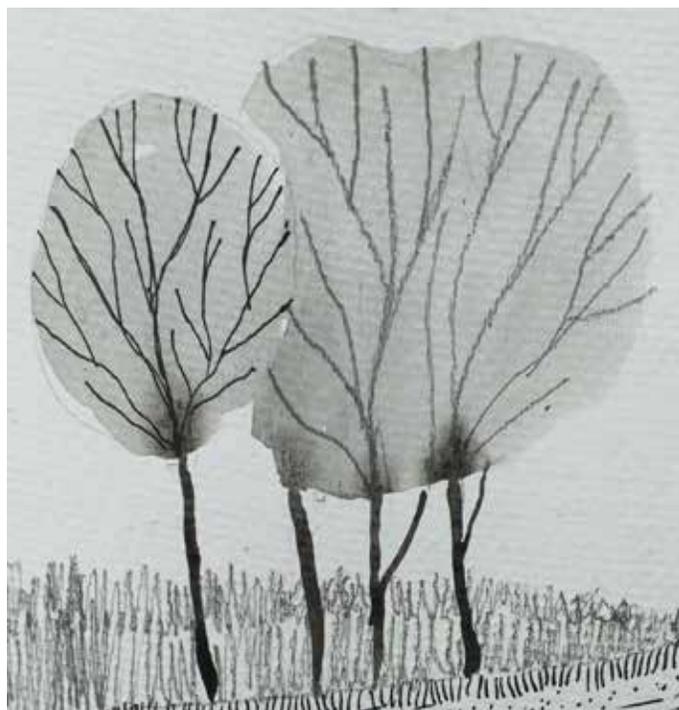
En primera instancia, el propósito de las deportaciones radicó en la separación del núcleo familiar centrándose de inicio en mujeres y niños. Contemporáneos como Troncoso (1905) y Balbás y Hernández (1985) expresaban cómo las mujeres yaquis, en razón de su fuerza identitaria (García Rivera, 2020: 4), eran vistas como una fuente de educación contra el yori,<sup>4</sup> pues desde sus primeros años se les transmitía que el yori era el enemigo, y que “éste ha matado al padre, al abuelo o a los parientes [...] a sus hermanitos” (Troncoso, 1905: 236). Éstos fueron algunos de los principales argumentos para dividir a las familias y deportar tanto a mujeres, niños y cautivos yaquis, que fueron el objetivo de deportación en la primera década del xx, cuyos momentos más intensos se vivieron en 1903, con el gobierno de Rafael Izábal y en 1908 con Luis E. Torres (Padilla Ramos, 1996).

Posterior al porfiriato, al triunvirato sonorenses<sup>5</sup> y a la muerte de los capitanes generales como Cajeme y Tetabiate, quienes habían forjado una férrea resistencia contra la entrada y colonización de yoris al valle del Yaqui, la política de deportación provocó la dispersión de la comunidad a los estados del centro y sur del país. Sin embargo, también fue disgregada dentro de su propio territorio (Ramírez Zavala, 2012: 33-36). En este sentido, después de la muerte de Tetabiate, nuevas partidas de yaquis rebeldes estuvieron al mando de Luis Bule, Luis Matus, Sibalaume e Ignacio Mori. Entre dichas partidas, las de Luis Bule fueron integradas al ejército estatal, mientras que las que no aceptaron el pacto con las autoridades se regresaron a la sierra del Bacatete. Los acuerdos se restablecieron hasta 1909 y, entre sus enmiendas, se buscaba “el regreso de los deportados, derecho de portar armas y a celebrar sus fiestas religiosas” (Ramírez Zavala, 2012: 32).

La historia de la deportación y de la participación de grupos de yaquis tanto en las filas revolucionarias como en grupos rebeldes congregados en la sierra del Bacatete son puntos de unión en las narrativas de la historia de los yaquis, y por ello es imprescindible conocer el significado de la sierra del Bacatete para los

yaquis. De acuerdo con Ramírez Zavala (2012) muchas generaciones de yaquis nacieron y crecieron en la sierra, lo cual propició que tuvieran “características diferenciadas que el resto de sus hermanos de sangre” (Ramírez Zavala, 2012: 69-70). Se distinguían entonces por ser rebeldes, aguerridos, menos dispuestos a establecer negociaciones o alianzas con el gobierno. Al igual que en otros periodos, sus enmiendas principales se dirigían a solicitar la salida del Río de las autoridades estatales.

La sierra del Bacatete no fue el único refugio de yaquis durante el porfiriato; después de la muerte de Cajeme, desde finales del siglo xix y hasta principios del xx, muchos yaquis optaron por cruzar la frontera con Estados Unidos y asentarse ahí en el estado de Arizona. Padilla Ramos (2009: 179) indica que para 1910 había cerca de mil yaquis ubicados en su mayoría en los alrededores de Tucson y cuyos lazos con los ocho pueblos, las fiestas y los santos se ha mantenido vigente hasta la actualidad. Por lo anterior, en momentos álgidos de guerra estuvieron en contacto los que vivían en la sierra y los de Arizona, con el objetivo de subsistir y armarse. A decir de Silverio Jaime León (1998), los grupos que vivían en el Bacatete estaban en constante comunicación con los yaquis de Arizona, con quienes conseguían provisiones de guerra, armas y municiones.



<sup>4</sup> Mestizo, no indio.

<sup>5</sup> Se le denomina así al grupo que gobernó Sonora durante el porfiriato, representado por Ramón Corral, Rafael Izábal y Luis Emeterio Torres.

## **Antepasados y la recuperación de la memoria en el presente**

Este apartado se construye a partir de las preguntas enunciadas al inicio de este trabajo: qué momentos históricos impactan en la memoria de las mujeres yaquis; cuál es la perspectiva que tienen acerca de sus antepasados y cómo los recuperan en el presente, y cuáles son las formas de percibir la solidaridad, la colectividad y la agencia en la recuperación de la memoria y su representación en el presente.

Para tal fin, se retoman los testimonios de dos mujeres yaquis que viven hoy en día en el pueblo de Pótam, Sonora. Dichos casos se caracterizan por su grado de representatividad en lo que respecta a mujeres de edad avanzada, con un fuerte sentido de colectividad, dignidad hacia su pasado y defensa del territorio (García Rivera, 2020). Asimismo, en sus entrevistas era notoria la mención especial hacia la madre o la abuela en los momentos críticos de su historia. Desde la perspectiva de Padilla Ramos (2018), las mujeres yaquis han sido las sobrevivientes de la guerra, el exterminio y la deportación, y también se han valido de diversas estrategias de resistencia para su regreso a territorio yaqui.

Las entrevistas se realizaron siguiendo las directrices de la entrevista etnográfica y con la no directividad de ésta postuladas por Guber (2011) y tuvieron lugar en ambientes informales, en sus propios hogares y en presencia de otros familiares que colaboraban con la entrevistada en recordar nociones de su biografía, del sentido de los hechos, sentimientos y opiniones. Así pues, no tener un cuestionario con preguntas preestablecidas favorecía la expresión de temáticas, conceptos, términos espontáneos, que eran importantes para la entrevistada y que buscaba corregir la visión etnocéntrica o imposición de la investigadora. De igual forma, las entrevistas se hicieron en compañía de un yaqui, quien fue el enlace con la tribu<sup>6</sup> y con las mujeres que se entrevistaron.

Las entrevistas se hicieron a manera de una conversación fluida, identificando las temáticas que resaltaba la informante, permitiendo la libre asociación

de temas y conceptos desde su propia perspectiva. De este modo, a través de la atención flotante del investigador y la libre asociación del informante (Guber, 2011: 82) se sugería el campo temático a explorar al tiempo que se atendía la experiencia de las informantes (López Estrada y Deslauriers, 2011: 3). Asimismo, era punto común de las entrevistadas el elegir sucesos que tenían que ver con un orden afectivo, profundo y más significativo de su historia, como la rebeldía en la sierra del Bacatete, la deportación al centro y sur del país y el proceso de migración durante los inicios del siglo xx y el periodo revolucionario.

Doña Concepción fue una de las personas seleccionados para esta investigación. Ella es de Pótam, Sonora, pero sus ancestros eran huiriveños, y menciona un vínculo importante con el pueblo de Huirivis para ella y también para sus hijos. Su edad ronda entre los 75 y los 80 años. Ella y sus hijas se han dedicado al bordado y a la venta de comida y, gracias a estas actividades, mantienen una relación constante con los yaquis de Arizona.

Para destacar la relevancia religiosa y cercana a los cargos tradicionales de su familia menciona que:

nosotros siempre toda la vida hemos vivido aquí. Ellos fueron maistros, fueron cantoras, chapayekas,<sup>7</sup> jefes de tropa, las reuniones importantes aquí se hacían. Era persona de mucho respeto, nunca fue un borracho diciendo groserías. En las reuniones se juntaban los demás mayores para hablar con él (su abuelo) buscar consejo, cómo se hace aquello, cómo se puede hacer, por dónde y por qué. En los terrenos no compraban nada, no necesitaban tractores, nada, vivíamos muy humildes pero sin deberle nada al yori.

En lo anterior se advierten formas en las que se construyen sentidos de pertenencia, de sentido de ella y su presente, así como de diferencia ante los demás. Esto implica observarse como sucesora de ancestros respetados, con cargos tradicionales y su participación en rituales religiosos, como las ceremonias de Cuaresma y Semana Santa. También hace alusión a cómo las decisiones de estos cargos y funciones impactaban al colectivo, dotando de cierta

---

<sup>6</sup> A pesar de concebirse como un término colonialista, que fue utilizado con frecuencia por las autoridades estatales a finales del siglo xix, los yaquis lo han resignificado refiriéndose principalmente a un tipo de organización donde cada uno se reconoce parte del grupo y en el cual convergen por la defensa de su territorio (Moctezuma Zamarrón, 2001; Figueroa, 1994). En este sentido, se autodenominan y reconocen como tribu yaqui bajo sus propios preceptos, según los cuales cada uno de sus miembros tiene una función dentro de su estructura social, en sus formas de organización, así como en los diversos rituales que practican (Moctezuma Zamarrón, 2015: 48).

<sup>7</sup> Los chapayekas son fariseos que se destacan a través de la representación de diablos y payasos durante las ceremonias de Cuaresma y Semana Santa. A través de la organización del kojumbre, máxima autoridad durante la Cuaresma y Semana Santa, se define la estructura jerárquica de los fariseos, sus diferencias y funciones (Moctezuma Zamarrón, 2007: 17).

coherencia a su identidad y modo de proyectarse en el futuro. Por ende, al mencionar que no necesitaban del yori, pueden identificarse las relaciones actuales que el yaqui ha construido con el blanco para poder tener acceso a tractores o herramientas de campo modernas, las cuales, desde su punto de vista, antes no eran necesarias.

Para la elaboración del pasado desde la narrativa de doña Concepción, su testimonio comienza con el celo de sus antepasados hacia sus costumbres, sus tradiciones y su historia, puntualizando que “aquí, el yori, antes no cabía”; añade una dosis de subjetividad, de historia más humana, describiendo “según la creencia de nosotros, la gente blanca quiere acabar con nuestras costumbres y tradiciones, creencias, y por eso no les informaban a nadie sobre sus secretos”. Lo reinterpreta por medio de dilemas éticos, conveniencias o sensibilidades del presente; esto lo precisa desde un inicio porque está siendo entrevistada por mí, una mujer no indígena, a quien aclara que contesta mis preguntas con confianza porque “vienes con un yaqui”; sin embargo, subraya que sus antepasados “eran muy celosos de sus costumbres y tradiciones... de sus secretos”.

El primer momento histórico recuperado por doña Concepción es el despojo que sufrieron sus ancestros:

Cuenta la historia que en aquellos tiempos que los yoris quisieron despojar los antepasados, nuestra tierra, nuestra cultura. Nos vendieron como esclavos, como animales a Veracruz, muchos murieron por allá, otros se vinieron caminando como pudieron. Se vinieron caminando y los que lograron llegar fueron contados. Los vendieron en 60 pesos, por eso quedaron en el sur gente yaqui, y otros quedaron en el camino. Llegaron los que llegaron y les dieron fuerza a las mujeres que estaban aquí. Hubo muchos abusos en las mujeres. Nuestros antepasados eran fuertes, pidiéndoles a Dios. Con sus imágenes anduvieron en la sierra y ahí hacían sus ceremonias, pidiéndoles que no los hallaran, que les taparan los ojos donde ellos estaban escondidos.

Dicho despojo significaba la pérdida “de la tierra y de nuestra cultura”. La informante hace alusión a las deportaciones al centro y sur del país que, como ya dijimos, comenzaron en la primera década del siglo xx y destaca que los vendieron como esclavos, como animales. Habla también de las mujeres “de los abusos cometidos contra de ellas”, pero también de las que se quedaron y recibieron “fuerza de los que pudieron regresar”, “nuestros antepasados eran fuertes”. Lo anterior nos ayuda a reconocer a las mujeres que se quedaron, a través de los actos del día a día, de resistencia en la

sierra o del trabajo en haciendas aledañas, lo cual les permitió permanecer en territorio sonoreense y tomar fuerza de los que llegaban. La entrevistada remite a la resistencia cotidiana de vivir en la sierra, a cambiar continuamente de lugar para que no los hallaran, o a vivir escondidos: “con sus imágenes anduvieron en la sierra y ahí hacían sus ceremonias, pidiéndoles que no los hallaran, que les taparan los ojos donde ellos estaban escondidos”.

La conexión de la memoria con la historia la trasladada al presente y su proyección al futuro: “muchos sufrieron y todavía hay una que otra cosa de esa naturaleza, muchos dicen, indios acá, o indios allá. Para mí, alguien que vea mal a los indios, para mí es mi enemigo, porque nuestros antepasados lucharon y dieron vida por esta tierra”. Cuando se analizan de fondo, los antepasados son los mayores, los ancianos, las mujeres y hombres que les inculcaron el amor por su tierra, costumbres y tradiciones; que vivieron momentos trágicos en su historia en pos de su supervivencia y la de su colectividad “ya los mayores ya no están, nosotros nomás tenemos recuerdos de las pláticas de ellos, de nuestros antepasados, lo que ellos sufrieron para que no quedara en mano de los yoris estos terrenos, que son los ocho pueblos yaquis, con su mar, su tierra, la sierra y el monte”.

Como elemento común de sus ancestros resalta la solidaridad, entendida en términos de reciprocidad, responsabilidad, reconocimiento de intereses en común (Mohanty, 2003). Sus antepasados, en este caso conformados por su abuelo Maximiliano y Concepción J., fueron parte de autoridades tradicionales; “cantoras, chapayekas, jefe de tropas” y a ellos acudían a “buscar consejo, cómo se hace aquello, cómo se puede hacer, por dónde y por qué”. Ante experiencias femeninas aparentemente conservadoras, como una niña ante la pasividad de otros agentes de la historia “yo era una niña, pero a mí me gustaba mucho saber de la historia siempre, saber de los mayores”, lo cual, si se analiza de fondo, nos habla de su pertenencia a una colectividad y de la transmisión de su historia a las nuevas generaciones: “nosotros nos creemos muy huiriveños. Todos mis hijos han sido chapayekas, cabos al lado de la tropa de los huivireños”.

Por otra parte, la misma concepción de solidaridad es notoria cuando se refiere a los yaquis refugiados en Arizona:

ellos se fueron, trabajaron en las tierras del monte donde menos podían verlos. Así quedó mucha gente en Phoenix, en Tucson, en Yuma, en las cuatro reservaciones yaquis, [...] la gente que se quedó en Arizona enviaba comida y armamento a la gente de acá y ellos sabían dónde se iban

a encontrar, ya pasando Nogales para acá. [...] Así los ayudaron de allá (desde Arizona) en lo que ellos trabajaban en tierras y monte, muchos se cambiaron el apellido o el nombre allá.

Así pues, la práctica de la solidaridad pasa a primer plano entre personas que eligen trabajar y luchar juntas (Mohanty, 2003), en el sentido de ponerse al lado el uno del otro en contra de un tercero (Dean, 1996) que, en este caso, se refiere a las acciones de las autoridades estatales en la disgregación de yaquis en el interior de su territorio (Ramírez Zavala, 2012).

La inserción de la experiencia pasada en el presente, seleccionada y reinterpretada según dilemas éticos de la actualidad y la proyección al futuro, propicia este llamado a los gobernantes del Yaqui:

para que se pongan de acuerdo, que nuestros gobernantes recuerden todo el sacrificio, todas las vidas que costaron a nuestros antepasados para recuperar este terreno, para que nos dieron vida por esta tierra, la defendieron, entonces ahora es obligación de los gobernantes y de nosotros conservarla y ayudar en todo lo que podamos para que no quede en manos de gentes extrañas; nuestras generaciones están creciendo y diría que esta tierra es de nosotros y que nunca pase a otras manos.

Es evidente el ejercicio de solidaridad en este presente, en una activa lucha y defensa para construir la base de sus diferencias como grupo (Dean, 1996); en



consecuencia, muestran la agencia entendida no desde una realización individual basada en la perspectiva del entendimiento liberal, sino como un *imaginario colectivo*, donde ellas mismas aparecen unidas al bienestar de su pueblo.

El otro caso analizado es el de doña Cruz de 61 años y originaria de Pótam, Sonora. Ella y su hija también se dedican al bordado. A los cuatro meses de nacida, en 1959, Cruz quedó huérfana de padre, quien era un “yaqui completo” y tenía el cargo de secretario de la Guardia Tradicional. En este sentido, gran parte de sus memorias y recuerdos la remiten a su mamá, quien era de Cócorit, y a su suegro Crecencio, con quien estableció fuertes lazos hasta el día de su muerte. Cruz explicó en la entrevista que, debido a que se casó muy joven, las pláticas con su suegro fueron una forma de acceder a su pasado. Con él platicaba de historia de los yaquis, pero, sobre todo, de sus vivencias de pequeño durante su exilio en el centro del país. Narra dos momentos precisos: la rebeldía de los yaquis en la sierra del Bacatete y las vivencias de la Revolución mexicana. Para lo anterior acude a las reconstrucciones de los otros para recordar; especialmente, su madre y su suegro “don Chencho”. Su madre, nacida en Cócorit era “mitad y mitad” haciendo referencia a que su abuela era yaqui, pero su abuelo no.

Don Chencho me decía que la mamá de él era familia de Cajeme. También me platicaba cuando los hicieron tontos y se los llevaron para México, que le tendieron una trampa por la Atravesada, Misa, Ortiz, y el creyó en un convenio que habían hecho entre los pelones y yaquis de Ortiz. Que él lloró mucho, que por qué se había creído de los yoris, que cuando vino halló solo el pueblo.

Es importante anotar que en esta cita, después de referirse a las relaciones familiares entre el abuelo su suegro y Cajeme, doña Cruz remite a lo sucedido a Tetabiate, a la Paz de Ortiz y la “trampa” a la que fue sometido. Menciona que su madre le contó sobre Tetabiate “de cuando se fueron a la sierra, y se fueron todos por allá o cuando andaban en la guerra que se iban y se escondían en la sierra, en las cuevas”. Las mujeres armadas con sus niños en los brazos y en la espalda. “Yo todo eso anduve con mi mamá, decía don Chencho”. En ese momento, las mujeres toman especial relevancia para el relato de doña Cruz; se recuperan narraciones sobre su valentía en la sierra, sus sufrimientos y su propio sacrificio por “defender lo poco que les quedaba”.

La narrativa de este ejercicio, que los ideales liberales del feminismo occidental (Cañas Cuevas, 2018)

podrían calificar de conservador, en el sentido de seguir a la sierra junto con sus hijos a sus parejas rebeldes, permite complejizar el entendimiento de sus acciones: estaban ahí con sus parejas, pero también seguían a sus madres y abuelas. Llevaban a sus hijos y “dejaban sus bienes en las cuevas, ellas lo que querían era salvar su vida y defender lo poco que les quedaba”. Su sentido de solidaridad alude, entonces, a una responsabilidad, una reciprocidad y un reconocimiento de intereses comunes basados en relaciones diversas (Mohanty, 2003); las mismas mamás acallaban a sus hijos mientras lloraban, “para no sacrificar a todos los que los seguían”.

Mi suegro nos platicaba que él tenía cinco años cuando andaba en la Revolución con su mamá, dice que él se acuerda vagamente que iban en un tren. Que los recogieron en la casa de piedra los pelones, y lo llevaban ahí y que esa casa era fachada, pero abajo estaba un sótano y ahí los metían para esperar a que llegara el tren. Los llevaban con engaños y ahí los apresaron. Dice mi suegro que él se fue con su mamá y su abuela, doña Matilde y Camila. Ella allá se juntó con un chino y ése se la trajo, se las ingenió para venirse para acá y se vino para acá con él. Pero llegando aquí se volvió loquita, lo dejó y se vino con su familia. Es que eran como esclavos que trabajaban para los yoris ricos y los trataban muy mal. Cuando llegaron todos los que llegaron aquí, después de la Revolución, ellos se juntaron y se vinieron y se formaron barrios, como el barrio Mérida. Que venían del antiguo pueblo yaqui. Los dispersaron, según quería(n) que se extinguiera la raza. Pero no les ganaron, somos libres como el viento.

En este testimonio don Chenchó le narraba las experiencias vividas con su madre en la Revolución. De nueva cuenta, la figura de la madre es esencial; es ella la protagonista de los recuerdos, de la supervivencia y del regreso: “Ella allá se juntó con un chino y ése se la trajo, se las ingenió para venirse para acá y se vino con él”.

Lo anterior remite a la comprensión de la agencia desde una mirada antropológica (Mahmood, 2005), mostrando que su ejercicio no está “encaminad[o] a liberarse de la tradición” (Cañas Cuevas, 2018: 1638), sino al conocimiento de las formas en las que los grupos o las personas constituyen nuevas resistencias; es decir, resistencias cotidianas situadas en contextos particulares, estrategias específicas para cambiar su condición. Es en este contexto que com-

prende las acciones de las mujeres en su trayecto, en las dificultades que enfrenta al sufrir el exilio y las formas estratégicas que tienen para volver a su tierra, con su familia.

A pesar de los avatares del recuerdo inmerso en los marcos sociales de los otros, cuando se interpreta esta experiencia pasada en el presente resulta una victoria. Aquellos, los antepasados, que sobrevivieron, que heredaron, que defendían a la comunidad y observaban el bien común fueron victoriosos; heredaron a sus nuevas generaciones la libertad:

Antes sí eran yaquis, defendían sus derechos. No, ya no. Los líderes ahora, ya no existen esos líderes. Ahorita todo lo que necesitan ellos para ser un líder es que alguien venga y les de una regañada por todo lo que andan haciendo. Ahorita lo que importa es el dinero, es el patrón de ellos, tienen beneficio propio y no ven por el pueblo. Yo les digo, si yo fuera, si yo pudiera defendería. A mí me da coraje y tristeza ver a la gente pidiendo dinero, en fin cada quien piensa diferente. Los líderes, no son como los de antes. El líder de antes les decía y les explicaba lo que les convenía, lo que la tierra le prometía para el futuro, yo me imaginaba que eso era.

Como puede verse, en la actualidad hay un llamado continuo a esas características de “antepasados”, de “líderes”, porque, en voz de doña Cruz, “los de ahora no son como los de antes”. El líder de antaño “les explicaba lo que les convenía, lo que la tierra le prometía para el futuro...”; “les han de [haber] dicho, la tierra es tuya, tú la vas a trabajar, la vamos a utilizar para beneficio tuyo y de tus hijos, no nomás mío, para todo el pueblo, para toda la tribu yaqui”; “por eso se animaban a pelear”. Todo esto ratifica que la solidaridad se coloca en primer plano y que las personas eligen trabajar y luchar juntas en defensa del grupo.

Al analizar las entrevistas es posible dilucidar una forma particular de recordar de estas mujeres yaquis. Por una parte, es visible su mirada “representativa”, que se refiere a una forma de recordar más cercana a los actores, donde se transmiten datos afectivos, pero también saberes colectivos (Rock Núñez, 2016). Mientras que los hombres yaquis entrevistados para esta investigación<sup>8</sup> recordaban acciones y personajes en específico, rescataban su heroísmo y se trasladaban a acciones políticas contemporáneas, las mujeres hablaban de la resistencia del día a día, del sufrimiento

<sup>8</sup> Fueron tres hombres yaquis quienes participaron también de las entrevistas. Dos de ellos eran los hijos de una mujer entrevistada, quienes estuvieron presentes y participaron del diálogo a través de sus propios recuerdos; el tercero fue traductor del yaqui al español.

de los mayores y de las mujeres y niños. En este sentido, son las mensajeras de un recuerdo colectivo que retoma el sufrimiento de sus comunidades y sus resistencias cotidianas.

Todo esto guarda relación con lo examinado por Kimberly Theidon (2011) al estudiar las estrategias de investigación “sensibles al género” en los testimonios de las mujeres peruanas posteriores a la posguerra: “los hombres contaban las batallas y los ataques mientras que las mujeres se enfocaban en los aspectos cotidianos de la vida durante la guerra” (Theidon, 2011: 58); por ejemplo, vivir en cuevas por meses, mudarse de un lugar a otro, cocinar, cuidar a los niños en condiciones arduas (Theidon, 2011: 59).

Aunado a ello, es evidente una selección y conexión de la experiencia pasada según los dilemas del presente. Cuando las mujeres rememoran los sucesos del pasado lo conectan al presente siempre en contacto con las sensibilidades del momento, es por eso que terminan con un discurso de enseñanza hacia los yaquis de la actualidad e incitan a la resistencia y conservación de todo lo que heredaron sus antepasados “lo que ellos sufrieron para que no quedara en mano de los yoris estos terrenos, que son los ocho pueblos, con su mar, su tierra y su sierra”.<sup>9</sup>

### Consideraciones finales

El testimonio de dos mujeres yaquis nos permite recuperar su memoria en torno a sucesos históricos emblemáticos que han forjado su identidad, mantienen su visión de grupo y representan una fuente de lucha, de resistencia y proyecciones a futuro. Las entrevistadas nos ayudan a sensibilizar la historia, apuntan a sus vacíos y la interpelan seleccionando lo más relevante acorde a sus dilemas éticos en el presente. Por ello, en un inicio, la recuperación de la memoria remite a prácticas que dan sentido de ellas mismas como sujetas sociales, de pertenencia y diferencia: explican la trascendencia de sus antepasados, de su familia, abuelos, abuelas, madres y padres, quienes, determinados por cuestiones como los cargos tradicionales, tenían autoridad dentro de sus pueblos.

Cuando se analizan a profundidad, los ancestros nos llevan a pensar en conceptos como solidaridad, conformando dicha visión por los mayores, mujeres y hombres, que vivieron momentos trágicos de su historia en pos de su supervivencia y el de su colectividad; entendida en términos de reciprocidad, responsabili-

dad, reconocimiento de intereses comunes, y esto se construye por medio de personas que eligen trabajar juntas constituyendo una lucha y defensa por sus condiciones, su territorio y el buen ejercicio político de sus gobernantes actuales, para “que nunca pase a otras manos”. Lo anterior nos da pie a reconocer la agencia no desde una perspectiva de realización individual, sino de un imaginario colectivo donde ellas mismas aparecen unidas al bienestar del pueblo.

La agencia entendida desde esta perspectiva toma muchas formas; separada de la visión occidental permite complejizar el entendimiento de las situaciones particulares que enfrentan las mujeres indígenas. Esta mirada observa las resistencias cotidianas, las formas de regreso y de permanencia ante políticas estatales que obligaban su salida de los pueblos yaquis. Las mujeres, fruto de las narraciones de supervivencia en los trayectos de ida y de vuelta, de su vida y sufrimientos en la sierra, nos llevan finalmente a pensar en una victoria, en una herencia hacia las nuevas generaciones, la libertad: “los dispersaron, según quería[n] que se extinguiera la raza. Pero no les ganaron, estamos libres como el viento”.

### Fuentes

- BALBÁS, MANUEL  
Y FORTUNATO HERNÁNDEZ  
1985 *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- CAÑAS CUEVAS, SANDRA  
2018 “Las mujeres indígenas y campesinas del sureste mexicano: agencia femenina a debate”, en *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, vol. 7, núm. 2, pp. 1634-1656.
- CLAVO, MARÍA JOSÉ  
Y MARÍA ÁNGELES GOICOECHEA (COORDS.)  
2010 “Chandra Talpade Mohanty y su crítica al pensamiento feminista”, en *Miradas multidisciplinares para un mundo en igualdad: Ponencias de la I Reunión Científica sobre la Igualdad y Género*, Universidad de La Rioja, Logroño, pp. 121-134.
- DEAN, JODI  
1996 *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, University of California Press, Berkeley.
- FIGUEROA, ALEJANDRO  
1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México.
- GARCÍA RIVERA, EDNA LUCÍA  
2020 “Historia y memoria en torno a liderazgos indígenas: narrativas de las mujeres yaquis”, en *Región y sociedad* [online], vol. 32, e1327.

<sup>9</sup> Entrevista a doña Concepción.

- GUBER, ROSANA  
2011 *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- HOLDEN KELLEY, JANE  
1982 *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- JAIME LEÓN, SILVERIO  
1998 *Testimonios de una mujer yaqui*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México.
- JUANENA, CORO  
2016 "Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial", en *Lectora*, núm. 22, pp. 27-42.
- LÓPEZ ESTRADA, RAÚL EDUARDO  
Y JEAN-PIERRE DESLAURIERS  
2011 "La entrevista cualitativa como técnica para la investigación en Trabajo Social", en *Margen*, núm. 61, pp. 1-19.
- MAHMOOD, SABA  
2005 *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS  
2001 *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, El Colegio de Sinaloa/Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS  
2007 *Yaquis. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Ciudad de México.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS  
2015 "La autonombrada tribu yaqui", en *Diario de Campo* núm. 8, *La tribu yaqui y la defensa de sus derechos territoriales*, pp. 48-61.
- MOHANTY, CHANDRA  
2003 *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham.
- PADILLA RAMOS, RAQUEL  
1996 *Yucatán: fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y otro triunvirato*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- PADILLA RAMOS, RAQUEL  
2009 "Los partes fragmentados: narrativas de la guerra y deportación yaquis", tesis doctoral, Universidad de Hamburgo, Alemania.
- PADILLA RAMOS, RAQUEL  
2018 *Los partes fragmentados: narrativas de la guerra y la deportación de yaquis*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- RAMÍREZ ZAVALA, ANA LUZ  
2012 *Participación de los yaquis en la Revolución, 1913-1920*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- ROCK NÚÑEZ, MARÍA ESPERANZA  
2016 "Memoria y oralidad: formas de entender el pasado desde el presente", en *Diálogo Andino*, núm. 49, pp. 101-112.
- SCOTT, JOAN  
1986 "Gender: A useful category of historical analysis", en *American Historical Review*, núm. 91, pp. 1053-1075.
- SUÁREZ NAVAZ, LILIANA  
Y ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ (EDS.)  
2008 "Introducción", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Instituto de la Mujer/Universidad de Valencia, Madrid, pp. 6-23.
- THEIDON, KIMBERLY  
2011 "Género y transición: sentido común, mujeres y guerra", en *Cadernos pagu*, núm. 37, pp. 43-78.
- TOVAR-RESTREPO, MARCELA  
2014 "Indigenous women and violence in Columbia. Agency, autonomy and territoriality", en *Latin American Perspectives*, vol. 194, núm. 41, pp. 39-58.
- TRAVERSO, ENZO  
2011 *El pasado, instrucciones de uso*, Prometeo, Buenos Aires.
- TRONCOSO, FRANCISCO P.  
1905 *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- TRONCOSO, LEYLA E.  
E ISABEL PIPER  
2015 "Género y memoria: articulaciones críticas y feministas", en *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 1, pp. 65-90.
- VASILACHIS, IRENE (COORD.)  
2006 *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona.