

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

MEMORIA COLECTIVA Y COTIDIANO:  
LOS TOHONO O`OTHAM ANTE LA RESIGNIFICACIÓN  
Y LA POLÍTICA

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
D O C T O R E N A N T R O P O L O G Í A  
P R E S E N T A:  
MIGUEL ANGEL PAZ FRAYRE

DIRECTOR:  
DR. RAFAEL PÉREZ TAYLOR ALDRETE

CIUDAD UNIVERSITARIA, DISTRITO FEDERAL

ABRIL 2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

**COMITÉ DICTAMINADOR**

**DR. RAFAEL PÉREZ TAYLOR ALDRETE**

**DR. JULIO AMADOR BECH**

**DR. CLAUDIO ESTEVA FABREGAT**

**DR. AXEL RAMÍREZ MORALES**

**DR. MARIO CASTILLO HERNÁNDEZ**

## Agradecimientos:

Toda investigación es un proceso largo. Son muchas las personas que forman parte de él, que influyen de manera decisiva. Este trabajo, es producto de ese recorrido, de reflexiones, de preguntas y claro, de algunas repuestas. En este sentido, quiero dar mi agradecimiento a todas esas personas que me acompañaron de diferentes maneras, a todos los que me escucharon y alentaron, gracias.

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Antropológicas, me brindó un espacio de formación y de reflexión en torno a la antropología. De la misma manera, el CONACYT contribuyó a través de la beca otorgada para concluir con el presente trabajo.

Agradezco al Dr. Rafael Pérez Taylor, por segunda ocasión aceptó dirigir mi trabajo. Sus sugerencias enriquecieron el contenido del mismo, sus observaciones puntuales me permitieron hacerme preguntas pertinentes en torno a la antropología y a la realidad de los Tohono O'otham en Sonora. Su confianza me permitió concluir con esta investigación. Gracias al Dr. Julio Amador Bech, las pláticas en torno a los intereses afines me permitieron estructurar de manera coherente el trabajo. Julio, este trabajo en gran parte se lo debo a tu paciencia. Agradezco sinceramente al Dr. Claudio Esteva Fabregat, su disposición para con la presente investigación fue un estímulo constante. Su atenta escucha me permitió organizar mis dudas, sus sugerencias puntuales me permitieron plantear algunas respuestas. Valoro su experiencia y su disciplina para con la investigación en antropología. De la misma manera, agradezco tanto al Dr. Mario Castillo como al Dr. Axel Ramírez su plena disposición para con mi trabajo, dado que me han permitido concluirlo de manera satisfactoria.

De manera especial, quiero agradecer a la comunidad Tohono O'otham. El permitirme formar parte de su vida, el compartir conmigo su casa, sus alimentos y sus historias definitivamente influyeron de manera importante tanto en mi formación como en la conclusión del presente trabajo. Agradezco a: Alicia Chuhuhua, Anita Zepeda, Juanita López Juárez, Matías Choigua, Familia Varela García, Julia Sortillón Murrieta, Rafael García, Mercedes García Valencia, Ramón Choigua Pino, Alicia Pino, Evangelina Celaya, Armando Lizárraga, Josefina Miranda, Nazario Lizárraga, Herlinda Lizárraga y su hijo Rafael, Paulina Romo, Lilia León, Mercedes Zepeda, Francisco Zepeda, Norberto Muñoz, Heladio Montijo, Ramón Antonio Marcial, Martina Marcial, Angel León, Servando León, Josefina León, Héctor Manuel Velasco, Eugenio Velasco, Reynaldo Velasco, Brenda Lee López Pacheco, Ma. Elena Sinohui, Julia García Bustamante, Josefina Valenzuela, Virginia Valenzuela, Joaquín Estevan, Rosita Estevan, David García, Mike Wilson, José García y su esposa María.

A Reuben Naranjo le debo mi gratitud. Rubén, el apoyo que me brindaste, el facilitar mi estancia en Tucson, el apoyarme con la búsqueda de material bibliográfico, el ser mi guía cuando lo requerí, me ayudaron a avanzar en el presente trabajo. Por todo ello, gracias.

El personal de la CDI Caborca me apoyó de manera incondicional. Quiero agradecer al Ing. Cenobio Esquer, al Ing. Heriberto Gutiérrez, Ing. Juan Cenicerros, a Edelmiro Pedroza (Miro), Oscar Peraza, Lic. Ma. Jesús Hernández. Gracias por el apoyo y el interés mostrado por mi trabajo.

Agradezco al Lic. Lorenzo Torres Gastélum, me permitió revisar los archivos de la Secretaría de la Reforma Agraria unidad Caborca. Así mismo, estuvo atento a mis dudas. Su ayuda fue importante para el capítulo que dedico a la tenencia de la tierra entre los Tohono O'otham.

Un especial agradecimiento a los profesores que con paciencia e interés me brindaron un espacio de reflexión, me permitieron expresar mis ideas, revisarlas, enriquecerlas. Este trabajo es producto del compromiso que asumieron con mi formación profesional: Dra. Esther Iglesias Lesaga, Mtra. Ana María Salazar Peralta, Dr. Arturo Gutiérrez del Angel, Dra. Teresa Valdivia Dounce, Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman, Dr. Pablo Yankelevich Rosebaum, Dr. Carlos Aguado Vásquez, Dr. Mauricio Beuchot, Dr. Jorge Reyes Escobar, Dra. Blanca Solares Altamirano.

Quiero agradecer a mis amigos, su compañía fue importante durante este proceso. A Miguel Segundo agradezco especialmente su amistad, expresada a lo largo pláticas siempre inconclusas y siempre novedosas. Gracias Miguel por tu apoyo, por tus sugerencias, tu paciencia y, por recordarme la importancia de asumir con responsabilidad el hacer investigación. Gracias por transmitirme el gusto y el respeto hacia eso que llamamos antropología. Agradezco a Guillermo Castillo la compañía, el haber superado las diferencias propias de la convivencia cotidiana. El trabajo en equipo no es sencillo, sin embargo, una actitud de respeto y honestidad hizo más fáciles las cosas. Memo, gracias por las experiencias de trabajo y de amistad compartidas. Gracias por las charlas. Caminar el desierto a partir de la amistad construida, fue un aliciente, gracias. A David López agradezco el aliento y la motivación, el haber compartido intereses de investigación. Las charlas interminables que en todo momento refrendan la amistad. Gracias David. A Rocío Hernández, Luis Núñez, Alicia Juárez, Itzkuauhtli Zamora (gracias por el mapa), Karyn Galland, agradezco su amistad.

Aprovecho para agradecer a Luz Ma. Téllez Nieto su apoyo. Valoro la amistad construida. Luz, me brindaste en todo momento la posibilidad de hacer más fáciles los trámites administrativos difíciles, gracias. Agradezco también a Verónica Mogollán y a Hilda su disposición para aclarar mis dudas así como su ayuda para con los trámites necesarios.

De la misma manera, quiero agradecer el incondicional apoyo que durante mis estancias en Caborca me brindó la familia Gómez Loustaunau. El apoyo de Andrés Contreras, de Fidel Villalobos y de Rafael Soto ha sido un aliciente. Gracias a todos Ustedes.

Mi familia ha sido parte importante en todo este proceso. Como siempre, han estado cerca. Gracias a mis padres, José Luis Paz Martínez (*in memoriam*) y Martha Elba Frayre Pacheco. A mis hermanos, José Luis Paz Frayre y Karina Paz Frayre. Araceli y Mérida también han estado presentes.

A todos, gracias.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	.....	1
<b>CAPÍTULO I</b>		
MEMORIA		
A MANERA DE INTRODUCCIÓN	.....	24
APUNTES Y ESPECIFICIDADES	.....	26
ANTROPOLOGÍA Y BASES BIOLÓGICAS DE LA MEMORIA	.....	29
LA MEMORIA DENTRO DE LA HISTORIA	.....	38
TRADICIÓN EN TORNO A LA MEMORIA	.....	66
<b>CAPÍTULO II</b>		
PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA		
DESDE LA ANTROPOLOGÍA	.....	71
MEMORIA COLECTIVA	.....	79
PRÁCTICAS Y MEMORIA	.....	86
MEMORIA E IDENTIDAD: PRIMERAS NOTAS	.....	89
MEMORIA COLECTIVA Y OLVIDO	.....	91

EN RELACIÓN A LA INVESTIGACIÓN	.....	96
<b>CAPÍTULO III</b>		
MEMORIA E IDENTIDAD		
QUITOVAC (VA´AK)	.....	107
MEMORIAS	.....	111
IDENTIDADES	.....	129
NARRATIVAS	.....	144
IDENTIDAD, DISCURSO Y MEMORIA	.....	160
<b>CAPÍTULO IV</b>		
MEMORIA, LEGITIMIDAD Y PERTENENCIA		
EL CUMARITO (KOMVAXIA)	.....	172
LEGITIMIDAD	.....	183
UNIDAD, MEMORIA Y DIFERENCIA	.....	188
NACIÓN, MEMORIAS, IDENTIDADES	.....	195
ESTRATEGIAS Y BIOPOLÍTICA	.....	206

## **CAPÍTULO V**

### **MEMORIA TIERRA, TERRITORIO**

LAS COMUNIDADES	.....	225
MISIONEROS Y REFORMAS BORBÓNICAS	.....	236
DE MISIONES A LAS HACIENDAS	.....	246
EL POZO PRIETO Y SU ANEXO LAS CALENTURAS	.....	268
LA DANZA DEL BURO	.....	273
EL AGUA Y LOS RANCHEROS	.....	278
TERRITORIO Y FRONTERA	.....	285

## **CAPÍTULO VI**

### **TRADICIÓN, MEMORIA Y OLVIDO**

LA VELACIÓN DE LA SANTA CRUZ	.....	296
TRADICIÓN Y MEMORIA	.....	306
LA FIESTA DE SAN FRANCISCO: ALGUNAS NOTAS	.....	340
MITO, HISTORIAS Y TRADICIÓN	.....	344
CONSIDERACIONES FINALES	.....	353
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	.....	359



## INTRODUCCIÓN

El tiempo, el hombre, la historia, las instituciones, la política; han conformado un andamiaje a partir del cual la vida, el devenir, el cotidiano, han encontrado las formas a través de las cuales se crean y se recrean en un continuo dentro del cual el hombre mismo se ha visto constituido. O quizá, se trate de los hombres, es necesario el uso del plural. En este sentido, ha de hablarse de las historias y de las políticas. En todo caso de la diversidad y sus aristas. Se trata, de emprender un esfuerzo integrativo, el cual, tiene como meta final, la escucha de las voces que integran un cotidiano, de todas las voces posibles<sup>1</sup>.

A partir de esto, se busca el fortalecimiento de una hermenéutica del para sí<sup>2</sup>. De la construcción de una heurística, que tenga como meta la integración de lo diverso, no dentro de un único espacio, sino de la búsqueda de los espacios, de todos esos que han sido negados, olvidados y en el peor de los casos se les ha tachado de obvios. Lo obvio desde esta perspectiva, es todo aquello que no se niega pero de lo cual, no se quiere saber, aquello que no se ignora, pero que es preferible dejar para otro momento.

La historia occidental puede estar llena de obviedades, de lugares negados. El olvido fortalece a quien olvida, le dota del poder que brinda la negación a favor de aquello que se recuerda. La historia está hecha a partir de aquello que es necesario ser recordado, en contraposición con lo que por añadidura, debe ser olvidado. Esta dialéctica, fortalece a las instituciones y se ve reflejada en un orden para la sociedad establecido de antemano, y con objetivos muy claros. Un cotidiano desde esta perspectiva, crea un principio de identidad, que tiene como corolario un sistema de inclusión y de rechazo. Se trata de la identidad llevada a sus extremos, del enaltecimiento del rechazo como la forma a través de la cual se construye un orden. Paradójicamente, este orden-historia tiene un lugar para el rechazado y lo rechazado, el olvido<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana, México.

<sup>2</sup> Al respecto véanse: GADAMER, Hans-George. *Antología*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. GADAMER, Hans-George. *Verdad y Método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

<sup>3</sup> Véase: PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Antropologías: Avances en la complejidad humana*. Editorial SB, Colección complejidad humana. Buenos Aires. 2006

En esta confluencia de políticas, se fortalece la memoria como el gran canon occidental. Se trata del punto de convergencia del único cotidiano posible, del único orden para la sociedad, del único sentido para el conjunto de significados presentes en dicho orden. La memoria, fortalece a la unidad en detrimento de cualquier otra posibilidad, en claro detrimento de la diversidad. La ciencia es un ejemplo de esto, con todo su conjunto de taxonomías tiene un espacio y un orden para todo lo observable.

El acercamiento a la realidad a través de la ciencia, estará mediado por sus taxonomías, por todo un conjunto de categorías dentro de las cuales la vida toma sentido. La memoria-taxonomía, ha configurado el espacio donde el significado de lo observable se hace posible. La posibilidad que ofrece es la del análisis, la descomposición del todo en sus partes y la búsqueda de las relaciones que entre esto se puede generar. Relaciones todas unidireccionales, restringidas a la perniciosa dialéctica causa-efecto, a partir de esta, el conocimiento occidental ha codificado la vida misma.

Occidente-memoria-vida, una tríada desde la cual, el sentido de la vida permanece encerrado. Las taxonomías desde esta perspectiva, han establecido un cerco desde donde el conocimiento se expande y posibilita la comprensión del mundo. El tiempo unidireccional se recrea y fortalece a una historia, un sentido, una vida. En su devenir, la ciencia y su paradigma de verdad absoluta, han cerrado cualquier otra posibilidad de acercamiento a la realidad.

Paradójicamente, las ciencias antropológicas no escapan a esta premisa, han construido a partir del sí mismo, todo un conjunto de categorías que buscan la explicación del *anthropos*. Desde el sí mismo, se han aproximado a una realidad que se esfuerzan en unificar, cuando a cada momento, esta se niega a dejarse llevar por tal reduccionismo. La diversidad ha sido la constante del *anthropos*. La multiplicidad de formas ha sido la característica primordial de su devenir. El gran paradigma del conocimiento occidental se basa en la disyuntiva unidad-diversidad, mismo que hasta nuestros días no ha sido resuelto<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Op. Cit.

La antropología, se ha abocado al estudio del hombre, de la diversidad cultural. Esto, en función de la cultura occidental, como el modo aceptable de vida. El método antropológico, ha buscado la descripción de formas culturales ajenas a la forma de vida de quien hace antropología. De algún modo, el Otro ha sido el objeto de estudio de esta ciencia. Más esta distinción yo-Otro, ha dado motivo para un sin fin de tratados que durante dos siglos han discernido sobre el tema. La cuestión, es que este quehacer antropológico, ha partido de una hermenéutica del sí mismo y, desde esta postura epistemológica ha buscado alcanzar su cometido. La antropología ha atravesado por todo un conjunto de tratados, cuya finalidad ha sido entender a ese Otro. Se trata de la construcción de un discurso las más de las veces reduccionista, a partir del cual, es difícil articular un intento para su comprensión<sup>5</sup>.

Estas formas de hacer antropología, han servido a intereses diversos. Las más de las veces, han sido un pretexto para los más grandes etnocidios que han tenido lugar en los dos últimos siglos. Las ciencias antropológicas, necesariamente implican el ejercicio de una política particular, que surge desde el ámbito de la academia, de ahí que esté cubierta de un halo de cientificismo, es decir, de verdad. Esto, ha sido un motivo para que este hacer política se relacione con los aparatos de poder diseñados por los diferentes Estados Nación. Dando como resultado una antropología aplicada, que necesariamente ha ido en contra de los intereses de aquellos a quienes en un primer momento intentaba comprender<sup>6</sup>.

Este intento de comprensión, se ha transformado en un hacer desde las directrices marcadas por el Estado. Este aparato de poder nunca ha diseñado para El Otro en cualquiera de sus formas, un espacio, un lugar propio. En todo caso, a partir del parcial conocimiento que de este tiene, le ha construido formas para su integración- asimilación, lo cual va en contra de toda formación cultural propia. La antropología, ha enmudecido ante esta única vía, la ha validado, tomando como base el romanticismo que se desprende de

---

<sup>5</sup> ROZAT, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Universidad Veracruzana, Benemérita Universidad de Puebla, INAH. México. 2002

<sup>6</sup> Al respecto véanse: CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en Antropología política*. Gedisa Editorial, Barcelona. 1996

una globalización disfrazada de desarrollo. La negación, en todo caso, posee múltiples formas.

Dentro del hacer de la antropología, las líneas de investigación se han circunscrito a las formaciones culturales de los Otros, del conjunto de sociedades en un primer momento no occidentalizadas y, por tanto, diferentes. La antropología, desde esta perspectiva, se abocaría a la comprensión de la diferencia como el objetivo central de su hacer. El estar ahí del antropólogo, como parte de la metodología de esta ciencia, ha dado cuenta de la relación entre formaciones culturales y seres humanos, desencadenando polémicas en torno a la conveniencia del uso de las categorías de las cuales esta ciencia dispone, seres humanos, salvajes, indios, etc. Sin llegar a consensos respecto a tales denominaciones.

El fortalecimiento y advenimiento de la democracia, a través de su principal carta de presentación los Derechos Humanos, han brindado un nuevo matiz a la problemática. Se ha buscado un término que no violentara los derechos que cada Estado Nación brindaba a sus ciudadanos. De entrada, cada habitante de un Estado Nación era considerado ciudadano. No había más salvajes, en todo caso, a la antropología le correspondería el sentar las bases que permitieran la transformación de salvajes en ciudadanos. La investigación objetiva, brindaría las líneas de trabajo mediante las cuales, de entrada, se conocería directamente a ese otro. A partir de este conocimiento, se podría llegar hasta todas esas extrañas formaciones culturales que le daban sentido a su vida: religión, economía, política, milicia, familia. Se ha tratado de conocer todas las instituciones que rodeaban al buen salvaje, ahora con derechos garantizados. El antropólogo su principal mediador.

Un trabajo de gran envergadura, del que tenemos ahora sus resultados inmediatos: segregación, etnocidios, genocidios, desigualdad, limpieza étnica, etc. Ciertamente, la antropología por sí misma no los ha generado. Sin embargo, la ausencia de un cuestionamiento directo de su hacer, han propiciado diversos usos de los resultados de su trabajo. El quehacer científico ante todo, es política. Por tanto, el hacer ciencia lleva implícito un hacer política particular, marcando directrices para la puesta en práctica de

programas gubernamentales, de asistencia, de asimilación, de reducción de la pobreza, de rescate cultural. Más ahora, con lineamientos directos generados desde instituciones del Estado, programas con fines políticos claramente definidos. El Otro, es siempre una amenaza para la unidad y el orden que todo sistema político busca para sus ciudadanos. La hegemonía, es un mito que fortalece a todo Estado Nación.

De este modo, la antropología, en tanto ciencia de la diferencia, ha buscado su justificación a través de la delimitación y comprensión de la problemática en torno al otro que ha circunscrito como objeto de estudio. La comprensión de las formaciones culturales de todo grupo humano, son el objeto de su reflexión y la justificación para su metodología. El estar ahí, como la base desde la cual parten sus premisas epistemológicas. La comprensión, como el objetivo de su hermenéutica<sup>7</sup>.

Pero, ¿Qué se comprende a partir de la antropología? Formaciones culturales es un concepto muy amplio. Se hace referencia principalmente a las instituciones que dan sentido a cualquier grupo humano, y a partir de las cuales la cotidianidad se inserta dentro del orden de la sociedad. Se trata de las premisas que hacen asequible la realidad, de modo que esta se hace presente a la comprensión y al conocimiento. En todo caso, facilitan el acercamiento a todo aquello que se encuentra presente y que brinda un sentido y un orden a lo vivido, a lo que se está viviendo y a lo que se piensa se puede vivir en un futuro próximo o lejano.

El presente trabajo, se inserta dentro de esta premisa. Busca la comprensión de una formación cultural particular, la de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham<sup>8</sup>. Busca definir las premisas que dan pie a su construcción, a su fortalecimiento y a su validez dentro de este particular grupo humano. Parte de un cuestionamiento inicial, la función que

---

<sup>7</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Antropologías: Avances en la complejidad humana*. Editorial SB, Colección complejidad humana. Buenos Aires. 2006

<sup>8</sup> Para el presente trabajo, usaré de manera indistinta Tohono O'otham y pápago. Pápago fue el gentilicio inicial con el que se designó a este grupo. Sin embargo, en 1984 se hace una votación convocada por la Tohono O'otham Nation dentro de la reservación, para cambiar Pápago por Tohono O'otham. Los integrantes de las comunidades en Sonora, no pudieron votar. A partir de esta fecha se asume Tohono O'otham como el nombre oficial, en México se ha asumido de manera indistinta, algunos miembros del grupo prefieren seguir siendo llamados pápagos. PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008

la memoria colectiva desempeña particularmente entre los Tohono O'otham de Sonora. Así como la función que históricamente esta institución ha desempeñado o le han hecho desempeñar dentro de este grupo, a partir de las características que le son propias. Características que derivan principalmente de su hábitat, el gran desierto de Altar, y de condición histórica, dado que es un grupo que se encuentra entre dos estados nación, México y Estados Unidos. Particularmente, entre los estados de Sonora y Arizona.

## **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

Particularmente, la problemática de la función de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham de Sonora se encuentra llena de matices. Históricamente, se trata de un grupo al cual se le ha prestado poca o ninguna atención, las fuentes son escasas y no dicen mucho al respecto. Se trata, principalmente de documentos y crónicas jesuitas que van de finales del siglo XVI hasta el XVIII. A la par de documentos y descripciones hechas por gobernadores y empleados de la corona. Posteriormente, se trata de crónicas de misioneros franciscanos en su mayoría. Documentos que poco dicen sobre la presencia de comunidades en el noroeste de Sonora, y que sí dan cuenta de los esfuerzos emprendidos por la iglesia y por la corona española por colonizar, por un lado, y evangelizar, por el otro, a los grupos humanos presentes en ese momento histórico<sup>9</sup>.

A partir de finales del siglo XIX, se inicia el trabajo etnográfico en la zona, a cargo principalmente de investigadores norteamericanos. Trabajos hechos básicamente entre los Tohono O'otham de Arizona, lo cual, trae consigo generalizaciones que poco ayudan a la comprensión del grupo. Son pocos los trabajos etnográficos que se han realizado con este grupo en el Estado de Sonora, algunos de estos han tomado como base investigaciones

---

<sup>9</sup> Véanse: KINO, Francisco Eusebio. *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1985, 219 p.; KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*. Editorial Porrúa, México. 1989; MATERIALES PARA LA HISTORIA DE SONORA TOMO XVI, Archivo General de la Nación, México.; MANGE, Juan Matheo. *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*. Gobierno del Estado de Sonora. Colección los frutos del desierto. México, 1997, 219 p.; NENTVIG, Juan. *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*. 1764. SEP – INAH. México, 1977, 177 p. PEREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*. Ed. Layac, México, 1944, 388 p.

realizadas en Arizona y han generalizado sus resultados para los O'otham del lado sonorense. En buena medida, se debe a las características propias del grupo, principalmente, al abandono parcial de sus comunidades y a las características del entorno natural en el que habitan, el gran desierto de Altar<sup>10</sup>.

De este modo, respecto a la temática de la presente investigación, la memoria colectiva, no ha sido abordada por las investigaciones realizadas. En este sentido, como veremos en el apartado de narrativas, muchas de ellas, han tomado como antecedente directo investigaciones realizadas a principios del siglo XX. Dando como un hecho sus resultados, sin cuestionar las referencias que toman como válidas. Con esto, se parte del supuesto de que los resultados obtenidos no han cambiado con el paso del tiempo y se mantienen inmutables. Con las consecuencias que esto trae para la comprensión del grupo y para la investigación etnográfica. Dejando de lado la problemática a la que el grupo se enfrenta en la actualidad.

Hemos circunscrito a la memoria colectiva, dentro de tiempos y espacios prediseñados. Se le ha dotado de una carga emotiva que choca con una realidad difícil. En mucho, se le ha pertrechado dentro de la estrechez de nuestras categorías. Pareciera, que somos los antropólogos quienes realmente hemos condenado a la memoria colectiva a subsistir bajo nuestros paradigmas de lo que deber ser. No hemos sido capaces de darle voz y escuchar lo que realmente tiene que decirnos. No me refiero a un simbolismo oculto, sino, al simple hecho de que nos diga que no es lo que hemos querido que sea<sup>11</sup>.

Lo anterior, se desprende de la particularidad que caracteriza a la configuración de la memoria colectiva entre este grupo. Las fuentes coloniales no registran más que detalles al

---

<sup>10</sup> Al respecto véanse: AGUILAR ZELENY, Alejandro. *Los ritos de la identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de las resistencias indígenas en el noroeste de México*. Documento inédito. Tesis para obtener el grado de maestro en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. BASAURI, Carlos. *La población indígena de México*. Ed. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / INI, México, 1990, 305 p. CORRAL, Ramón, *Razas indígenas de Sonora. Su estado actual*. manuscrito mecanografiado (inédito), Biblioteca sonorense de geografía e historia, Hermosillo Sonora, 1985, 133 p. NORIA SÁNCHEZ, José Luis. *Los Pápagos*. documento mecanografiado (inédito), 43 p. RODRÍGUEZ VILLAREAL, Juan José. *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*. Secretaría de Educación Pública de Coahuila, Universidad de Sonora; México, 1999.

<sup>11</sup> KIRK, G. S. *El mito*. Paidós, México.

respecto, en todo caso, niegan su presencia a favor de la colonización. Por momentos, resulta evidente que los exploradores y colonizadores del noroeste de Sonora fueron motivados por los mitos europeos, los cuales, han estructurado en gran medida las particularidades culturales que hoy se conocen entre los Tohono O'otham. Estos, han sido una influencia directa para las reconstrucciones que hoy tenemos, y de las cuales parten nuestros acercamientos al tema.

La capacidad de la memoria colectiva para integrar nuevos elementos. Su dinamismo y capacidad de transformación, de modificación en función de la realidad a la cual se enfrentan. Así como los intereses políticos que la circunscriben, parecieran ser características inherentes a la misma. Por tanto, considero a la memoria colectiva como una institución. Como institución, lleva implícito cierto hacer desde política. Un poder hacer en función de aquello que desde la memoria se evoca. Se trata de un juego de fuerzas y de sentidos a partir de lo narrado-evocado-rememorado. Dado que lo narrado, se relaciona e interacciona directamente con el imaginario del cual surge.

Desde esta perspectiva, se pueden distinguir algunos elementos que han influido en la configuración de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham. Por un lado, la identidad étnica es un factor que se encuentra directamente relacionado con la memoria colectiva, dado que a partir de esta se fortalece, se constituye y se reconstruye. La identidad es memoria, dado que se apoya en todo un conjunto de narrativas y de discursos en torno al ser O'otham. Discursos que se encuentran anclados en buena medida al pasado, de ahí la importancia de la memoria para la constitución y definición de la identidad O'otham. La identidad O'otham en la actualidad, es producto de una reactualización constante del pasado. Esto, en función de las necesidades y demandas que el presente plantea.

En este sentido, aunado a la identidad, el territorio ha jugado un papel importante en la definición de la memoria colectiva. Una vez establecidas las reservas para los Tohono O'otham en Arizona, se crea posteriormente la Tohono O'otham Nation, una figura desconocida anteriormente, pero que a partir de su creación se construye una institución que busca la legitimidad y permanencia de lo de lo O'otham. Institución que se



establece a partir de los lineamientos del gobierno de Estados Unidos que surgen del Bureau of Indian Affairs. Esto, a partir de las políticas en diferentes rubros que de aquí se derivan, tendientes al rescate de la cultura, de la identidad y del territorio O'otham. En este sentido, se ha buscado generar toda una serie de marcadores simbólicos, que buscan fortalecer dicha cultura. Se inicia con el "rescate" de la lengua, enseñándoseles a los niños en la escuela de la reservación. Surgen publicaciones, tendientes al rescate de la historia sagrada, libros que hablan, y enseñan sobre los mitos, los cuales se resignifican claramente a partir de las necesidades políticas de la Nación O'otham.

A partir de lo anterior, los Tohono O'otham de Sonora, buscan ser reconocidos en Arizona, iniciándose todo un proceso de "enrolamiento" y por tanto, de limpieza de sangre por parte de la Nación O'otham. Los mexicanos, han de demostrar que son O'otham ante la Nación. Esto, a partir de la relación de parentesco directo que puedan tener con algún miembro ya reconocido. El proceso es largo y las más de las veces, sin los resultados esperados. Quienes ya han sido reconocidos, la Nación les expide una credencial que les acredita como miembros. Así mismo, pueden tramitar la visa ante el gobierno americano, la cual les permite ingresar a Estados Unidos sin problema. El reconocimiento implica ciertas ventajas económicas, además de reconocimiento ante la comunidad. El ser reconocido por la Tono O'otham Nation, tiene implicaciones simbólicas muy fuertes, dado que se fortalece la identidad étnica, ampliándose de manera significativa el capital simbólico del miembro reconocido. Ahora, puede demostrar que "es" O'otham. El demostrar que se tiene sangre O'otham, de acuerdo a los parámetros establecidos por la nación, implica necesariamente el fortalecimiento de la identidad individual y colectiva.

Esta relación directa con los O'otham de Estados Unidos, trae consigo una redefinición del ser O'otham, la cual, pasa por diferentes marcadores, la memoria colectiva es uno de ellos. Al ser necesario demostrar que se es O'otham, el conocimiento de la historia sagrada es un elemento determinante. La importancia del conocimiento de la lengua, de la tradición, son de vital importancia dentro de este aspecto. Sin embargo, este "conocimiento" surge ahora de la institución que la Nación O'otham representa. Se trata de la tradición oficial, de la historia por todos conocida. La memoria colectiva desde esta perspectiva, es una

institución que busca dotar de identidad colectiva al grupo, más surge directamente de una política marcada desde la Nación en Sells, Arizona. La resignificación de la memoria, y su capacidad de cambio, son llevados hasta el extremo.

Es importante cuestionarse el papel que la Tohono O'otham Nation tiene en la resignificación de la memoria colectiva y en fortalecimiento de la identidad colectiva. Desde Sonora, se ha buscado el reconocimiento. Desde Sells, se ha facilitado la búsqueda y unión de los "hermanos de sangre". ¿Cuáles son las particularidades de estas estrategias y estas acciones que han erigido a la Tohono O'otham Nation como el garante de legitimidad O'otham? ¿Qué implicaciones tiene esto para la vida cotidiana entre los pápagos de Sonora? ¿Qué elementos han facilitado este proceso? En México, han sido parte de un proceso de mestizaje producto de dos siglos de relaciones interétnicas. Del mismo modo, han sido objeto de las diferentes políticas derivadas del Estado para su asimilación en cualquiera de sus variantes (desarrollo, modernización, progreso, etc.) Lo cual, ha llevado a una progresiva transformación de tradiciones y costumbres, así como una pérdida gradual de la lengua. Esto ha significado una transformación profunda de formas de vida y, por ende, de asimilación paulatina a la cultura dominante. Estimulado por fuertes procesos de migración de las comunidades de origen hacia centros urbanos cercanos y a las diferentes reservaciones pápago en Arizona. Dejando en parcial abandono la tierra y las formas de vida que eso significó. Ante el impacto de lo antes descrito, en la actualidad se ha buscado resignificar lo que la memoria dice que fueron. Se ve en la memoria, en la evocación, en la socialización de las narrativas de los mayores, la forma a través de la cual se puede llegar a eso que fueron. La memoria colectiva será la estructura simbólica desde la cual se buscan dar un sentido al presente.

De la misma manera, y en relación directa con lo anterior, el territorio ha jugado un papel fundamental en este proceso, dado que es tomado como un principio de historicidad y es base de la identidad individual y colectiva. En la actualidad, el que un miembro pueda trazar una línea directa de pertenencia hacia algunas de las comunidades reconocidas como "originales", le brinda un principio de certeza y de adscripción al grupo. Por tanto, este principio de historicidad a partir de la comunidad de origen, es altamente valorado. Las

comunidades en Sonora que son reconocidas, son las siguientes: El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, del Municipio de Caborca; Las Norias, Municipio de Caborca; Quitovac, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Sonoyta, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Cubabi y el Cumarito, Municipio de Altar; y El Pozo Verde, Municipio de Sáric (*mapa 1*).

En este sentido, entiendo memoria colectiva:

“como la posibilidad que tiene el antropólogo de recuperar, en el tiempo y el espacio social de un grupo, los saberes y las tradiciones que la significan. La memoria colectiva se convierte en la construcción de la verosimilitud del propio grupo, cuyas manifestaciones se dan en el discurso interno iniciando en el diálogo un intercambio de saberes que alimentan los procesos de enunciación de la memoria. Se trata, de la posibilidad que tiene un sujeto o una sociedad de recordar los sucesos de otros tiempos en el pasado lejano y cercano que han vivido los sujetos sociales, pero que algunos casos, para los sucesos más remotos han recibido el saber de forma oral, aunque también lo pueden obtener a partir de la lectura de textos antiguos, y que en el contexto social se posibilita la recuperación al grupo social y al individuo de lo que fue su pasado”<sup>12</sup>.

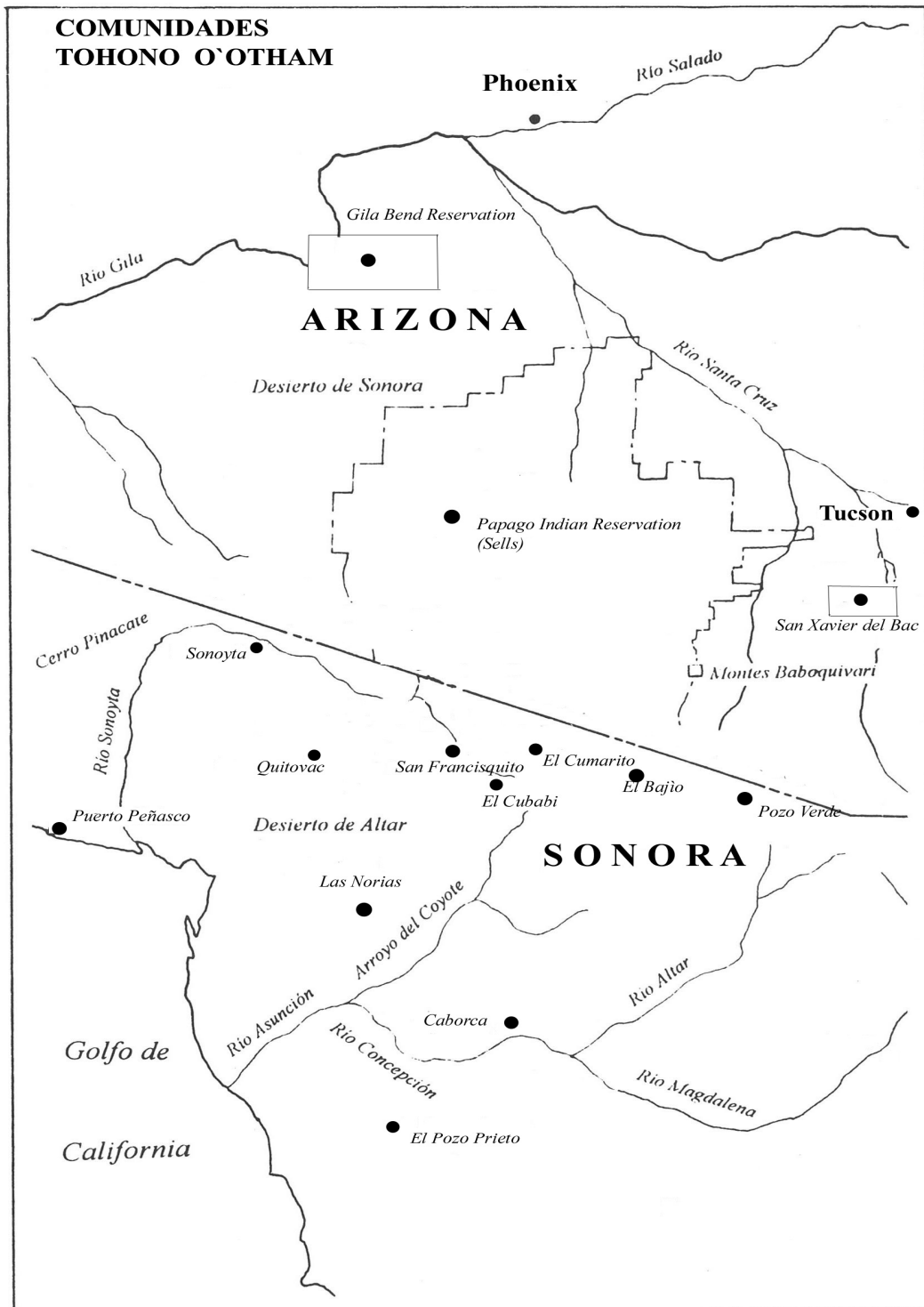
El que en la actualidad, los O’otham puedan trazar una línea hacia el pasado. Identificarse a partir de una historia sagrada, de una memoria colectiva, que establece sus orígenes en un pasado remoto, es un marcador altamente valorado. El valor simbólico que se le atribuye, cruza diferentes instituciones. Las valida, les da sentido, certeza de lo que son, y de lo que pueden llegar a ser.

Es necesario, el poder tomar en cuenta estos marcadores que han influido directamente en la configuración de la memoria entre los Tohono O’otham. Un acercamiento a la memoria en la actualidad, cualquiera que sea su estatus, necesariamente implica una reflexión hacia este pasado. Se trata de la identificación de los elementos que han dado lugar a la memoria

---

<sup>12</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. UNAM IIA / Plaza y Valdes Editores. México, 1996, p.11-12

MAPA 1



Elaboración propia con base al trabajo de campo, Zamora Sáenz, Itzkauhtli (2006) y Jacques, Galinier (1997)

colectiva tal y como en la actualidad la conocemos. Se hace necesaria una hermenéutica del para sí, salir de la vieja escuela que implica el hecho de que es el antropólogo el único que puede brindar sentido. Esta hermenéutica permitirá escuchar lo que la memoria colectiva en la actualidad tiene que decir y, principalmente lo que esta dice a los Tohono O'otham.

De la misma manera, se hace necesario un trabajo de campo sistemático, que ciertamente, tome como base los trabajos realizados, más no que estos marquen las directrices del hacer en el campo. Es decir, no debe darse por hecho lo que en ellos se reporta, sino, que ha de tomarse en cuenta, que una de las realidades de los O'otham en la actualidad es su fragmentación. Se puede hablar de los de Arizona y los de México como dos entidades, con diferencias muy marcadas. Entre sus principales problemáticas la migración, como una constante dentro del grupo. El narcotráfico, como una realidad presente. La división aún entre los O'otham de Sonora. Se trata de hechos que no se pueden perder de vista.

Un trabajo etnográfico sistemático, tendría que partir de estas diferencias, comprender lo que en sí mismas dicen, y a partir de ellas iniciar una atenta escucha. El estar ahí del antropólogo, habrá de hacerse a partir de una dialógica necesaria, lo cual, va más allá de la imposición de saberes.

Desde esta perspectiva, como pregunta de investigación, me planteo la siguiente. ¿Cuáles han sido los diferentes elementos que han influido en la construcción, apropiación y resignificación de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora?

## **OBJETIVOS**

### **GENERAL**

Definir y comprender la influencia que la identidad, el territorio, la limpieza de sangre, la presencia de instituciones –INI, CDI, Tohono O'otham Nation–, y la tradición, han tenido en la construcción, apropiación y resignificación de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora.

## ESPECÍFICOS

1. Definir y establecer las influencias que el territorio como principio de historicidad, tiene en la construcción de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora.
2. Definir y comprender la relación entre identidad étnica y memoria colectiva.
3. Establecer la influencia que el mecanismo llamado limpieza de sangre (como un proceso de inclusión y de rechazo implementado por la Tohono O'otham Nation) tiene en la configuración de la memoria colectiva, entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora.
4. Delimitar y comprender los mecanismos institucionales (políticas surgidas de la Nación Tohono O'otham en Sells Arizona, del INI y posteriormente de la CDI) que han influido en la apropiación y resignificación de la memoria colectiva, así como la relación que estos guardan con el olvido, entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora.
5. Comprender la relación que existe entre tradición y memoria colectiva.

## HIPÓTESIS

La presencia de diferentes marcadores simbólicos (identidad, territorio, limpieza de sangre, instituciones –INI, CDI, Tohono O'otham Nation–, tradición) han influido de manera decisiva en la construcción-reconstrucción, apropiación y resignificación de la memoria colectiva por parte de los Tohono O'otham del noroeste de Sonora.

## METODOLOGÍA

La presente investigación fue desarrollada dentro de tres diferentes momentos, a partir de los siguientes rubros<sup>13</sup>:

Etnografía de la escritura I, se trata de un primer acercamiento al problema de investigación a través de fuentes bibliohemerográficas, con la finalidad de conocer los antecedentes, así como los trabajos realizados por otros investigadores. En esta investigación de archivo se buscó lo que ha quedado escrito, es decir, los saberes del pasado, los cuales, han posibilitado la existencia de narrativas.

Dentro de este rubro, se trabajó inicialmente en el Archivo General de la Nación. Posteriormente y como parte de la primera temporada de campo, en Hermosillo Sonora (programada para los meses de junio a agosto del 2007) se hizo una recopilación de material bibliográfico y hemerográfico en la Biblioteca de los Pueblos Indígenas del Noroeste, del museo de Universidad de Sonora; en la Biblioteca del Colegio de Sonora; en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en Hermosillo Sonora; en la Biblioteca de la Sociedad Sonorense de Historia; en los archivos del Centro para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas unidad Hermosillo y Caborca; en la Procuraduría de la Reforma Agraria, unidad Caborca; así como en el Registro Agrario Nacional en Hermosillo, Sonora.

De la misma manera, se hizo investigación bibliográfica y hemerográfica en los archivos de la Pima Country Public Library, en la biblioteca de la University of Arizona ambas en Tucson Arizona; en el acervo de la Arizona State University en Phoenix Arizona, y en la Venito García Library en el distrito de Sells, Arizona.

La búsqueda bibliohemerográfica estuvo circunscrita a los siguientes rubros:

---

<sup>13</sup> Para este apartado tomo como base la metodología propuesta por Pérez Taylor, R. *Estudio preliminar sobre aprender comprender la antropología*. En: "Aprender comprender la antropología". CECSA, México. 2000. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Antropologías: Avances en la complejidad humana*. Editorial SB, Colección complejidad humana. Buenos Aires. 2006

- a) Expediciones realizadas en la zona por misioneros jesuitas entre los siglos XVII y XVIII.
- b) El tratado de Guadalupe Hidalgo, que ampara la venta de territorio nacional a los Estados Unidos de América en 1848.
- c) Referente al establecimiento de las reservaciones para indios en Arizona, particularmente la Papago Indian Reservation, la cual, da como resultado el surgimiento de la Nación Tohono O'otham.
- d) Revisión de las principales investigaciones antropológicas llevada a cabo en la zona, durante 1930 a 2007.
- e) Revisión de los archivos de trabajo de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, básicamente los expedientes catalogados bajo el rubro de cultura.
- f) Revisión tanto en Procuraduría de la Reforma Agraria, como el Registro Agrario Nacional, de los expedientes de las comunidades: Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, El Pozo Verde, Las Norias, Quitovac, Sonoyta, San Francisquito.

La interpretación de estas fuentes bibliográficas se contrastó con el trabajo de campo a realizar.

Para un segundo momento: Etnografía de la oralidad, la cual constituye el estar ahí, es decir, el poder convertir elementos de la realidad en observables concretos, se trata de un recorte a lo real para que este pueda interpretarse a partir de un contraste con la etnografía de la escritura<sup>14</sup>. Para lo cual, se llevaron a cabo tres temporadas de campo en la región, de agosto a octubre del 2007, de marzo a julio del 2008; y, junio - julio del 2009. Durante las temporadas de campo, se trabajó principalmente con las siguientes comunidades: Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas del municipio de Caborca, El Pozo Verde, del municipio de Sáric; El Cubabi y el Cumarito, del Municipio de Altar; Quitovac y Sonoyta del Municipio de Plutarco Elías Calles, así como en el municipio de Puerto Peñasco.

La etnografía fue la principal herramienta usada en este apartado, a partir de la observación directa, se buscó establecer las relaciones entre los distintos momentos de la investigación;

---

<sup>14</sup> Op. Cit.



se usó la entrevista en sus diferentes modalidades (básicamente estructurada y no estructurada) como una herramienta a través de la cual, se dio voz a los diferentes actores sociales, para, partiendo del acto narrativo, establecer las diferentes unidades de significación entre la etnografía de la escritura y la etnografía de la oralidad. Las entrevistas que se realizaron fueron en su gran mayoría colectivas, esto, debido a las condiciones de la investigación, así como a las condiciones en las cuales se encuentran las comunidades, con muy poca presencia de los integrantes de las mismas, la mayoría han salido buscando mejores condiciones de vida. Para la organización de las entrevistas, los investigadores con anticipación, decidían quién dirigiría la entrevista. Para esto, se usó como criterio, el interés que algún investigador pudiera tener en algún informante en particular.

Los criterios usados para la transcripción de las entrevistas fueron los siguientes: a) al inicio de la entrevista se colocó una cédula identificación, la cual contiene fecha, nombre del entrevistado, lugar, nombre del entrevistador, o entrevistadores. b) Se usaron las iniciales de los nombres para distinguir al entrevistado del entrevistador. c) No se cambió el orden de las preguntas ni se sustituyeron palabras. d) Las frases inaudibles están marcadas por puntos suspensivos entre corchetes. e) Las pausas prolongadas están marcadas por puntos suspensivos. f) Se quitó el uso de muletillas para aligerar la lectura. g) Para frases incompletas, se puso entre corchetes la palabra que pudiera dar sentido a la frase, con la finalidad de hacer una lectura más ágil, el mismo criterio se usó cuando se trataba de una palabra.

Las entrevistas realizadas tuvieron como marco la construcción de la historia oral<sup>15</sup>, es decir, se buscó construir historias de vida de los principales informantes, para relacionar ésta con la historia local y la historia regional, a partir de lo que la metodología de la historia oral propone. Al partir del hecho, de que la historia oral es una fuente a contrastar,

---

<sup>15</sup> Al respecto puede consultarse ALBERTI, Verenna. *História oral a experienciado CPDOC*. Fundação Getulio Vargas, Brasil. 1990; DE MORAES FERREIRA, Marieta y AMADO, Janaína (Eds.) *Usos & abusos da História Oral*. Fundacao Getulio Vargas, Brasil. 2000; THOMPSON, Paul. *A voz do passado. História oral*. Paz e terra, Brasil. 1992

surge la posibilidad que tienen los sujetos para narrar la historia que no se encuentra consignada en los manuales oficiales. A partir de esta, se busca hilvanar la historia a partir de sus actores sociales, de las relaciones que estos establecen con su entorno y con el contexto histórico a nivel local y regional. Se trata de una propuesta que busca dar voz a los actores sociales, a los más posibles. No se trata de una sumatoria de voces y experiencias, en todo caso, a partir de la pluralidad de voces, se busca dar sentido a un hecho social determinado. A partir de lo anterior, se da la posibilidad de establecer relaciones de significación, entre lo narrado por los informantes y, los hechos sociales, culturales y políticos de la región.

Un tercer momento al que llegué, fue a la etnografía de la escritura II. En el que he buscado construir unidades de significación. A partir de la relación que establecí entre la etnografía de la escritura y la etnografía de la oralidad en las cuales, estoy basando el presente trabajo. Para establecer dicha relación, he partido de las historias de vida, de la etnografía recabada y de los elementos brindados por el contexto histórico y social tanto de la zona, como de la región. Esto, me ha permitido establecer parámetros para la comprensión de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham, y poder deducir que la memoria no es un ente estático, sino una compleja estructura con elementos propios, con una dinámica específica que se encuentra respondiendo a las demandas que cada presente le plantea. La memoria es coyuntura, posibilidad de inserción social, pero, también una institución en constante resignificación.

## **UNIVERSO DE ESTUDIO**

1. Sujetos. Se trabajó directamente con los Tohono O'otham del noroeste de Sonora; principalmente con algunos de los miembros de las comunidades del Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, del Municipio de Caborca; Las Norias, Municipio de Caborca; Quitovac, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Sonoyta, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Cubabi y el Cumarito, Municipio de Altar; Pozo Verde, Municipio de Sáric.

**Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas**

Alicia Chuhuhua

Matías Choigua

**Caborca**

Ramón Choigua

Mercedes Valencia

Juanita López

Julia Sortillón

Josefina Miranda Sanríquez

**Las Norias (San Pedro)**

Anita Zepeda Valencia

Mercedes Zepeda Valencia

Francisco Zepeda Valencia

Evangelina Celaya García

Rafael García Valencia

Nazario Lizárraga García

**Pozo Verde**

Julia García Bustamante

**Quitovac**

Eugenio Velasco Ortega

Héctor Manuel Velasco

Ramón Antonio Marcial Velasco

Brenda Lee López Pacheco

**El Cumarito**

Joaquín Esteban

Rosita Esteban

Virginia Valenzuela

**El Cubabi**

Josefina Valenzuela

**Sonoyta**

Armando Lizárraga Neblina

Herlinda Lizárraga Neblina

Lilia León Romo

Paulina Romo Robles

Josefina León León

Servando León León

Angel León León

Heladio Montijo Pasos

Norberto Muñóz

### **San Francisquito**

Ma. Elena Sinohui

2. Tiempo. Para este apartado, he partido de la revisión de algunas etnografías sobre el grupo. De este modo, tomé como punto de inicio para una delimitación temporal, los trabajos realizados de 1933 a 1937 por Ruth Underhill (sin perder de vista que es un trabajo realizado entre los pápagos de Arizona, sin embargo, por el impacto que ha tenido en las etnografías hechas en Sonora, la he considerado como un elemento a analizar), hasta la última etnografía publicada en el 2007 por Neyra Alvarado Solís. Del mismo modo, he tomado como punto de referencia las tres temporadas de campo que he llevado a cabo, una de ellas en el 2007, de marzo a julio del 2008, y junio julio del 2009. Por otro lado, también he considerado la edad de los informantes de cada comunidad, los mayores nacieron en la década de los 30's. De este modo, a partir de la revisión histórica que hice sobre la situación del grupo a manera de contexto, el trabajo se centra en la actualidad de los Tohono O'otham o pápagos.
  
3. Espacio. El territorio de los Tohono O'otham comprendido entre el noroeste de Sonora y el sur de Arizona. En Sonora, básicamente las comunidades reconocidas históricamente por el grupo en la actualidad. Así, el trabajo de campo lo llevé a cabo en El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, del Municipio de Caborca; Las Norias, Municipio de Caborca; Quitovac, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Sonoyta, del Municipio de Plutarco Elías Calles; Cubabi y el Cumarito, Municipio

de Altar; Pozo Verde, Municipio de Sáric; así como, en el Municipio de Puerto Peñasco.

He dividido la presentación del trabajo en seis capítulos. En el primero de ellos, hago un recorrido histórico a través de las diferentes concepciones que ha habido sobre la memoria, tomo como referencia la concepción de la Grecia antigua, con dos de sus representantes Platón y Aristóteles. Posteriormente, voy con la concepción agustiniana de la memoria, la que considero, tiene gran influencia en la concepción que impera en la actualidad. El objetivo de este recorrido, es trazar una línea epistemológica que me permita definir la especificidad de lo que hemos llamado antropología de la memoria, para esto, recorro a la concepción de olvido. En este sentido, la transformación que se da en la concepción de la memoria al pasar de la antigüedad al cristianismo nos permite hablar de representación, como una de las cualidades actuales que definen a la memoria. La representación, desde esta perspectiva, será el eje a partir del cual se articulan las epístemes, así como las metodologías usadas para la comprensión de la memoria. La antropología ha de tomar el olvido como uno de los elementos propios de su comprensión. Esta consideración nos lleva a entender que la memoria no es estática y, es más producto del olvido. A partir de aquí, pongo de relieve los elementos que se encuentran configurando la denominada memoria colectiva entre los Tohono O'otham del noroeste de Sonora. Elementos que tienen que ver con la identidad, con el proceso de limpieza de sangre iniciado por la Tohono O'otham Nation y que toma a la legitimidad como el garante del ser pápago en la actualidad. De la misma manera, el territorio y la tradición, forman parte del conjunto de elementos que configuran la memoria colectiva de los pápagos en la actualidad.

Para el segundo capítulo hago una reflexión en torno a la relación entre memoria y antropología. Busco diferenciar los elementos propios de la memoria que nos permitirán hacer un abordaje de esta a partir de la antropología. Esto me permite considerar a la memoria como un conjunto de prácticas en torno a una organización social, en este caso concreto, a la organización social propia de los Tohono O'otham de Sonora.

En el tercer capítulo, hago una reflexión sobre la relación entre identidad y memoria. Defino la identidad, en términos que me permiten establecer a la memoria como el eje a través del cual la identidad entre los pápagos se materializa. La antropología en este sentido, ha considerado a la identidad étnica como espacio que se moviliza a través de marcadores concretos. En el caso que me ocupa, analizo algunas etnografías del grupo, para darme cuenta de la relación que existe entre ellas, así como los supuestos metodológicos y discursivos que les subyacen. Concluyo, que la identidad es un proceso dinámico y, que pese a la relación que establezco entre memoria e identidad, esta siempre se encuentra matizada por las demandas y exigencias que se le plantean al grupo de un presente concreto. La identidad desde esta perspectiva, es coyuntura, es una negociación y resignificación constante desde el diálogo que se establece entre el pasado y el presente, un diálogo que tiene como marco la historia particular del grupo.

El capítulo cuarto, lo dedico a comprender la relación que existe entre la memoria y la limpieza de sangre. Relación que es establecida por la Tohono O'otham Nation, y desde la cual, se han articulado un conjunto de estrategias que giran en torno a la legitimidad del ser pápago. Esta legitimidad, se encuentra fundamentada en la idea de raíz del grupo, en una constante reafirmación de los orígenes del mismo, cuidando que no haya mezclas, mestizajes, impurezas. Lo legítimo, visto desde la relación entre memoria y pureza de sangre, es el articulador de formas concretas de vivir y de vivirse como pápago. Por tanto, la memoria colectiva desde esta perspectiva, será el garante que determine a través de la genealogía, la legitimidad de la identidad pápago, esto, derivado de las políticas que han surgido de la Tohono O'otham Nation y que se han adoptado de manera paulatina entre los pápagos de Sonora. Considero en este sentido, que la pureza de sangre establece un diálogo con la memoria. La pureza ve en la memoria colectiva el recurso desde el cual se legitima. Legitima lo pápago como una estructura que cruza la historia sin transformaciones. Se trata de imponer lo homogéneo como un ideal regulativo, desde donde la identidad toma sentido, la memoria se fortalece y la impureza no es más una amenaza. La pureza de sangre desde esta perspectiva, es un olvido sistemático que instaura prácticas y saberes en torno a un deber ser.

Este proceso identitario de los pápagos, se encuentra enmarcado en un espacio concreto. En el capítulo quinto, establezco una relación entre memoria, territorio e identidad. Parto de trazar una genealogía que me permite comprender la configuración del territorio en función de las legislaciones que lo han circunscrito. La memoria ha sido la forma a través de la cual el territorio se ocupa de manera simbólica en la actualidad. En el territorio, han influido procesos de la historia regional, que han repercutido de manera directa en la identidad del grupo. Por tanto, territorio, memoria e identidad son indisociables. La identidad parte de una configuración histórica que no puede comprenderse de manera aislada. La identidad requiere de un espacio dentro del cual toma forma. El territorio, es el espacio que permite configurar un proceso de identidad, y por tanto, de memoria colectiva. En la actualidad, el territorio es tomado como el referente desde el que la identidad pápago se negocia. Se trata de un capital simbólico que toma lugar a partir de las transformaciones que el grupo ha vivido como parte de la historia regional y nacional.

En el capítulo sexto, busco comprender la relación que se da entre tradición y memoria colectiva, en función de prácticas concretas como lo son la velación de la Santa Cruz, la Fiesta de San Francisco y el mito. De la misma manera, busco definir la relevancia que para la constitución de la memoria colectiva tiene el olvido, esto, a partir de las instituciones que han estado cerca del grupo. Analizo la influencia que tuvieron las políticas derivadas del Instituto Nacional Indigenista y posteriormente de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la atención a las demandas de los pápagos en Sonora.

Iniciemos entonces con mi propuesta, para comprender la constitución de la memoria entre los Tohono O'otham de Sonora.

# CAPÍTULO I

## MEMORIA

### A MANERA DE INTRODUCCIÓN

“Aquí era una reserva, todo esto era como una reserva. Todas las casas estaban a media calle, las norias, los pozos de donde sacábamos agua estaban a media calle. No me acuerdo qué presidente entró cuando empezaron a alinear las calles. A cada familia le daban lote. Las casas eran todas de adobe. Ahí donde está ese árbol grande pa´ dentro, vivía la mentada Rosa con Andrés. Mi mamá era pápaga cruda, entera, por las dos puntas. Ella hacía cacerolas de barro, ollas para el agua, ella las vendía. Salía a vender allá pa´ los ricos. Íbamos hasta las lomititas, hasta donde está la jefatura de policía, allá había unos hoyos, agarraba un saco de tierra. Iba yo con ella chiquito, de allá traiba tierra a la cabeza. Iba allá a la iglesia a Pueblo Viejo al río, sacaba una tierra negra, la remojaba y la revolvía con esa tierra. La amasaba, y luego la hacía como una torta, porque había otra olla de molde. Con una paleta de madera la golpeaba encima de la olla, y ya le iba dando forma, hasta hacerle la boquita más chiquita o más grande. Ya cuando estaba más o menos la mitad, ponía otra tirita, así como chorizo alrededor, la golpeaba y ya iba aumentando. Todo era monte cerquita, juntaba de esa choya seca, la acomodaba en un hoyo, y luego, la forraba con leña de esa choya, la tapaba con lámina y, le prendía hasta que quemaba las ollas.

Me acuerdo que nos íbamos a la fiesta de San Francisco a Magdalena, era la fiesta de los pápagos. Que bonita fiesta hacían, había mucho baile y mucha comida. Una vez fui al Álamo a la fiesta del buro, me llevó mi hermana la grande, hacía mucho calor, me iba quemando los pies porque no tenía zapatos. El día de muertos, mi mamá hacía platitos de barro y los ponía en una mesa con mucha comida, calabaza cocida, carne con chile, sandía. Aquí en la reserva, todos hablaban pápago, mi nana me hablaba en pápago, yo no aprendí. Pero, cuando la gente me



ve en la calle, me dice, tú eres pápago. Y yo les digo, si soy, ni modo que lo niegue uno”<sup>1</sup>.

El testimonio de don Ramón nos da cuenta de la importancia de la memoria. No muestra de manera clara, la relación que a través de la memoria logra establecerse entre el pasado y el presente. Esta relación, está dada siempre en función de hechos concretos. Hechos que no están presentes, la única forma de recuperación, es a través de la evocación. Este proceso de rememoración, de memoria, facilita la inserción del sujeto dentro de un contexto específico, así como dentro de una colectividad particular. En este caso, el testimonio citado, hace referencia a la vida cotidiana de los pápagos o Tohono O`otham. Se trata de un grupo con características particulares, entre las más importantes, la transformación paulatina que ha sufrido. En la actualidad, ante la pérdida de casi la totalidad de sus marcadores étnicos, los pápagos han tomado su memoria colectiva como el elemento que les permite resignificar su etnicidad en el presente. Esta resignificación, se encuentra gravitando alrededor de diferentes instituciones y de diferentes elementos propios de la historia regional. Cuando don Ramón nos dice “me acuerdo”, está aludiendo a un conjunto de hechos que le permiten definirse como pápago en la actualidad. Los recuerdos, las evocaciones que cobran sentido e importancia, son aquellas prácticas de la vida cotidiana que involucraba al grupo y, que le definían como tal. El poder referir a la madre como artesana y hablante de pápago, le permite trazar una línea de pertenencia y de legitimidad. Para él, su madre era “pápaga cruda”, es decir, las prácticas de la vida cotidiana, los saberes referentes a estas prácticas, definían de manera clara su adscripción étnica. El recuerdo de las fiestas, los parientes, el territorio, la comida, hace referencia a prácticas colectivas, que marcaban y definían una identidad étnica. El poder relacionar el presente con el pasado a través de la rememoración, permite construir narrativas que definen los cauces de una identidad. En este caso, la identidad de los Tohono O`otham.

La memoria de don Ramón, así como la memoria de la mayoría de los pápagos en la actualidad, se encuentra en relación directa con lo que el presente les demanda. Demandas

---

<sup>1</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Choigua Pino. Caborca, Sonora. 2008

concretas en relación con el ser y asumirse como indígenas. Si no se habla lengua, si no se vive en el territorio ancestral, si no hay un vestido “tradicional”, se ha visto en la memoria el recurso que puede definir y fortalece una identidad que busca un lugar dentro del contexto del noroeste de Sonora. La memoria, desde esta perspectiva, busca definir y fortalecer un proceso identitario en constante movimiento. La memoria, puede ser el recurso que facilite una adscripción étnica pero, cuando se encuentra en relación con otros elementos, con otras instituciones, como veremos más adelante, toma ciertos matices que enunciaremos. La memoria entre los pápagos es una institución, con características que le son propias, con particularidades que la definen, producto de un constante proceso de configuración y resignificación. El asumirse pápago en la actualidad, tiene como base un constante proceso de rememoración.

Sin embargo, para referirnos a la memoria, propongo realizar un recorrido que nos muestre las particularidades de la misma. Esto, nos permitirá tomar algunos acuerdos básicos que faciliten su comprensión y la relación que esta guarda con la problemática que me ocupa: la especificidad de la memoria colectiva entre los pápagos.

## **APUNTES Y ESPECIFICIDADES**

La memoria viste el tiempo, le llena de significado. El hombre es a partir de su memoria. Los recuerdos de cada pueblo, de cada comunidad, son el vehículo a partir del cual, una sociedad se narra, se afirma y se reafirma. Cada sociedad, ha encontrado las formas a partir de las cuales habita el tiempo. Hombre y tiempo son signo y símbolo, son identidad. La capacidad del hombre para narrarse, para trazar su propia historia, ha permitido que su sociedad se materialice en formas de vivir concretas, en un cotidiano cargado de significado para quien lo habita y lo vive. En el caso de los Tohono O`otham, este cotidiano es producto del intercambio social, del hacer de cada día, de la relación para consigo mismos y para con quienes les rodean. Se trata del marco que facilita la construcción de una organización social, política, económica, identitaria. El tiempo no es sustancia. El tiempo se fija en la memoria como suceso, o como todo un conjunto de sucesos, en función de los

cuales, la colectividad cobra sentido, y el nosotros se instituye como el eje articulador de la vida.

A partir de la ganancia que para la especie significó la adquisición de la memoria como una posibilidad de inserción en el tiempo y en el espacio, el *homo sapiens*, ha usado esta facultad en dos líneas básicas. Por un lado, a partir de la llamada memoria individual, desde la que se han estructurado todas sus posibilidades psíquicas y cognoscitivas. Las cuales, le han permitido entrar en los campos semánticos de la colectividad. Insertarse en todo un conjunto de prácticas que cada grupo ha perpetuado y, por tanto, hacerse asequible como sujeto, como *sujeto ficto*. Es decir, como un sujeto construido a partir de las instituciones presentes en cada momento histórico. La discusión desde esta perspectiva, puede ampliarse, ¿Cuál es el sentido de la llamada memoria individual, posee actualmente un significado que trascienda la colectividad de la cual forma parte?, ¿Se puede, a partir de la llamada memoria individual, hacer un acercamiento a las construcciones sociales de cada cultura? Son preguntas interesantes todas ellas. Sin duda, una memoria individual, posibilita la construcción de todo sujeto. Es la estructura desde la que el *homo sapiens* se ha relacionado con su entorno, un entorno siempre colectivo. Se trata, sin embargo, de ese conjunto de habilidades y facultades defendidos y estudiados a partir de la psicología de la memoria, un abordaje desde lo individual. Un abordaje, a partir de las estructuras anatomofisiológicas que determinan y posibilitan la memoria individual, el recuerdo, el aprendizaje. Todas ellas, facultades que como especie son compartidas, pero que se manifiestan a partir de una individualidad concreta y específica.

Cierto es, que en determinados ámbitos, la memoria en tanto manifestación de un individuo, habrá de servirse de impresiones y recuerdos que pueden y de hecho son considerados individuales. Será una facultad, que se relaciona directamente con aquello que cada individuo manifiesta y significa de la realidad de la que forma parte. Cada individuo dará un sentido específico al contexto que le rodea, y a las posibilidades que este contexto le ofrece<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Al respecto Joël Candau, nos brinda una reflexión en torno a las implicaciones que tiene la investigación sobre la denominada memoria individual. CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Nieva Visión, Argentina. 2006

Sin embargo, y esta ha sido la vasta discusión al respecto, ¿Hasta qué punto puede hablarse de memoria individual?, ¿Cuál sería el límite entre la llamada memoria individual y la denominada memoria colectiva?, ¿Se puede hablar de una diferencia ente una y otra, o sólo se trata de variaciones, de matices que esta facultad de la especie puede, y de hecho, manifiesta en todo momento? De entrada, considero que una y otra obedecen a proyectos muy específicos. Es decir, el hablar de memoria individual es hacer referencia a todo un conjunto de prácticas y de instituciones específicas que giran en torno suyo. Considero que la memoria individual, ha sido la base a partir de la cual se han estructurado formas concretas de construcción, de abordaje, de fines y de explicaciones sobre la misma. Una memoria individual, estaría necesariamente relacionada con las posibilidades que se han estructurado a partir del surgimiento y del establecimiento de las neurociencias, como ejemplo, tenemos a la psicología. Se trata, de un proyecto que busca poner a la memoria individual como el eje a partir del cual, el individuo se construye y se constituye. Una memoria individual vista desde esta perspectiva, posibilita el hablar de la individualidad como elemento fundante del proyecto civilizatorio occidental. Al tomar al individuo desde esta perspectiva, se pone de relieve el hecho concreto, de que el individuo posee en sí mismo la potencia y la facultad de entender y actuar sobre un mundo que es suyo y sólo suyo. Se trata, de la punta de lanza de la investigación básicamente en psicología, dado que funda el hecho de que cada individuo posee la facultad de diseñar el mundo que necesita. Desde esta perspectiva, se construye y refuerza el mundo de la individualidad.

Una individualidad que tiene como corolario bases biológicas que le dan un sentido. Hablar de memoria individual implica necesariamente referirnos al proceso desde el que se construye. Las neurociencias han aportado datos determinantes. Nos muestran las especificidades de este proceso, así como los aspectos que nos permiten establecer una relación entre las disciplinas que promueven su estudio. La memoria, cumple su función en tanto puede ser compartida por la especie. Al respecto, veamos algunos apuntes generales que nos facilitarán tanto su comprensión, como el poder establecer algunas líneas que promuevan la transdisciplina.

## ANTROPOLOGÍA Y BASES BIOLÓGICAS DE LA MEMORIA

Cierto es, y de acuerdo con Candau, a la antropología no le interesa la facultad de la memoria propiamente dicha, ni las fallas mnemónicas de tal o cual individuo. La antropología social estudia al hombre en tanto ser socializado. Sin embargo, ha de tomar en consideración ciertos aspectos del ámbito de lo biológico. En este caso concreto, el poder conocer y comprender las bases biológicas que le subyacen a la memoria. En este sentido, el hombre ha de aprender una gran cantidad de cosas, que van desde el control voluntario de cada una de las partes de su cuerpo, hasta el desarrollo de su percepción, de la adquisición de sentido común, de la cultura, de las reglas de carácter social, moral, religioso. Todos estos, conocimientos fundamentales para su sobrevivencia.

A lo largo del proceso evolutivo, los organismos han desarrollado mecanismos funcionales que permiten el mantenimiento adecuado de la homeostasis. Los organismos están dotados de una eficaz capacidad reproductiva que permite la conservación de las especies. Además de contar con estos mecanismos, en muchos individuos del reino animal hubo un importante avance evolutivo que les ha ayudado a adaptarse mejor a su medio: la memoria, que permite el almacenamiento de las experiencias. La memoria, que implica enlaces temporales, es esencial para la experiencia humana. Se considera la experiencia de cada momento como una continuación del pasado reciente o remoto, así como una proyección hacia el futuro. La memoria, representa la base para todo nuestro conocimiento, habilidades, planes y esperanza<sup>3</sup>.

La memoria, el aprendizaje, el olvido, son procesos acumulativos que implican un cambio conductual, o en la forma de pensar, durante cierto tiempo. A nivel celular, sabemos que la memoria está relacionada con modificaciones anatómicas y/o funcionales de las interacciones sinápticas. La mayoría de los neurobiólogos opinan que todas las disposiciones humanas para tener sentimientos, emociones, pensamientos, residen en los patrones de interconexión de las neuronas. Por otra parte, tenemos la presencia de ciertos

---

<sup>3</sup> PRADO ALCALÁ, Roberto y QUIRARTE, Gina L. *De la memoria y el cerebro*. En: DE LA FUENTE, Ramón y ÁLVAREZ LEEFMANS, Francisco Javier. *Biología de la mente*. Fondo de Cultura Económica, México. 2006

neuromoduladores que controlan y modifican la eficiencia de la sinapsis. Existen evidencias de que en el hombre las funciones complejas del cerebro, como el razonamiento abstracto, tienen lugar en la corteza cerebral<sup>4</sup>.

En este sentido, como mecanismos fisiológicos que subyacen al establecimiento de la memoria tenemos: cambios en la cantidad del mediador químico liberado en la sinapsis que participan en el proceso, incremento en la síntesis de proteínas neuronales (incremento en el peso y grosor de la corteza cerebral, aumento en la longitud y grosor de las dendritas, incremento en el diámetro de las terminaciones sinápticas, incremento en el número de receptores sinápticos). Desde esta perspectiva, la localización de la memoria debe estar distribuida difusamente en muchas áreas del cerebro. Es decir, cualquier neurona particular puede participar en el almacenamiento de memorias específicas de una manera probabilística. Existen una gran cantidad de datos que indican que la acetilcolina (Ach), un mediador químico, está íntimamente relacionada con procesos de adquisición y consolidación de eventos aprendidos. Algunas estructuras cerebrales cuyas neuronas producen Ach o reciben referencias colinérgicas deben de estar implicadas en procesos de memoria. Tal es el caso de la corteza cerebral, el hipocampo y la amígdala que reciben axones que liberan ese neurotransmisor. También, el núcleo caudado o neostriado es un núcleo que tiene pequeñas neuronas que sintetizan Ach, la cual es liberada dentro del propio núcleo. El neostriado es una estructura que forma parte de los ganglios basales, y como tal, tiene funciones de regulación de la actividad motora. Sin embargo, también es una estructura polisensorial, es decir, es activada por las estimulación periférica (táctil, visual, nociceptiva) y participa en la modulación de dichas entradas sensoriales. En otras palabras, es un núcleo que puede integrar la información que se deriva de una situación de aprendizaje<sup>5</sup>.

La actividad de otras estructuras cerebrales es también esencial para el establecimiento de la memoria, entre ellas, el hipocampo, la amígdala y la sustancia nigra. Estas estructuras

---

<sup>4</sup> CASTRILLÓN, Laura Viana. *Memoria natural y artificial*. SEP, FCE, CONACYT. México. 2002

<sup>5</sup> PRADO ALCALÁ, Roberto y QUIRARTE, Gina L. *De la memoria y el cerebro*. En: DE LA FUENTE, Ramón y ÁLVAREZ LEEFMANS, Francisco Javier. *Biología de la mente*. Fondo de Cultura Económica, México. 2006

estarían conectadas en serie, de tal manera que una lesión o cualquier otro tipo de manipulación que interfiera con el funcionamiento normal de cualquiera de ellas, tendrá como consecuencia la incapacidad para el establecimiento permanente de la memoria. En la medida en que la experiencia de un aprendizaje particular se repite, o cuando la intensidad de los estímulos adversos que se aplican durante aprendizajes del tipo de la prevención pasiva se incrementa, entonces las mismas estructuras también participan en la consolidación de la memoria. A pesar de que alguna o algunas de esas regiones cerebrales no tengan actividad normal, la información derivada de la experiencia de aprendizaje podrá llegar a las otras estructuras, las cuales se encargarán de que los procesos mnémicos correspondientes se lleven a cabo<sup>6</sup>.

La rememoración no es nunca estereotipada, sino que cambia en función de las evoluciones propias de las poblaciones neuronales implicadas en las categorizaciones originales. En un sistema de este tipo, la memoria es el resultado de un proceso de recategorización continua. No es una memoria que replique, como la memoria electrónica de una computadora, sino que es dinámica. A causa de este hecho impreciso, no es nunca la copia exacta del objeto memorizado, sino que modifica con cada nueva experiencia su propio esquema de organización, procede por asociación, generalización y de manera probabilística. En suma, la memoria es plástica, flexible, fluctuante, lábil, está dotada de ubicuidad, de una gran capacidad adaptativa y varía de un individuo a otro. Conlleva fines, valores, símbolos y significaciones<sup>7</sup>.

La memoria en tanto ganancia para la especie, ha facilitado un proceso adaptativo. Como hemos visto, se funda sobre una base biológica que en el caso del *homo sapiens* tiene como eje toda una compleja estructura social. La memoria humana, se desarrolla a partir de toda una serie de funciones y dispositivos neuronales, detonados por un contexto específico, en función del cual se expande y toma forma. Considero que la memoria trasciende su sustrato biológico, para, a partir de este, potenciar y configurar el entramado simbólico que caracteriza a la especie. No se trata únicamente de memoria registro. No se trata de un

---

<sup>6</sup> Op. Cit.

<sup>7</sup> CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Nieva Visión, Argentina. 2006

cúmulo de estímulos almacenados. La memoria humana es el eje que permite una relación temporal, circunscrita a eventos, pasados, presentes y futuros. La memoria desde esta perspectiva, supera el estímulo que la genera, para en su lugar, dar paso al significado que este estímulo puede tener para el organismo. El sustrato biológico de la memoria, marcado por el desarrollo evolutivo de la especie determina ciertas funciones, circunscrita a ciertas estructuras. Sin embargo, esta determinación implica la posibilidad de establecer una relación más allá de lo meramente mecánico con el contexto del cual depende.

Ahora bien, ¿Qué implicaciones tienen estos breves apuntes sobre la biología de la memoria para la antropología? Hemos visto que todo proceso de memoria es potenciado por neurotransmisores específicos, estos, facilitan el proceso de memorización al estimular las muy variadas sinapsis. Esta producción de neurotransmisores, si bien es cierto, se trata de un proceso bioquímico. También es cierto, que el contexto, la cultura en el que se desarrolla el individuo y las emociones y sentimientos generados por ese contexto y por esa cultura, pueden estimular la producción de dichos neurotransmisores. No quiero reducir la producción de estos al capricho de las emociones en los seres humanos. Sólo quiero anotar un hecho que no puede ignorarse y que tiene repercusiones directas para la antropología. La relación entre sistema nervioso central y cultura, es estrecha. Uno determina al otro. La evolución que se ha dado en términos neurobiológicos, ha estado determinada de manera directa por el contexto en el que se ha desarrollado. Un contexto que también ha evolucionado y que sigue evolucionando. Por tanto, biología y cultura parten de una estrecha relación en la que ambas se influyen y se determinan. El hecho mismo de hablar de memoria, nos da cuenta de este proceso evolutivo. Ver la memoria, como un facilitador de la adaptación, pero también, como una herramienta a través de la cual se incide en el contexto, se crea cultura, se generan instituciones, símbolos, significados. Se trata de una memoria en relación<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Al respecto pueden consultarse: ROBERT, Jacques-Michel. *Entendamos nuestro cerebro*. Fondo de Cultura Económica, México. 2001; LEROI-GOURHAN, Andre. *El gesto y la palabra*. Ediciones de la biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela. 1971; BARTRA, Roger. *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Pre-Textos, España. 2006



Tomando como base lo anterior, es posible hablar de una memoria humana, con capacidades que van más allá de la relación estímulo respuesta. La memoria humana es la estructura de la que dependen un gran número de funciones cognoscitivas propias de la especie. Funciones, que han posibilitado un proceso evolutivo. Un desarrollo constante, que ha tenido a la cultura como corolario y eje de sus múltiples manifestaciones. Esto, ha propiciado el hacer una distinción entre memoria individual y memoria colectiva. Sin embargo, esta distinción se encuentra llena de matices. El referirnos a un tipo de memoria o a otro, nos lleva a construcciones epistemológicas diferentes, a partir de las ciencias que han abordado su comprensión. Como ejemplo, la memoria individual, ha sido la base para ciencias como la pedagogía. En función de esta, ha construido y diseñado sus métodos. En relación directa con la psicología, han hecho de la memoria individual y los resultados que esta puede ofrecer, el objeto de sus mediciones y de sus estrategias. Es un hecho, la práctica educativa occidental, se mueve necesariamente en el círculo de la memorización. Memorización necesariamente individual. Ciertamente, ambas disciplinas no se restringen sólo a esto, sin embargo, buena parte de su metodología se centra en innumerables observaciones, mediciones y cuantificaciones. Se trata de un proyecto que consolida un proceso de individualización progresiva, fundado y validado a partir de la investigación científica. Son estos hechos los que me permiten referirme a una memoria individual, posibilidad y concreción de un proyecto civilizatorio, del cual, hoy tenemos los resultados tangibles<sup>9</sup>.

Sin embargo, a partir de lo descrito, cabe otra posibilidad. La posibilidad de hacer referencia a una memoria denominada colectiva, que hace contraste con la llamada memoria individual. Pareciera, que son dos cosas totalmente diferentes, y sin embargo, desde las dos perspectivas, nos referimos a esa facultad que posee el hombre para recordar. La diferencia, radica en los proyectos que una y otra han instaurado, las posibilidades que una y otra ofrecen, las instituciones que se encuentran alrededor de ellas y, por tanto, las políticas y usos que de ellas se derivan. ¿Qué posibilidades hay para enunciar una memoria colectiva?, ¿Cuáles son sus alcances epistemológicos y heurísticos?, ¿Qué instituciones se mueven a su alrededor?, ¿Qué ciencias gravitan en torno suyo?, ¿Qué

---

<sup>9</sup> Puede consultarse a DURAND, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*. España, Paidós. 1999

tipo de sujetos surgen de su interior?, ¿A qué realidad hace referencia? Todas estas, preguntas pertinentes que se han contestado de diferentes maneras a partir de diferentes momentos históricos. Este, ha sido un cuestionamiento presente en diferentes épocas, ha sido una pregunta recurrente en diversos tipos de acercamientos teóricos y metodológicos. Por tanto, las disciplinas que han hecho referencia al mismo, nos ofrecen variedad de respuestas, no todas ellas convincentes. El convencimiento, nada tiene que ver con un capricho epistemológico, en todo caso, obedece a las posibilidades de comprensión que se nos han ofrecido.

En este caso concreto, hacer referencia a la memoria desde la antropología, implica necesariamente trazar un espectro semántico que nos posibilite un acercamiento, y por tanto, una comprensión a la especificidad de la memoria colectiva. No se trata de hacer una medición o una experimentación de la misma, ni situarle dentro de una caja negra inexplorable, dada la oscuridad que de ella dimana. No busco, en todo caso, determinar su asiento anatomoantropológico en una sociedad específica. Tampoco será necesario el intento por determinar su carga inconsciente ni su estructura innata. Ni veo utilidad alguna en darle una carta de manifiesto arquetípico.

Considero útil, el que desde la antropología se pongan de relieve las condiciones que hacen posible el hablar de una memoria colectiva en tanto hecho humano concreto. Parto de la idea, de que cada momento histórico ofrece diferentes posibilidades para referirnos a una memoria colectiva. Es decir, cada contexto específico brinda las bases a partir de las cuales, la memoria puede construirse, fortalecerse, resignificarse. No puedo hablar de una memoria colectiva y sólo una, cada contexto ha facilitado la construcción o no, de cierto tipo memoria colectiva. Cada momento ofrece los anclajes culturales, políticos, sociales que pueden configurar una memoria, fortalecerla o, invocar al Leteo y sus aguas de olvido, que todo trastocan y, necesariamente lo modifican. Lo cual, de entrada ya es un dato que la antropología ha de tener en cuenta. El abordaje antropológico de la memoria es indisoluble del olvido. No puede pensarse un hecho concreto de memoria sin considerar la influencia que el olvido manifiesta en ese hecho. A la antropología, toca develar el olvido, no como un hecho generado por una lesión anatomofisiológica, debida a un traumatismo de

cualquier tipo. No se trata de ver al olvido como una especie de ente que hace de las suyas en el inconsciente. Sugiero verlo como un proceso cultural, social y por ende, político. En este sentido, no propongo necesariamente conceptualizar al olvido como parte de un conflicto político por callar, ni como un suceso que nos puede llevar a hacer olvidar realidades sociales específicas. Sino, como parte de un proceso de memoria, y por tanto, de secuencias históricas, de posibilidades de reflexión, de infinitos espacios de inflexión, de rememoración y resignificación de cada hecho social, colectivo y humano.

Una antropología de la memoria, será una genealogía en el sentido que da Foucault<sup>10</sup> al término. Se trata de un ejercicio que devela y muestra, pero que también constituye y reconstituye. Constituye y dibuja espacios de poder. Nos muestra relaciones específicas de sujeción y de negación. Nos muestra antagonismos, luchas, acomodados y reacomodados. Una genealogía de la memoria, no se contenta con el testimonio que pone en evidencia un hecho, sino que lo contextualiza, lo devela, lo contrasta con la marcha de la historia y sus tiempos. Toma el hecho no a partir de su origen. De hecho, no va al origen, sino que nos muestra los orígenes diversos y desarticulados que dan lugar a un hecho. No busca una causa única, unidireccional, lineal, sino que va a las coyunturas, a las manifestaciones de los poderes varios y diversos. Una genealogía, no pierde de vista que la memoria misma es la manifestación de un poder específico, no se queda en la epidermis de ese poder, sino que busca los actores, les da un rostro. No se contenta con el sentido, sino que entiende, que no hay un sentido, se trata de sentidos diversos, heterogéneos. Tampoco se pierde en las posibilidades que lo heterogéneo muestra, dado que la genealogía es el hilo conductor a partir del cual, se accede a lo múltiple y ve su convergencia en un espacio y tiempo concreto. La genealogía cuestiona, busca respuestas.

Una antropología de la memoria, ha de poner de relieve las condiciones, pero, también los elementos que hacen posible el referirnos a una memoria colectiva. Por tanto, el olvido ha de formar parte de su comprensión, de sus posibilidades hermenéuticas y heurísticas

---

<sup>10</sup> Al respecto puede consultarse FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia. 1997

concretas. Sin embargo, en ese sentido, se hace necesario llegar a ciertos acuerdos epistemológicos básicos.

Cuando hablamos de memoria, evidentemente lo hacemos desde perspectivas diversas. El hablar de memoria a partir de la antropología tiene sus particularidades. Desde su método, la antropología ya está definiendo un objeto concreto de estudio. Candau menciona que la antropología de la memoria no se circunscribe necesariamente a las representaciones que de esta puede hacerse una sociedad particular. Considero que abordar a la memoria desde la antropología, necesariamente debe hacerse a partir de la relación que se establece entre la biología de la memoria y el contexto en el cual esta se desenvuelve. Es decir, el hecho de que una sociedad o un individuo recuerden, no sólo está relacionado con la facultad que el individuo o la sociedad tienen para recordar. En todo caso, está referido a lo que se recuerda, cómo se recuerda y por qué se recuerda. No es el hecho en sí mismo lo que interesa, sino la relación que se establece entre este hecho y el contexto dentro del cual es evocado. Se recuerda, se evoca, dentro de un momento histórico determinado. Ya sabemos, que en términos biológicos no es posible recordar el hecho en su totalidad, la especie como tal, está imposibilitada para esto. La evocación será un símil del hecho referido. Y esto es de gran importancia para la antropología, dado que lo que se recuerda está relacionado directamente con el significado que el hecho tiene para quien evoca, sea un individuo o una colectividad. Se trata, de una memoria representación. Esta, sería la particularidad de la memoria para la antropología, el significado que lo evocado tiene, el sentido que se le da en un momento concreto a lo que se rememora. Esta, es también la particularidad de la memoria humana, esta característica, la aleja de otro tipo de memorias en el reino animal, incluso de aquellas que están determinadas genéticamente en el reino vegetal.

Ahora bien, esta particularidad cultural de la memoria occidental ha pasado por un proceso de configuración constante. Quiero decir que esto no necesariamente ha sido de siempre de esta manera. Una revisión histórica no mostrará las particularidades de esta facultad humana en diferentes momentos históricos. Me interesa particularmente mostrar el cómo la memoria llegó a la representación, cuál fue el proceso a través del cual la memoria adquirió esta posibilidad, y desde aquí, cuáles son las implicaciones que esto tiene. El acercamiento

que hago a la memoria desde la problemática particular de los Tohono O'otham, tiene esta característica. Como he dicho, me interesa mostrar cómo se ha configurado la memoria colectiva entre este grupo humano. Y esto, tiene una relación directa con el concepto que Occidente tiene de memoria. La colonización-evangelización de América, sentó las bases para la configuración de las mentalidades y las espístemes de acuerdo a los parámetros establecidos por el occidente civilizador.

Considero necesario, el poder trazar en términos generales cómo ha sido este proceso de construcción y consolidación del concepto de memoria. Para esto, propongo el siguiente recorrido histórico, en el cual contemplo tres grandes momentos. Por un lado, comprender la concepción griega de la memoria en dos de sus principales representantes, Platón y Aristóteles. Con esto, no pretendo agotar la vastedad de concepciones sobre la memoria que caracterizaron a la Grecia clásica. Sin embargo, considero que estos pensadores ilustran de manera clara estas concepciones, y nos muestran el concepto de memoria que imperó en este particular momento histórico. Cuando la memoria aludía no a una representación, sino que la rememoración era la cosa en sí misma. No había una distancia temporal entre el hecho rememorado y el momento de la rememoración. En un momento histórico posterior, y tomando como base la concepción griega de la memoria, los romanos a través de la retórica modificaron esta concepción, considerando que la rememoración, el recuerdo, no era la cosa en sí, sino una mimesis y por tanto, se prestaba a engaño. Este tránsito es de particular importancia, dado que configura el concepto de memoria que poseemos en la actualidad. Es con Agustín, cuando el concepto de memoria toma la forma que conocemos, una facultad en relación directa con el tiempo y claro, con el olvido. Pensadores posteriores tomaron como base estas propuestas, reelaborando por momentos, pero dejando lo esencial de la concepción. La memoria es una facultad, el recuerdo es producto de esa facultad del hombre por relacionarse con el pasado, el presente y proyectarse al futuro. La representación que implica la memoria en Occidente, tomó forma. Hoy, como hemos visto, las neurociencias toman como base esta premisa.

Busco trazar las líneas generales que dieron pie a la configuración de este concepto. A manera de una genealogía, mostraré las coyunturas, las relaciones que se dan entre las

diversas concepciones de memoria. Pero, también, las fracturas y los usos que se le han dado. En este sentido, cuáles son las condiciones que me permiten aplicar el concepto de memoria a la particular problemática de un grupo humano, los Tohono O’otham de Sonora. Considero, que el concepto de memoria-representación que a continuación esbozo, me permite un acercamiento directo a la realidad que intento comprender. Iniciemos entonces, con este recorrido.

## **LA MEMORIA DENTRO DE LA HISTORIA**

“En un banquete que daba un noble de Tesalia llamado Scopas, el poeta Simónides de Ceos cantó un poema lírico en honor de su huésped, en el que incluía un pasaje en elogio de Cástor y Pólux. Scopas dijo mezquinamente al poeta que él sólo le pagaría la mitad de la cantidad acordada y que debería obtener el resto de los dioses gemelos a quienes había dedicado la mitad del poema. Poco después se le entregó a Simónides el mensaje de que dos jóvenes le estaban esperando a fuera y que querían verle. Se levantó del banquete y salió al exterior, pero no logró hallar a nadie. Durante su ausencia se desplomó el tejado de la sala de banquetes aplastando y dejando, bajo las ruinas, muertos a Scopas y a todos sus invitados; tan destrozados quedaron los cadáveres que los parientes que llegaron a recogerlos para su enterramiento fueron incapaces de identificarlos. Pero Simónides recordaba los lugares en los que habían estado sentados en la mesa y fue, por ello, capaz de indicar a los parientes cuáles eran sus muertos. Los invisibles visitantes, Cástor y Pólux, le habían pagado hermosamente su parte en el panegírico sacando a Simónides fuera del banquete momentos antes del derrumbamiento. Y esta experiencia sugirió al poeta los principios del arte de la memoria del que se le consideró inventor. Reparando que fue mediante su recuerdo que los lugares en los que habían estado sentados los invitados como fue capaz de identificar los cuerpos, cayó en la cuenta de que una disposición ordenada es esencial para una buena memoria”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> YATES, Frances. *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España. 2005, p. 17

Que el hombre viva no sólo en medio de objetos estimulantes, sino también significantes, y, por tanto, plenamente reales, aunque su realidad sea el derivado de una creencia ficticia o de un mito fantástico, eso se lo debe a su facultad de recordar. A una capacidad, que le es propia, de conservar en una forma extraña, comparable a la huella o a la sombra, las experiencias de la vida pasada. Revivir en la memoria es así mismo, conferir un sentido nuevo a lo que fue un flujo confuso e inaprehensible de momentos inmediatos; es conferirle un sentido distinto del que posee en su realidad primaria y, al mismo tiempo, es transportar a una nueva dimensión lo que ha quedado inexorablemente a nuestras espaldas. Lo que origina este plano de representación es la humana capacidad de recordar, la memoria. Mientras tiene lugar la experiencia real, actual o inmediata, el hombre, al igual que el animal, se encuentra en un estado de continua alteración. Pero cuando evoque esos momentos, irán insinuándose las líneas del cuadro, las claves, sus contornos, composición e historia. Tanto si la memoria trae al presente una pura fantasía, como si lo que aporta es una máxima utilitaria o una enseñanza intelectual. Cuando el pasado alcanza al presente, es porque el presente se encuentra abierto al futuro. Para que la memoria impregne y cubra con sus contenidos la realidad actual del hombre, es necesario que en esa realidad haya un momento de vacío. La memoria no pertenece al mundo de los hechos, sino también al de las invenciones humanas<sup>12</sup>.

Para el griego del periodo arcaico, la memoria, es decir, Mnemosine, era una divinidad en torno a la cual giraba una vasta y elaborada mitología referente a la reminiscencia. Para el griego antiguo, la memoria no era la mera función intelectual que ve en ella el hombre moderno, sino una divinidad de la misma familia que otras divinidades relacionadas con otras tantas funciones psicológicas. Lo que hace particularmente interesante el caso de Mnemosine es la complejidad de sus funciones y su relación con categorías psicológicas y culturales tan importantes como el tiempo. Si se piensa, además, que en la civilización de la Grecia arcaica fue puramente oral, entre los siglos XII y VIII a. C., se comprende más fácilmente el particular relieve que tuvo Mnemosine dentro de la familia de los dioses. La institución, por ejemplo, del mnemon, personaje que guarda el recuerdo del pasado con vistas a una decisión de justicia, descansa, en una civilización de tipo oral, en el valor de la

---

<sup>12</sup> Op. Cit.

memoria en cuanto registro viviente. Es de notar que, en la leyenda, el mnemon figura como sirviente y auxiliar del héroe, el cual debe recordarle en todo momento determinadas consignas divinas cuyo olvido entraña la muerte.

Mnemosine, también llamada simplemente Musa, tiene encomendada la función poética. Creía el griego que esta actividad requiere de una intervención sobrenatural: la poesía constituye una de las formas típicas de la posesión y el delirio divinos. De la misma manera que la función adivinatoria procede de la inspiración que viene de Apolo, la poética sólo es posible si el poeta o aedo es poseído por Mnemosine, por la Musa. Su canto no es más que la expresión o interpretación del mandato divino, del dictado de la memoria. En este mismo diálogo, se compara y asimila la posesión de los profetas y adivinos con la de los poetas, y se afirma que no son ellos quienes dicen cosas maravillosas, sino la divinidad misma a través de ellos, ministros suyos. Mientras que la visión del profeta se proyecta a lo que será, los ojos del poeta están vueltos a lo que ha sido. Esas dos miradas son sólo diferentes desde una perspectiva humana, dado que esas dos miradas se confunden, son intercambiables. La razón de ello reside en que el modelo griego arcaico del tiempo no tiene la figura de línea recta, en la que lo pasado está irremisiblemente separado del segmento del futuro, sino que es círculo, ciclo. Mnemosine, cuya función primordial es precisamente el conocimiento de esa estructura cósmica del tiempo, otorga a aquellos que poseen un saber del tiempo que es sabiduría, y también una omnisciencia del tipo adivinatorio. Recordar es saber<sup>13</sup>.

La función del poeta, la función de la Musa no es la reconstrucción del tiempo original, pues este subsiste en el presente, ni tampoco la supresión del tiempo presente, sino que es la de tender un puente entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos.

La memoria arcaica adquiere con el tiempo otra dimensión, otro atributo. Este nuevo oficio de la memoria lo vemos actuante en el ritual que se seguía para consultar el oráculo de Trofonio en su antro de Lebadia. Se trataba de un descenso ritual al Hades, en el que Lethé, el Olvido y Mnemosine, la memoria, se presentan como una pareja de divinidades

---

<sup>13</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Taurus, España. 1982



complementarias. Una vez cumplidos ciertos ritos purificatorios, dos muchachos llamados *hermai* conducen al consultante a las inmediaciones de las dos fuentes, llamadas Lethé y Mnemosine. El agua del olvido, expresión ritual de la muerte, preludio al ingreso en el reino de la noche, hace que se olvide de todo lo que se refiere a la vida humana. Más tarde cuando el consultante salga del antro a la cara de la luz del día, el agua de la memoria expresará su renacimiento. No un renacimiento cualquiera, sino un renacer perfecto, ya que la estancia en el más allá le ha aportado la revelación de lo pasado y lo venidero que el agua de Mnemosine le ayudará a conservar firmemente grabado en la memoria. Para que la memoria surja con toda su fuerza salvadora, el individuo tiene que haber olvidado los incidentes de su vida. La memoria, instaura una dimensión vertical de la vida: la renueva en profundidad y elevación<sup>14</sup>.

Entre los griegos, Lete (Lethé), es una deidad femenina que forma pareja con Mnemosine, como se dijo, la diosa de la memoria y madre de las musas. Según la genealogía y la teogonía, Lete procede de la estirpe de la Noche, su madre es Éride, la discordia, la oveja negra de esa familia. Sin embargo, la genealogía representa un escaso papel en la recepción de este mito, porque Leteo es ante todo el nombre de un río del infierno que otorga el olvido a las almas de los muertos. En esa imagen y en ese mundo de imágenes, el olvido se sumerge por completo en el elemento líquido del agua. Hay un sentido profundo en el simbolismo de esas aguas mágicas. En su suave fluir, se disuelven los duros contornos del recuerdo de la realidad, y son de esa manera liquidados. En concreto, entre los autores de la Antigüedad se discutía por qué campos beatíficos o funestos fluían las aguas del Leteo, y cómo se podía localizar exactamente el curso del río en relación con las otras corrientes del infierno. El que pretende saberlo con más exactitud es el geógrafo Pausanias, que identifica en Beocia una de las fuentes del Leteo, junto a la que, a la vez brota un manantial de Mnemosine. Sin embargo, los autores de la Antigüedad coinciden en que las almas beben las aguas del Leteo para, mediante el olvido de su existencia anterior, hacerse libres para renacer en un nuevo cuerpo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Op. Cit.

<sup>15</sup> WEINRICH, Harald. *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Siruela, España. 1999

Se describe en Virgilio de la siguiente forma:

Dice el padre Anquises: las almas a las que el hado  
ha destinado otros cuerpos, beben junto a las ondas  
del Leteo tranquilas aguas y un largo olvido<sup>16</sup>.

La relación entre memoria y olvido queda establecida de esta manera desde los mitos presentes en la Grecia antigua. Se trata de una relación que se plantea como complementaria. Mnemosine y Lethé establecen una relación en torno a una facultad humana, la memoria y su contraparte el olvido. Lo que quiero rescatar de esta relación, es el hecho de que el olvido desde esta perspectiva, implica un renacer, se trata de una disolución de los recuerdos, más no así de una eliminación total de los mismos. Esto, me lleva a considerar el olvido desde esta perspectiva, necesariamente como una resignificación de lo rememorado, es decir, cada acto de rememoración lleva implícito al olvido, como la posibilidad de resignificar lo recordado. Lo recordado, es así mismo, memoria y olvido.

En este sentido, dentro la escuela fundada por Pitágoras, la regla prescribía ejercicios de la memoria. Los miembros de la cofradía pitagórica estaban obligados a rememorar cada tarde los eventos ocurridos durante el día. Con los ejercicios de rememoración, el pitagorismo pretendía suministrar un medio de autoconocimiento, un modo de saber qué es nuestra alma, de reconocer a través de la multiplicidad de sus encarnaciones sucesivas la unidad y continuidad de su historia. Entre los pitagóricos, la *psyché* es considerada un daimón, un ser sobrenatural, que lleva, dentro de cada cual, una existencia independiente. La identidad individual depende, pues, de autoconocimiento, el cual es imposible sin el ejercicio de rememoración. En consecuencia, la identidad individual no es un don, ni un dato, sino una invención y conquista. El ejercicio de la rememoración pitagórica no desciende todavía a lo particular y personal. No se trata de aprenderse así mismo en el pasado personal e intransferible, de reencontrarse en la continuidad de una vida interior de la diferencia. La

---

<sup>16</sup> Op. Cit. p. 25

inteligibilidad a la que apunta la concepción pitagórica no tiene una base humana, sino sobrehumana, divina.

Como puede verse, los grupos de hombres de la Grecia arcaica divinizaron la memoria y la estructura cíclica del tiempo. Exaltaron los fundamentos y orígenes de las cosas, la sacralización de la función política y el orden social. Así como el canto épico, no era una respuesta inmediata al deseo individual de expresión, sino al afán colectivo de orden y armonía sociales, así mismo, la memoria era ante todo fundamento y ordenación de la facultad de recordar y de las cosas recordables o memorables. Incluso, en sus versiones más arcaicas, la memoria aparece ante todo como disciplina y orden, como sistema, si bien mítico. Los pitagóricos, lo expresaron en su idioma de cifras cuando creían que la Memoria era la síntesis, integración y reunificación en un plano superior de orden y armonía de los elementos iniciales. Los antiguos, no creían que la Memoria fuera la mera actualización en la mente de eventos irrecuperablemente pasados. Si las cosas hubieran sido así, no habrían tenido necesidad de ritualizar su función ni de divinizar su figura. Tampoco habrían desarrollado todo un sistema de relaciones entre esa facultad y otros muchos aspectos de la vida social e individual. Más aún que actualización de lo pasado, era un sistema ordenador de hechos que, por otro lado, conecta al individuo y a la sociedad con lo que los funda. Se consideró que la Memoria era capaz de cumplir una doble función: garantizar la permanencia del grupo y proporcionar seguridad o salvación al individuo. Fundamento y sistema, principio y armonía, son conceptos que han de entenderse conjuntamente y que tienen su refrendo mitológico en las nociones relacionadas de Tiempo y Memoria. La divinización de la memoria responde a un deseo, inicialmente colectivo, de seguridad social, que expresa en la forma de un sistema bien definido de relaciones entre las cosas, y en la exaltación de lo que funda<sup>17</sup>.

Con el modelo cíclico del tiempo, como parte del pensamiento arcaico griego se hacía difícil cuando no imposible todo esfuerzo tendiente a la exploración del pasado en cuanto tal. Es decir, como distinto al presente e irrecuperable en el futuro. En la diosa Mnemosine

---

<sup>17</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Taurus, España. 1982

lo que se exalta no es el pasado, sino el ser fuente de saber, su capacidad de hacer presente lo ausente, de devolver a la vida lo fenecido. Se veneró en ella la omnisciencia que otorga y su poder de liberar al individuo del flujo temporal. En ninguna parte su culto va unido a la elaboración de una perspectiva temporal o histórica de lo humano propiamente dicha.

La anamnesis platónica, que despierta al hombre a la verdadera realidad de las ideas, implica la salida del tiempo sensible como la reunificación con la divinidad. Con la anamnesis, Platón no se propone rendir culto al pasado primordial, o como el pitagórico, a la rememoración de las vidas anteriores del alma, sino a las verdades ideales cuyo conjunto, dialécticamente definido y especificado, constituye verdadera realidad. Lo que efectúa filosóficamente Platón es interiorizar esa potencia sobre natural que es la Memoria. Una vez en el interior del hombre, la memoria cumple la función de hacer posible el conocimiento, un conocimiento eidético y, por tanto, verdadero. La anamnesis o memoria platónica, sólo revela al hombre así mismo en la medida que le descubre ante los ojos del espíritu su ser inmutable y eterno. La función de la memoria, como dispensadora de conocimiento verdadero, confiere a la teoría del conocimiento de Platón un carácter mítico. Este contrasta, sin embargo, con la concepción platónica de la *psyché* o alma humana, pues en su filosofía, el alma no es un ser espiritual extraño al individuo, sino que es el ser espiritual propio. La concepción platónica de la memoria pone en evidencia mecanismos de integración capaces de dar seguridad y confianza. Esos principios, que inicialmente se le atribuyeron a la Memoria, ulteriormente constituirán a la ciencia. En la filosofía de Platón, la memoria (*mneme*) y la reminiscencia (*anamnesis*) se diferencian tan sólo porque la primera representa el poder de conservar el pasado y la segunda, su evocación voluntaria y efectiva. Ambos conceptos implican una distancia temporal, están condicionados por la distinción entre lo anterior y lo posterior. En consecuencia, es un mismo órgano el que nos permite acordarnos del pasado y percibir el tiempo. La memoria no pertenece a la facultad de pensar propiamente dicha, sino a la de sentir, y por ello la memoria no hace al hombre coincidir con los dioses<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Op. Cit.

Fue Platón el primer pensador griego que expuso una teoría unificada de la imaginación, dentro de las diversas operaciones de la psique, y de las imágenes, en cuanto que estas sirven de designación común a diversas realidades que coinciden en determinados aspectos. Platón, encuadra todas las formas de la imaginación y la imagen dentro de la categoría de la imitación. Todo lo que efectúa el hombre en el orden de la actividad de las imágenes, de la actividad hacedora de imágenes, trátase de las artes plásticas o de la poesía, de la tragedia, la música o la danza, se integra al campo de la actividad imitadora. En la República, aparece la mimesis como una demiurgia de imágenes. Los poetas al igual que los pintores, sólo componen apariencias no realidades. Lo que preocupa al filósofo ateniense es que la imitación del poeta contribuye al engaño del espectador y, como ocurre con el mimo, quien simula diferentes personajes, propicia la identificación del espectador con el engaño. Es, como ocurre con la memoria, una presencia real que, al mismo tiempo, se manifiesta como ausencia y lejanía irremediables. El juego de la presencia-ausencia del ser real se convierte en la filosofía platónica, en el juego de lo mismo y lo otro, del Ser y el No-Ser, de lo verdadero y lo falso que se dan simultáneamente en la imagen ilusoria. La cosa artificial realizada por el hombre es universal, exacta y clara sólo en cuanto participa de la idea de que es copia. Se trata del primer filósofo que introdujo la imaginación como una función específica del alma, y la imagen como un tipo definido de realidad. Como saber es recordar, la vieja Mnemosine acaba convirtiéndose, a través del logos platónico, en vanguardia de la ciencia más exacta y de la técnica más funcional<sup>19</sup>.

A partir de lo dicho hasta aquí, y en una concepción un tanto diferente de la memoria, Aristóteles postulaba que es imposible recordar el futuro, dado que es objeto de la conjetura o de la espera. Tampoco hay memoria del presente, sino tan sólo percepción de él. Por la percepción, no conocemos ni lo que es futuro ni lo que es pasado, sino solamente lo que es presente. Ahora bien, la memoria tiene por objeto el pasado, nadie pretendería recordar el presente en tanto que es presente. Por ejemplo, no se puede recordar un objeto blanco particular mientras uno lo está mirando, como tampoco se puede recordar el tema de una especulación teórica, mientras actualmente se está especulando acerca de ella y se está pensando en ello. Solamente se dice que se percibe lo primero, y que se conoce lo último.

---

<sup>19</sup> Op. Cit.

Pero, cuando uno tiene conocimiento o sensación del algo sin la actualización de estas facultades, entonces se dice que se recuerda: en el primer caso, se recuerda lo que él aprendió o pensó, y en el otro caso, lo que se oyó, se vio o se percibió de cualquier otra manera. La memoria, no es ni sensación ni juicio, sino un estado o afección de una de estas cosas, una vez que ha transcurrido un tiempo. No puede haber memoria de algo presente ahora y en el tiempo presente, según se ha dicho, sino que la sensación se refiere al tiempo presente, la espera o la expectación a lo que es futuro y la memoria a lo que es pretérito. Toda memoria o recuerdo implica, un intervalo de tiempo. Por esto, sólo aquellos seres vivos que son conscientes del tiempo puede decirse que recuerdan y hacen esto con aquella parte del alma que es consciente del tiempo.

Aristóteles postula que necesariamente se conoce la magnitud y el movimiento con la facultad con que se conoce el tiempo, siendo la imagen una afección de la facultad sensitiva común. Así pues, es evidente que el conocimiento de estas cosas pertenece a la facultad sensitiva primaria. Pero la memoria, aún la de los objetos del pensamiento, implica una pintura mental. Por eso parecerá pertenecer accidentalmente a la facultad pensante, pero esencialmente pertenece a la facultad sensitiva primaria. De aquí que la memoria se halle no solamente en el hombre y en los seres que son capaces de opinión y pensamiento, sino también en algunos otros animales<sup>20</sup>. Si ella formara parte de la facultad intelectual, no pertenecería, como pertenece, a muchos otros animales. Probablemente, no corresponde a todo ser mortal, porque tal como vemos las cosas actualmente no pertenece a todos, puesto que no todos tienen consciencia del tiempo. Como se ha dicho, siempre que un hombre recuerda actualmente lo que ha visto, oído o aprendido, tiene la conciencia simultánea de

---

<sup>20</sup> Aristóteles nos comenta que “las características más importantes de los animales, sean comunes o peculiares, son evidentemente las que pertenecen al alma y al cuerpo, tales como la sensación, la memoria, la pasión, el deseo y el apetito en general, y junto a ellas, el placer y la pena; estas cosas, en efecto, pertenecen a la gran mayoría de los seres vivos. Además de estas, hay algunas que son comunes a todos los seres que participan de la vida, y otras que son particulares a ciertos animales. Las más importantes de estas son las que constituyen los cuatro pares siguientes: el velar y el dormir, la juventud y la vejez, la inspiración y la espiración, la vida y la muerte. Ahora bien, ya hemos explicado en nuestra obra *Del Alma* qué son la sensación y el sentir y por qué se da esta afección entre los animales. Todo animal, en cuanto animal, debe tener sensación. Es, en efecto, por medio de ella como diferenciamos entre lo que es y lo que no es un animal”. Sin embargo, lo que hace una clara diferencia entre el hombre y los animales, es la percepción y el sentido del tiempo. En: ARISTÓTELES. *Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo*. M. Aguilar, Editor, Buenos Aires. 1962, p. 33-35

que ha hecho aquello antes. Desde esta perspectiva, expresiones como antes y después tienen relación con el tiempo.

Es evidente que la memoria corresponde a aquella parte del alma a la que también pertenece la imaginación. Todas las cosas que son imaginables, son esencialmente objetos de la memoria y aquellas cosas que implican necesariamente la imaginación son objetos de la memoria tan sólo de una manera accidental. Puede plantearse la cuestión de cómo es posible recordar algo que no está presente, puesto que solamente está presente la impresión, pero no el hecho. Se ha de considerar la afección causada en el alma por la sensación, igual que la causada en la parte del cuerpo que contiene el alma, a manera de una especie de grabado o pintura (la afección cuyo último estadio llamamos memoria). El estímulo, en efecto, produce una especie de semejanza de lo percibido. De manera que, cuando un estímulo es actual, si el alma percibe la impresión en sí misma, parece tener efecto a manera de un pensamiento o una pintura mental, es como si se contemplara un retrato. El ejercicio guarda el recuerdo y conserva la memoria por medio de una constante repetición mental. Esto no es más que contemplar muchas veces un objeto como una semejanza y no como un algo en sí mismo o un algo independiente. De este modo, se ha explicado lo que es la memoria o el recordar, se ha dicho que es un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen. Y se ha explicado también, a que parte pertenece, a saber, pertenece a la facultad sensitiva primaria, es decir, a aquella con que se percibe el tiempo<sup>21</sup>.

Para Aristóteles el recuerdo no es ni la recuperación ni la adquisición de la memoria. Pues, cuando por vez primera se aprende o se recibe una impresión sensible, no se recupera ninguna memoria, ni se adquiere por primera vez. Solamente en el momento en que el estado o la afección se producen en el interior hay memoria, de manera que la memoria no se produce al mismo tiempo que la afección originaria. Además, tan pronto como la afección ha entrado completamente en el órgano sensitivo individual y último, la afección está ya presente en el sujeto afectado. Pero, la memoria propiamente no se ha fijado hasta que ha transcurrido un tiempo. Se recuerda en el presente lo que se ha visto o se ha

---

<sup>21</sup> Op. Cit.

padecido en el pretérito, no se puede recordar en el presente lo que se experimenta en el presente. Además, es evidente que es posible recordar cosas que uno no tiene presente en el momento, pero que uno ha percibido o padecido hace mucho. Cuando se recupera algún conocimiento anterior, alguna sensación o experiencia, el estado continuado de lo que antes se ha descrito como memoria, este proceso, por tanto, es el recuerdo de uno de los objetos antedichos. No obstante, el proceso de recuerdo implica la memoria y va acompañado de memoria. Tampoco es verdadero decir, sin ninguna clasificación o determinación ulterior, que el recuerdo es introducir de nuevo algo que ya antes existía en nosotros. Así pues, el recuerdo debe diferir de estos actos; debe implicar algún principio originario fuera de aquel a partir del cual aprendemos algo por vez primera. Cuando recordamos, reexperimentamos uno de nuestros primeros movimientos o impulsos, hasta que al fin experimentamos también lo que habitualmente les precede. Por esta razón, seguimos ordenada y continuamente el rastro cuando pensamos, partiendo del presente o de alguna otra cosa, o bien, de algo semejante o contrario a lo que buscamos, o bien de algo íntimamente relacionado con ello. Esta es la manera en la que los hombres intentan recordar, como también la manera en la que recuerdan<sup>22</sup>.

En la filosofía de Aristóteles, el pensamiento intelectual no puede producirse sino en íntima conexión con lo corpóreo. Por más intelectual que se quiera, el pensamiento es una especie de imaginación. La imaginación con todo, es una cuestión oscura, pero esto, no le impide afirmar que el pensamiento es una especie de percepción. Define la imagen como una modalidad del pensamiento y como una afección que está siempre al alcance del individuo, ya que es posible producir figuras mentales como hacen los que utilizan imágenes al ordenar sus ideas en un sistema mnemónico. En toda imagen producida por la imaginación, hay un momento de ausencia, frente a la sensación que en cuanto tal, implica la irrecusable presencia del objeto. Afirma que la sensación es verdadera, en tanto que las imágenes pueden ser falsas. Sólo son falsas cuando traicionan no la forma intelectual, sino la impresión sensorial que evocan. La verdad se produce en la fusión de dos momentos: el de la sensación, en cuanto que esta delata una realidad indudable e inmediata, y el de la intuición intelectual, en cuanto que esta pone de manifiesto una realidad racional. Todo

---

<sup>22</sup> Op. Cit.



pensamiento ha de basarse en una imagen mental en la que pensar, pues las imágenes mentales son semejantes a los objetos percibidos, excepto en que estos carecen de materia en la imagen mental. La memoria queda absorbida por la imaginación, con la única particularidad de que hace referencia al tiempo pasado. Así como la imaginación por su posición intermedia en la estructura propuesta, es una especie de pensamiento o bien una sensación que se despierta a la intelectualidad, al recuerdo, en cuanto que sobre la base de la imaginación se realiza una suerte de inferencia con respecto al tiempo pasado<sup>23</sup>.

La teoría aristotélica de la memoria y la reminiscencia está basada en la teoría del conocimiento que expone en *De anima*. Las percepciones que aportan los cinco sentidos son, en primer lugar, tratadas y elaboradas por la facultad de la imaginación, y son las imágenes así formadas las que constituyen el material de la facultad intelectual. La imaginación es la intermediaria entre la percepción y el pensamiento. Así, en tanto que todo conocimiento deriva de las impresiones sensoriales, el pensamiento actúa sobre ellas, tras haber sido tratadas y absorbidas por la facultad imaginativa. Es la parte que genera las imágenes del alma la que realiza el trabajo de los procesos más elevados del pensamiento. De ahí que alma nunca piensa sin un diseño mental, no se puede aprender o entender nada, si no se tiene la facultad de la percepción. Incluso, cuando se piensa especulativamente, se ha de tener algún diseño mental con el que pensar. Las afirmaciones de Aristóteles acerca de la imposibilidad de pensar sin un diseño mental son continuamente discutidas para sostener el empleo de las imágenes de la mnemónica. El propio Aristóteles se vale de las imágenes de la mnemónica para ilustrar lo que dice a propósito de la imaginación y del pensamiento. La memoria, pertenece a la misma parte del alma que la imaginación, es un archivo de diseños mentales, procedentes de las impresiones sensoriales con la añadidura del elemento temporal. Las imágenes mentales de la memoria no arrancan de la percepción de las cosas presentes sino de las pasadas. Por su lado, la facultad intelectual entra en acción con la memoria, pues es en ella donde el pensamiento opera sobre las imágenes almacenadas procedentes de la percepción sensorial. Distingue claramente la memoria de la reminiscencia o recordación. Recordación es la recuperación de un conocimiento o

---

<sup>23</sup> YATES, Frances. *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España. 2005.

sensación habidos anteriormente. Es el esfuerzo deliberado por hacerse camino entre los contenidos de la memoria, a la caza del contenido que se intenta recordar<sup>24</sup>.

Por otro lado, partiendo de estas concepciones de memoria y, de la fábula sobre el nacimiento de la memoria, Cicerón en su *De oratore* trata a la memoria como una de las cinco partes en la que los retóricos dividían su disciplina. Esta fábula, muchas veces repetida era el preámbulo obligado a una exposición más detallada del arte de la mnemónica basado en lugares e imágenes. Además de la dada por Cicerón, han llegado hasta nosotros dos exposiciones antiguas de este arte. Ambas se encuentran en tratados de retórica, en el capítulo correspondiente a la memoria: la primera y más completa, en el anónimo *Ad Herenniun libri IV* (obra atribuida a Cicerón durante la Edad Media en el siglo XVI). La segunda, más concisa y clara, en la *Institutio oratoria* de Quintiliano. A través de estos textos se puede reconstruir lo que era la mnemónica entre los romanos, que la heredaron de los griegos. Según Quintiliano, la memoria es un don de la naturaleza, pero en ella como en todo, el ejercicio tiene gran importancia. Admite, que toda ciencia o saber tiene su fundamento en la memoria, pues en vano aprenderíamos si se nos olvidase lo que oímos. Como su importancia para el orador es grande, no duda en llamarla tesoro de la elocuencia. Al retórico hispano-romano le parecen dignos de admiración hechos tales como que de repente se nos ofrezcan y vuelvan a ocurrir viejas ideas después de haber ocurrido cierto tiempo. Junto a la memoria consciente o voluntaria, Quintiliano advierte que hay otra, imprevisible, de tipo inconsciente e involuntario que se manifiesta de una manera peculiar mientras dormimos, en los sueños<sup>25</sup>.

La memoria vista en este sentido, a partir de la transición, del paso de Grecia a Roma, nos lleva a nuevas consideraciones, a tomar en cuenta elementos que no se habían considerado del todo, pero que forman parte de su trayecto constitutivo. Ciertamente, la Grecia arcaica nos hereda una dualidad Mnemosine-Lethé, a partir de la cual se va haciendo una reflexión de lo que la memoria significa para cada uno de los autores que hemos analizado. Sin embargo, hay un punto en común, la memoria hace referencia al pasado, y por tanto, desde

---

<sup>24</sup> Op. Cit.

<sup>25</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Taurus, España. 1982

esta postura se enuncia la relación que la memoria tiene con el tiempo. La memoria es fundamento de lo que el hombre es y puede llegar a ser. La memoria será el elemento a partir del cual el hombre expresa lo que es. La memoria es sensación, percepción, pero, principalmente significación. La memoria, no es presente, sino que es un pasado que ve al futuro. Se construye a partir de esto una distinción entre memoria artificial y memoria natural. La primera, hará referencia al ejercicio que se ha de hacer para alcanzar una memoria educada, una memoria que es capaz de referir a voluntad de quien la evoca, se desarrolla todo un arte alrededor de esta concepción. Un arte que algunos ven con desagrado, dado que prefieren la memoria natural, esa que está dada por los sentidos y a los sentidos. Esa memoria que es parte del ser humano y, a través de la cual es posible alcanzar el conocimiento verdadero. Las verdades que no están negadas a los hombres. La memoria artificial será la base y el fundamento de la retórica. El mundo romano hereda el arte de la memoria a partir y en función de la retórica.

Como parte de la retórica, la memoria es una lucha constante contra Lethé, contra el olvido, cierto, no se refiere de esta manera. Sin embargo, una memoria artificial, una memoria educada, buscará almacenar, retener, a partir de diferentes métodos y estrategias. Será el olvido la condición a vencer. La imagen que puede ser almacenada, guardada, será recuperada y por tanto enunciada por quien la pueda evocar, el retórico. ¿Qué nos dice esta estructura que se construye en torno a la memoria?, ¿Qué nos están diciendo todo el conjunto de prácticas que Cicerón y Quintiliano sugieren para educar la memoria?, ¿Por qué la memoria ha de ser educada? Grecia hereda a otras civilizaciones todo un conjunto de prácticas y consideraciones al respecto, las cuales, nos llevan a considerar la relación estrecha entre memoria y olvido, ahora con nuevos matices. Ya no como parte del culto a Mnemosine, sino como una estrategia que se encuentra enmarcada dentro de las posibilidades que la ética ofrece a la retórica. El olvido, sigue siendo la condición a superar. El retórico, no se plantea como condición de posibilidad sumergirse en las mansas aguas del Leteo. Todo lo contrario, permanecerá atento al dictado de la memoria fiel.

A partir de estas distinciones, la relación memoria-olvido, entra en un nuevo contexto. Ahora, es Agustín quien nos ilustra las concepciones entorno a esta dupla. A partir de sus

Confesiones, nos muestra lo que la memoria significa para el creyente y, evidentemente para quien no lo es. Se trata de un retórico. A través de la retórica enuncia su conversión, y a desde aquí, marca e identifica toda una serie de elementos presentes en los hombres, entre ellos la memoria, como una de las facultades que hace la diferencia entre el hombre y los animales. Pero, a través de esta, se llega al contacto y al conocimiento de Dios. Esta inflexión es interesante para mi objetivo, ¿En qué medida la memoria está operando dentro de un nuevo contexto? ¿Qué transformación se está operando en la memoria a partir de la concepción agustiniana? ¿Cuáles son las posibilidades de la memoria a partir de la concepción de Agustín? Considero, que esta concepción es la base a partir de la cual se estructura buena parte de las consideraciones actuales sobre la memoria. Parto de la idea, de que la concepción agustiniana sobre la memoria estructuró en buena medida la concepción de la memoria que se encuentra en ciencias como la psicología. Es interesante, darnos cuenta el cómo Agustín consolida la concepción individual de la memoria. Es decir, a partir de la relación que hace entre el alma (un alma individual) y la búsqueda de lo divino, una búsqueda a partir de un esfuerzo individual e individualizante, logra consolidar el nacimiento del individuo. Ese ser capaz por sí mismo, a través de sus recursos (en este caso la memoria) de relacionarse con lo divino. Se trata de un acto del individuo, apoyado en su memoria, en sus sentidos, en sus necesidades.

En tanto retórico, Agustín nos narra su proceso de conversión. Sus Confesiones, forman parte de ese trayecto que, a partir de su memoria configuran su fe cristiana. La memoria, será el eje a partir del cual, busca y encuentra significado al proceso interior que vivió a partir del cristianismo. En este sentido, la memoria le permite articular una narrativa. Pero, por otro lado, se trata de una propuesta para dar sentido al resultado de lo vivido.

“He de trascender, pues, esta mi naturaleza, para ascender por escalones hacia aquel que me hizo. El primer paso es el de la memoria, campo grande y palacio maravilloso, donde se almacenan los tesoros de innumerables y variadísimas imágenes acarreadas por los sentidos. En ella se almacena cuanto pensamos – acrecentando, disminuyendo o variando de cualquier modo, lo adquirido por los sentidos- y cualquier otra cosa confiada a la memoria y que aún no ha sido

tragada o sepultada por el olvido...Una vez allí pido a la memoria que me traiga lo que quiero. Algunas cosas se presentan al momento, otras tengo que buscarlas por más tiempo y sacarlas como de unos escondrijos más secretos... Hay otras cosas que se presentan fácilmente y por orden riguroso de llamada. Dejan luego su lugar a las que les siguen y, al cederlo, son almacenadas para salir después cuando uno quiera...En la memoria, todo está almacenado de forma concreta y según su propia categoría. Todo tiene su propia puerta de entrada, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, que entran por la vista. Toda la gama de sonidos por el oído; todos los olores por la nariz y todos los sabores por la boca. Lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, sea interior sea exterior al cuerpo, por el sentido del tacto que cubre todo el organismo. Todas estas sensaciones son retenidas en el gran almacén de la memoria que las archiva de no sé qué innegables y secretos fondos suyos...No son las cosas que sentimos las que entran en la memoria, sino sus imágenes, siempre dispuestas a presentarse a llamada del pensamiento que las recuerda”<sup>26</sup>.

Nos plantea Agustín una concepción de la memoria que cruza los sentidos, al parecer una herencia aristotélica, pero, más adelante hará algunos matices en este sentido. No niega la importancia que para la configuración de la memoria poseen los sentidos, sin embargo, hará una clara referencia al platonismo, del cual se considera un heredero directo. La memoria es un almacén, un almacén de lo sensible, de toda una gama de estímulos externos que ahora se han agrupado entorno al sentido que de ellos pueda derivarse. Es decir, no se queda en un plano meramente físico, sensorial, sino que, es a través de este, como la memoria toma forma. Memoria constituida por “tesoros”, una memoria tesoro, que además se encuentra a plena voluntad y disposición del pensamiento. Es de esta facultad indisoluble a la memoria, a partir de la cual surge la evocación, el sentido que lo sensorial cobra para el alma.

“Del mismo modo puedo evocar a voluntad todas las demás cosas que mis sentidos trajeron a mi memoria y las depositaron en ella. Puedo distinguir el

---

<sup>26</sup> AGUSTÍN. *Confesiones*. Alianza Editorial, España. 2007 p. 248,249

perfume de los lirios del de las violetas sin que huelan nada en mi nariz. Y, con sólo acudir a la memoria, puedo reconocer que me gusta más la miel que el arroyo y lo dulce que lo áspero, aunque en este momento ni guste ni toque nada... Todo esto lo hago dentro de mí, en el ámbito intenso de mi memoria. En ella se me ofrecen el cielo, la tierra y el mar, junto con todas las cosas que he percibido en ellos por medio de mis sentidos, a excepción de las ya olvidadas. En la memoria me encuentro también conmigo mismo. Me acuerdo de mí y de lo que hice, cuándo y cómo lo hice y de los sentimientos que tenía entonces. En ella están también todos los sentimientos que recuerdo, ya se trate de cosas que me han sucedido a mí o que he oído a otros. De este mismo manantial procede igualmente la gama variadísima de imágenes surgidas bien de mi propia experiencia, o de la experiencia ajena contrastada con la mía. Al cotejarlas con las pasadas, deduzco de ellas un haz de hechos, acciones y esperanzas para el futuro. Y puedo contemplar todas esas cosas como si estuvieran presentes. Si las imágenes no estuvieran a punto, nada podría decir en absoluto de ellas. Grande es esa fuerza de memoria, verdaderamente prodigiosa, Dios mío. Un inmenso e infinito santuario”<sup>27</sup>.

¿Qué nos plantea Agustín? La relación estrecha e indisoluble entre la memoria y el futuro. Nos dice con claridad, la memoria, el hecho que forma parte de la memoria, no se encuentra en el presente, este, ha quedado en un tiempo que no corresponde al momento, ha quedado en el pasado. Pero, a través del movimiento hecho por la memoria, por una memoria individual, puede proyectarse hacia el futuro. Incluso, como esperanza. ¿Pensar como si algo estuviera presente? El como si, forma parte de esta narrativa, como si estuviera presente, pero no lo está, la ausencia, las ausencias, serán la estructura de la memoria. ¿Cómo hacer frente a estas ausencias? ¿Cómo proyectarlas al futuro? A través de la memoria, en tanto facultad individual, como posibilidad de organización, de negación y de resignificación de la realidad. No es el hecho en sí lo que mueve a Agustín. No se trata de la realidad sensorial a la cual se dirige la reflexión, sino de la posibilidad de enunciar dicha realidad. Por tanto, a partir de la narrativa que se surge de esta enunciación, se facilita

---

<sup>27</sup> Op. Cit. p. 250

la resignificación del hecho, de ese hecho ya conocido, pero que a través de la memoria toma un nuevo matiz, el de la posibilidad de transfigurarla en esperanza, en convicción suprema de individualidad. La individualidad agustiniana, tiene la facultad a partir de la retórica que la memoria favorece, de negar y de crear realidades, ya no del orden de lo sensorial, sino de la real posibilidad de configurar un mundo que se vive a partir del recuerdo individual, mediatizado por el recuerdo, influido por una búsqueda interior. En el contexto del palacio que ofrece la memoria al recién converso.

“Todo esto me llena de admiración y me abruma. Veo que los hombres viajan para contemplar, admirados, las cumbres de los montes, el oleaje embravecido del mar, la ancha corriente de los ríos, la inmensidad del océano y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos. Y con todo, no podría nombrar los montes y las olas y los ríos y los astros que percibo con los ojos, y el océano que creía que no existía, a menos que lo pudiera ver con mi memoria con los ojos del alma y con dimensiones tan grandes como si los viera fuera de mí. Y no es que haya absorbido tales cosas con mis ojos, ni que ellas estén dentro de mí. Sólo están dentro de mí sus imágenes. Sólo se lo que está en mí impreso y por qué sentido del cuerpo ha entrado cada imagen. En estos casos las cosas no penetran en la memoria. Simplemente son captadas sus imágenes con asombrosa rapidez, quedando almacenadas en un maravilloso sistema de compartimientos, de los cuales emergen en forma maravillosa cuando las recordamos. Pero cuando oigo que son tres las categorías de preguntas, si la cosa existe, qué es y cuál es, retengo las imágenes de los sonidos de que se componen estas palabras. Y se también que atravesaron el aire con estrépito y que ya no existen. Pero los hechos significados por estos sonidos no los he tocado nunca con ningún sentido del cuerpo. Tampoco los he podido ver fuera de mi alma, ni son sus imágenes las que almaceno en mi memoria sino los hechos mismos. Que me digan, pues, si pueden, por dónde entraron en mí. Recorro todas las puertas de mi cuerpo y no hallo por dónde han podido entrar esos hechos. ¿Cómo entonces, estos hechos entraron en mi memoria? ¿Por dónde entraron? No lo sé. Cuando los aprendí, no les di crédito por testimonio ajeno. Simplemente los reconocí en mi alma, como verdaderos y

los aprobé, para después encomendárselos como en depósito y poder sacarlos cuando quisiera. Por tanto, debían estar en mi alma incluso antes de que yo los aprendiese, aunque no estuviesen presentes en la memoria. ¿En dónde estaban? ¿Por qué los reconocí al ser nombrados y decir yo: “Así es, en verdad”. Sin duda porque ya estaban en mi memoria y tan retirados y escondidos como si estuvieran en cuevas profundísimas. Tanto que no habría podido pensar en ellos, si alguien no me hubiera advertido de ellos para sacarlos a relucir”<sup>28</sup>.

Agustín llama a la rememoración, a la búsqueda constante. La memoria, es entonces, un espacio para la búsqueda. El palacio, es un contexto para una búsqueda personal, con un fin específico, encontrarse, y ese encontrarse siempre individual, mediado por una búsqueda constante, encontrar a la divinidad. A la cual, no se conoce, cómo buscar algo que no se conoce, o como dice Agustín, conocido parcialmente. Eso que busca, y que se sabe ahí se encuentra presente. Esa ausencia que a través de la memoria es presencia constante. El símbolo hace su aparición.

La memoria agustiniana será un constante proceso de aprendizaje, de rememoración, de producción y búsqueda, de construcción de conciencia individual. Saber que se sabe, recordar que se recuerda, y saber que se olvida. El olvido, forma parte de la reflexión en torno a la memoria. Agustín lo enuncia de la siguiente manera:

“Puedo hablar del olvido y saber de lo que estoy hablando, pero ¿cómo podría saberlo si no lo recuerdo? No hablo del sonido de la palabra, sino de la cosa significada. De haberla olvidado, sería incapaz de reconocer el valor del sonido. Cuando recuerdo la memoria, es mi memoria la que se me hace presente por su propia fuerza. Pero cuando recuerdo el olvido, se me presentan los dos, memoria y olvido: la memoria por la que recuerdo y el olvido, que es lo que recuerdo. ¿Y qué es el olvido sino la privación de la memoria? Cuando está presente no puedo recordar. Pero, entonces, ¿cómo está presente para poderlo recordar? Si es cierto que recordamos lo que tenemos en la memoria, no es menos cierto que si no

---

<sup>28</sup> Op. Cit. p. 252



recordáramos el olvido, no podríamos reconocer el significado de la palabra cuando la oímos. Por consiguiente, es cierto que el olvido está retenido en la memoria. Luego está también presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta. ¿Debemos entender de lo dicho que cuando lo recordamos no está presente en la memoria por sí misma, sino a través de su imagen? Pues si el olvido estuviera presente ¿Su efecto no nos haría olvidar en vez de recordar? ¿Y quién puede llegar a averiguar esto? ¿Quién logrará comprender su naturaleza? Y ¿Qué decir cuando estoy completamente cierto de poder recordar el olvido? ¿Habré de decir que lo que recuerdo no está en mi memoria? ¿O diré que el olvido está en mi memoria para impedirme olvidar? Una y otra cosa es absurda. Hay una tercera: decir que, cuando recuerdo el olvido, es su imagen la que queda retenida en mi memoria, no la cosa en sí. Pero, ¿cómo podré decir esto, si, cuando la imagen de una cosa queda en mi memoria, la cosa misma ha de estar presente con antelación a fin de que la memoria pueda recibir la impresión de su imagen? En consecuencia si el olvido está retenido en la memoria no en sí mismo, sino a través de su imagen, es evidente que debió estar presente en ella para que su imagen pudiera ser captada. Y si estuvo presente ¿cómo fijaba su imagen en la memoria? Pues aun lo que está fijado lo borra el olvido con su presencia. Sea como fuere –y aunque el modo parezca incomprensible e inexplicable-, lo que yo se de cierto es que me acuerdo del olvido con que se sepulta lo que recordamos”<sup>29</sup>.

¿Qué es olvido para Agustín? En este caso, la relación entre memoria y olvido es estrecha, dado que es la memoria la que da cuenta del olvido. La memoria agustiniana aparece como radicalmente singular. En cuanto mía, la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada, para todas las vivencias del sujeto. En la memoria parece residir el vínculo original de la conciencia con el pasado. La memoria es del pasado, y ese pasado es el de mis impresiones. En ese sentido, ese pasado, es mi pasado. Por este rasgo, la memoria garantiza la continuidad de la persona, esta continuidad permite remontarme sin ruptura del presente vivido hasta los acontecimientos más lejanos de la infancia. La memoria es la capacidad de

---

<sup>29</sup> Op. Cit. p. 258

recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento. La tradición agustiniana de la mirada interior se construyó de acuerdo a rasgos recogidos de la experiencia común y el lenguaje ordinario, remontándose a la antigüedad tardía de ambiente cristiano. Agustín fue a la vez su expresión y su iniciador, él inventó la interioridad sobre el fondo de la experiencia cristiana de la conversión. La novedad de este descubrimiento-creación es realizada con la problemática griega, y latina después, del individuo y de la *polis*. Con Agustín nos enfrentamos al enaltecimiento del sujeto en tanto hombre interior que se acuerda de sí mismo<sup>30</sup>.

La era de la escolástica fue una época en la que se incrementaron los conocimientos. Fue así mismo, una era de la memoria, y en las eras de la memoria se ha de crear una nueva imaginaria para el recuerdo de los nuevos conocimientos. Aún cuando los grandes asuntos de la doctrina cristiana y de la enseñanza moral permanecían, por supuesto, básicamente inmutables, se fueron haciendo, no obstante, más complicados. Particularmente el esquema virtud vicio se desarrolló más ampliamente, y fue definido y organizado más estrictamente. El hombre moral que quería elegir el sendero de la virtud, al tiempo que recordar y evitar el vicio, tenía que imprimir en la memoria más cosas que en tiempos más antiguos y sencillos. Los frailes revivieron la oratoria en la forma de la predicación, y la predicación era en verdad el objeto principal para el que se fundó la orden Dominica, la orden de predicadores. Aunque sólo hubiera sido para recordar sermones, transformación medieval de la memoria artificial se habría seguramente empleado de modo preeminente. El esfuerzo principal de esta predicación iba dirigido a inculcar los artículos de la fe, junto con una severa ética en la que, polarizándola sobre ellos, el vicio y la virtud recibían perfiles agudos, y en las que se cuidaban de subrayar hasta la enormidad de los premios y castigos que aguardaban en la otra vida a la virtud y al vicio. Tal era la naturaleza de las cosas que el predicador-orador iba a necesitar memorizar<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, Argentina. 2000

<sup>31</sup> YATES, Frances. *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España. 2005

He elegido tres momentos históricos y sociales determinados. Desde mi punto de vista, considero que es a partir de estos momentos que se configura la concepción de sobre la memoria tenemos. Más que concepción, me refiero concretamente a las epístemes que han girado y giran en torno a la memoria, así como, a la heurística que ha permitido su estudio. Considero complejo este trayecto histórico por varios motivos. Lejos de mostrar continuidad, esta lleno de rupturas, de coyunturas estructurales que son las que le han dado sentido, y las que en todo caso, nos permiten hablar de una memoria en el sentido general del término. Pareciera, viendo a detalle, que se trata de memorias, más que de una en particular. Memorias que han confluído en concepciones concretas, y se han materializado en tratados específicos. La ruptura que me interesa resaltar, es el cambio que se opera entre la memoria arcaica griega, y la memoria en relación a la retórica. Se trata definitivamente, de las posibilidades que ofrecía la memoria en una y otra concepción, la cual se está configurando de diferentes maneras. La memoria arcaica pone de relieve la posibilidad de a través de esta, construir un mundo del que se forma parte, no se encuentra dissociada de la realidad a la que alude, no es la mediadora entre lo sensorial y el significado que eso tiene. Es decir, la memoria en sí misma ofrece la posibilidad de construir el mundo del cual se forma parte. Desde esta perspectiva, el mundo-hombre-memoria es uno solo, no opera un esquema dissociativo en esta relación. Antes bien, se alude a esta facultad como una facultad del alma, una facultad en íntima relación con la verdad y las implicaciones que esto tiene. Ciertamente, apunta al futuro como una posibilidad de demarcar el mundo de lo netamente humano. Mnemosine, es principalmente un espacio de lo sagrado en relación con el hombre mismo. Se trata de la posibilidad de entrar en contacto directo con eso que el hombre es y puede llegar a ser. En todo momento, a esta facultad se le reconocen las posibilidades de construcción que ofrece, no dentro del ámbito de lo simbólico, sino de lo real en un sentido directo sin la mediación de la imagen. La memoria desde esta perspectiva, no es imagen, es, en todo caso, lo real en potencia.

Platón, en sus concepciones sobre la memoria, lucha en contra del engaño que la mimesis es capaz de generar. La representación a la cual da lugar la mimesis es vista como algo a combatir antes de aceptarlo plenamente. No se trata de una realidad a la que hay que buscar, se trata de una serie de imágenes perniciosas, falsas, que invitan al engaño. La

memoria no alberga esta posibilidad de engaño. Mnemosine, antes bien, es la musa, de ella surgen las realidades a las cuales el hombre puede acceder y buscar. No es un invento, no es *tecné* en el sentido primordial del término. Es una facultad a la que el hombre aspira, y que lo hace precisamente hombre. Alberga, la memoria, conocimiento, un conocimiento que ciertamente no está mediado por el tiempo. No es un pasado absoluto al cual haya que volver una y otra vez. No se trata de un espacio perdido en un tiempo inmemorial, lejano, inalcanzable. Se alude al sentido del tiempo, sí, como una facultad humana, pero no en el sentido que posteriormente se le dará. No es un tiempo historia, sino, un espacio en el cual se recrean las posibilidades de acción de los hombres, y por tanto, le permiten acceder a una verdad que se alcanza de muchas maneras. Mnemosine, no está relacionada al tiempo, es una realidad concreta y accesible. Mnemosine no es historia, acompañó al hombre de la Grecia arcaica en sus acciones, en su vida cotidiana, en su hacer y sentir de cada momento. Este hacer dentro del tiempo que no es historia, tiene una particular implicación, se trata siempre de hechos verdaderos, que no se cuestionan. Son la base de todo un proceso civilizatorio complejo, un proceso que también fue acompañado por Lethé, el olvido.

Cuál es este operador, cómo se configura, qué elementos participaron de este cambio en la concepción que se dio de la memoria. En el Fedro, Sócrates lo enuncia de la siguiente manera:

“He oído contar que cerca de Naucratis, en Egipto, moraba uno de los antiguos dioses de ese país, al que los egipcios han consagrado el ave sagrada que llaman Ibis, y que el nombre de esa daimon era Theuth; el fue el primero que descubrió la numeración y el cálculo, la geometría la astronomía, el juego del chaquete y los dados y, finalmente las letras. Thamus reinaba entonces sobre todo el país, en la gran ciudad del alto Egipto que los griegos llaman Tebas la Agipcia, así como llaman Amón al rey-dis Thamus. Theuth fue al encuentro de este rey; le mostró las artes que había inventado y le dijo que era preciso difundirlas entre los egipcios. El rey le preguntó por la utilidad que cada una de las artes podía tener; Theuth se las explicó y según que le parecía que estaban bien o no, Thamus se las censuraba o se las elogiaba. Dícese que Thamus hizo a Theuth muchas

observaciones a favor o en contra de cada arte. Sería demasiado largo enumerarlas. Pro cuando se llegó a la escritura: “La enseñanza de las letras, oh rey –dijo Theuth-, hará a los egipcios más sabios y aumentará su memoria; he descubierto una droga de la memoria y la sabiduría”. El rey respondió: “Ingeniosísimo Theuth, uno es capaz de crear las artes, otro de juzgar en qué medida serán nocivas o útiles a quienes de ellas usen; así es que tú, padre de la escritura, les atribuyes benévolamente una eficacia contraria a lo que ella es capaz; pues ella producirá el olvido (*lethen*) en las almas, ya que les hará descuidar el ejercicio de la memoria: confiados en la escritura externa, por causa de los caracteres de fuera, no tratará de suscitar recuerdos desde dentro de sí mismos y por sí mismos; has encontrado una droga, no de la memoria, sino de suscitar recuerdos (*oukón mnémes, alla hypomnéseos, phármakon eúres*); y lo que vas a procurar a tus discípulos será una apariencia (*doxa*) de la sabiduría, no la verdad; pues cuando hayan hecho muchas lecturas sin aprender, les parecerá que poseen muchos conocimientos (*polygnomones*), mientras que en realidad serán por lo común ignorantes, y de difícil trato, sabios aparentes (*doxosofoi*) surgidos frente a los sabios”<sup>32</sup>

Al respecto, nos dice Platón que la escritura participa tanto de arte como de juego, de cosa seria como de pasatiempo. Ahora bien, la sabiduría de Thamus distingue dos tipos opuestos de memoria: aquella que despeja la vía del autoconocimiento y que, mediante el ejercicio espiritual e intelectual de la rememoración, eleva el alma al reino de las esencias. Aquella otra que no es más que un arte de suscitar recuerdos, de alumbrar apariencias sobre las cosas, a la que Platón llama específicamente anamnesis. Otro punto de referencia para situar la escritura es la calificación que se le hace de droga de la memoria y de la sabiduría. Con las drogas coincide la escritura por el hecho de ser ambas creaciones artificiales, que igualmente pueden ser útiles o nocivas, ya que la sabiduría no reside en ellas en cuanto tales, sino en otra ciencia superior capaz de juzgar sabiamente cómo han de administrarse. Por pertenecer la escritura al reino de las apariencias y las imágenes, fomenta las

---

<sup>32</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Taurus, España. 1982. p. 151-152

pretensiones que sacudiría en aquellos que lo único que han hecho es leer mucho, pero aprender poco; suscitar recuerdos, pero no cultivar la memoria; aparentar el saber, pero no poseerlo profundamente<sup>33</sup>.

En este sentido, más que la aparición de la escritura, considero que se trata de la representación<sup>34</sup> a la que esta alude, el marcador que nos indica la profunda transformación de la memoria. Dado que a partir de aquí, podemos trazar una línea que separa ambas concepciones, y por tanto, surge la memoria en tanto la conocemos actualmente, como la ordenadora de la representación que da sentido al mundo. Esta nueva concepción de memoria-representación tiene sus particularidades. Por un lado, está aludiendo a toda una concepción simbólica y simbolizante del mundo. No es que el proceso de simbolización no haya existido con anterioridad, sino que lo particular estriba, en la relación que se establece entre la memoria y símbolo, así como en las implicaciones que tiene esta relación. De entrada, la memoria-representación, nos lleva a una concepción novedosa del tiempo, a ver el tiempo claramente escindido en un presente, pasado y futuro. Se trata una línea que todo atraviesa, y que forma parte de la conciencia de lo humano, o de lo humano en sí mismo. Un pasado, que es el ámbito de la memoria, un presente que ya no existe, un futuro que es esperanza, y una vida que a partir de esta relación será narrativa. Lo dicho, lo narrado a partir de la memoria-representación será el operador de la vida cotidiana. El pasado, el ámbito de lo simbólico por excelencia, estará siempre en función de lo que de él se dice, de las narrativas que operan a su alrededor. No hay más memoria real, en adelante, se trata de una creación artificial, siempre mediada. Una apariencia, una imagen modificable, mutable, histórica<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Op. Cit.

<sup>34</sup> En este sentido, entiendo representación a partir de las consideraciones de Jack Goody, él sostiene que la representación constituye un rasgo central en la vida humana, intrínseco al uso que se hace de la lengua. La representación no es nunca presentación, no es nunca la presencia propiamente dicha, sino la ausencia más manifiesta. La condición humana depende de la representación y esta, sea lingüística, figurativa o teórica, nunca puede ser lo que representó originalmente. Platón estaba interesado en la mimesis a la que objetaba, de hecho, no ser la cosa misma, no ser lo que representaba. Cabe considerar la mimesis, de forma más pertinente, una forma de representación; no es la acción propiamente dicha, es una recreación. Desde otro punto de vista, se puede considerar una mentira. En: GOODY, Jack. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la acción, las reliquias y la sexualidad*. Paidós, España. 1999,

<sup>35</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. México 2005

Nos dice Agustín:

“No es fácil decir si el conocimiento se hace por medio de imágenes o no. Puedo nombrar por ejemplo, la piedra y el sol, aunque estas cosas no estén presentes a mis sentidos, si bien sus imágenes sí que están presentes en mi memoria. Puedo hablar del dolor corporal, que no se halla presente en mí mientras no me duele. Pero si su imagen no estuviera presente en mí, posiblemente yo no podría recordar lo que significa el sonido de la palabra...Pero es la imagen misma, no la imagen de una imagen del sol lo que yo recuerdo. En el momento de recordar, es la imagen del sol la que se me presenta. Puedo hablar de la memoria y reconozco lo que estoy hablando. Pero ¿dónde lo reconozco sino en la memoria misma? ¿O es que también ella está presente a sí misma por medio de su imagen y no por sí misma?”<sup>36</sup>

Una memoria representación, en tanto formas de historia, abarca, inunda. Crea un sentido de realidad y sólo uno. En tanto representa, representa lo visto, lo oído, lo sabido. Opera a partir de un contexto, genera este contexto. Memoria-representación, enuncia la realidad. Posee la facultad de nombrar y renombrar, de resignificar lo que ella posee, en tanto cúmulo de imágenes-recuerdo. Niega y acepta, excluye. Las narrativas que en ella operan, crean sentido y significado. Las imágenes que de ella se desprenden, encuentran eco en la realidad de la cual surgieron. Agrupa y aglutina en torno así, a partir del sentido que ella ofrece.

La retórica que nos ofrece Agustín en torno a la memoria, está enmarcada en la representación. Es decir, a partir de la imagen se forma y se forja un conocimiento. La imagen es la mediadora por excelencia entre el conocimiento como facultad y la realidad. Se busca en la memoria, no a la cosa misma, sino a la imagen de la cosa, y a lo que esa imagen llega a representar. Una memoria representación compuesta por todo un cúmulo de imágenes a consideración. Imágenes que son conocimiento, a partir siempre, de la facultad que el ser humano posee para la rememoración. Pero qué es entonces una imagen, no es la cosa misma, es la posibilidad de acercarse a la cosa, es una mediación entre el ser humano y

---

<sup>36</sup> AGUSTÍN. *Confesiones*. Alianza Editorial, España. 2007 p. 257-258

la realidad de la cual forma parte. El *homo symbolicus*, es también, un hombre representación, de acuerdo con Goody:

“Empleo el término en el sentido latino de presentar, literalmente traer hacia el presente algo previamente ausente y no, simplemente, la encarnación de una abstracción en un objeto, sino la presentación diferente de un objeto...La representación significa presentar de nuevo, la presentación de algo que no está presente, pudiendo adoptar una forma tanto lingüística como visual..El proceso de representación es fundamental para la vida de los seres humanos. En el caso de los humanos, las representaciones están trazadas de cara a un lenguaje externalizado... El lenguaje le permite a uno representar (no figurativamente, por supuesto, sino de forma arbitraria) aquello que no existe. Desde este punto de vista, el lenguaje propiamente dicho constituye, ciertamente una decepción; la palabra caballo no es un caballo, pero puede representar al animal en su ausencia”<sup>37</sup>.

A partir de esta consideración, lo que está operando en la imagen es una diferencia. No se trata de la cosa en sí, sino de la imagen diferencia de la cosa. Esta diferencia, queda en la memoria, se trata del operador de la memoria agustiniana. Una diferencia que podemos llamar símbolo, diferencia que será el mediador a partir del cual, el hombre opera su mundo y en su mundo. Esta diferencia, entre la cosa representada y la cosa misma, establece una relación estrecha con el olvido, se olvida la cosa, pero está presente la diferencia. Recuerdo que he olvidado, más el olvido, me recuerda que está presente la diferencia, la diferencia a partir de la cual, el mundo toma un sentido. La diferencia, permite una proyección al futuro, a un tiempo que es también representación de lo que llamamos presente. Un presente no cesa de pasar, un trayecto que no acaba y, del cual, sólo poseemos imágenes. Todas ellas diferentes a su original.

---

<sup>37</sup> GOODY, Jack. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la acción, las reliquias y la sexualidad*. Paidós, España. 1999 p. 49-50



En este sentido, considero que es esta noción de memoria la que estructura e impregna concepciones de memoria tardías, que formaron parte de otras épocas y momentos históricos. La memoria representación cruza las concepciones que van de Tomás de Aquino, Giulio Camillo, Ramón Llull, Giovanni Pico della Mirandola, Jean Bautista Vico, Giordano Bruno, Robert Fludd. Cabe anotar, que no trato de colocar todas estas variadas y complejas concepciones sobre la memoria dentro de una misma concepción. De entrada, reconozco que entre ellas hay diferencias y algunas similitudes. La similitud en ellas, retomar las nociones básicamente del platonismo, las cuales, fueron el fundamento del renacimiento italiano, fuente de las filosofías desarrolladas en esa época y en posteriores momentos<sup>38</sup>. El objetivo, desarrollar la memoria llamada artificial a través de tratados y todo un conjunto de prácticas, de descripciones, de conocimientos asociados a ellas. Prácticas, que en su momento fueron censuradas, llevadas a un proceso inquisitorial, por considerar que las sugerencias que hacían contravenían los dogmas establecidos por la fe. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es el común denominador que veo en estas concepciones, es decir, la relación que se establece entre memoria y representación. La memoria representación que subyace a estas concepciones, se encuentra desarrollada en toda una serie de prácticas y de conocimientos entorno suyo, pudiendo ser caracterizados como parte de la hermética. Estas van desde el Teatro de la memoria de Giulio Camillo, hasta el teatro de la memoria de Fludd y el teatro del globo.

Es en el siglo XVII Con Bacon, Descartes y Leibniz que la memoria sufre otra de sus transformaciones. Pasa de ser un método para la memorización de la enciclopedia del mundo, a una ayuda para la investigación del mundo, con el objeto de descubrir objetos nuevos. Entre los nuevos usos que se le iban a asignar, estaba el de memorizar diferentes materias, a fin de que ayudaran a la investigación. Esto ayudaría a la investigación científica, extrayendo casos particulares de la masa de la historia natural, y disponiéndolos ordenadamente, la facultad del juicio podía ejercitarse en ellos con más facilidad. En este

---

<sup>38</sup> Para una revisión puntual del tema, sugiero consultar KRISTELLER, Paul Oskar. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Fondo de Cultura Económica, México. 2005. En donde el autor nos ilustra sobre las particularidades de los filósofos aludidos, haciendo una genealogía de su pensamiento, estableciendo relaciones con otros pensadores de la época y con la filosofía en general. Al respecto, también sugiero revisar el excelente trabajo de YATES, Frances. *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España. 2005; YATES, Frances. *Ensayos reunidos, I Lullio y Bruno*. Fondo de Cultura Económica, México. 1996; YATES, Frances. *La filosofía oculta de la época isabelina*. Fondo de Cultura Económica, México. 2004

punto, el arte de la memoria está siendo usado para la investigación de la historia natural. Sus principios de orden y disposición se convierten en algo análogo a la clasificación. A este respecto, al arte de la memoria se ha ido reformando, abandona los usos de ostentación conferidos por los retóricos que pretendían impresionar con sus maravillosas memorias y se vuelca hacia otros asuntos. La ciencia, tal y como la conocemos, uno de los principales<sup>39</sup>.

## **TRADICIÓN EN TORNO A LA MEMORIA**

¿Qué otros asuntos ocuparon a la memoria? Después de este apretado recorrido en torno a las concepciones de la memoria, cabe notar, que los que cambios que ella ha sufrido desde la Grecia arcaica hasta nuestros días, le confieren sentidos diversos. Hemos visto cómo a partir de la memoria verdad, se llegó a esto que he denominado memoria representación, en el sentido que he descrito. Las implicaciones de esto son bastas y complejas. Por un lado, con el surgimiento del método científico, y las ciencias que de este han derivado, se ha conferido a la memoria un estatus de permanencia, de inmutabilidad, hasta podría hablar de cierto esencialismo en torno suyo. Se le ha considerado una facultad a partir de cual se estructuran diversos usos, cierto, ya no se trata de la retórica defendida en la antigüedad. Ahora se busca un desarrollo en función de una finalidad específica, a saber, apuntalar el desempeño individual, lograr a través de esta, eficiencia en pruebas específicas. Todo esto, parte de esa concepción individual que Agustín postuló y defendió a partir de su conversión. Esta memoria individual, será entonces, la base para la construcción de ciencias específicas que ven en la memoria un campo de su hacer. Sin embargo, ¿Qué posibilidades ofrece esta concepción de la memoria para estas ciencias?, ¿Cómo construir un corpus epistemológico en torno suyo que posibilite un acercamiento a la memoria sin circunscribirla o reducirla a un mero desempeño individual ante pruebas de habilidad específica?

La memoria, no es más un elemento de la retórica. La memoria, se ha transformado de tal manera, que ahora nos compete definirla, trazar sus límites y sus posibilidades de

---

<sup>39</sup> YATES, Frances. Frances. *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España. 2005

comprensión. Son varias las ciencias que se construyen en torno suyo, varias las disciplinas que buscan y, que de hecho, la hacen parte de su investigación. Sin embargo, considero que en función de la concepción que cada ciencia tiene sobre la memoria será el abordaje que de ella se haga. Y esto no es obvio, considero que las ciencias que buscan en la memoria un objeto de análisis han de cuestionar de manera seria y sistemática las premisas de las que parten. Rayando en la obviedad, no es el mismo el abordaje que pueden hacer y de hecho hacen las neurociencias, la pedagogía, la psicología, la filosofía, sobre la memoria. Los presupuestos acerca de ella son necesariamente diferentes, y no es que haya tal cantidad de memorias, la memoria será una en tanto el objeto de estudio sea la memoria humana. Sin embargo, considero necesario trazar límites, y no con esto quiero decir que cada ciencia deba, en lo particular, encerrarse a solas con la memoria. Creo, que un sano ejercicio de comprensión, se puede partir de la transdisciplina, pero esta, no necesariamente implica una trasposición de saberes y métodos. En todo caso, se buscarán puntos de convergencia desde una ciencia específica, relaciones epistemológicas, heurísticas a través de las cuales se pueda genera un espacio común de discusión. Cada ciencia, ha de poder decir algo a las demás, cada disciplina, puede y, de hecho contribuye a la comprensión de la memoria desde su campo específico. Sin embargo, tomar los presupuestos de una ciencia, y hacerlos válidos para la otra, me parece arriesgado y sumamente improductivo. La especificidad de una ciencia, buscará definir su objeto de estudio, redundará en construcciones particulares y específicas, para, posteriormente hacerlas dialogar con el resto. Este diálogo, parte de la especificidad de la cual surge, y va hacia la generalidad a la cual enriquece. Se trata de un doble movimiento epistemológico que busca ampliar la comprensión que se tiene sobre la memoria.

Ahora bien, a partir de este recorrido, y tomando como base las consideraciones epistemológicas hechas, continuaré en los capítulos siguientes el acercamiento a la memoria colectiva entre los Tohono O'otham de Sonora. Considerando que se trata de un hecho particular, dentro del cual confluyen elementos diversos. La memoria colectiva, la memoria representación tal y como anoté, será el hecho social que ha permitido la configuración de una realidad específica. Realidad, la de los Tohono O'otham, que se encuentra en diálogo constante con la historia local y nacional. Considero que la memoria colectiva me permite

un acercamiento y a la vez, una comprensión. Es un doble movimiento enmarcando dentro de las posibilidades que la antropología, por un lado, me permite describir. Pero, por el otro, me facilita la construcción de conocimiento a partir de lo que la memoria colectiva nos muestra en su especificidad. Esto, a partir de la comprensión que una genealogía de la memoria nos brinda. Una genealogía que para este caso, parte del testimonio.

Nos dice doña Alicia:

“Deja hacer memoria. Yo nací en Las Calenturas un siete de septiembre de 1937, ya voy a cumplir los 68 años. Yo tuve una niñez regular. Recuerdo que jugábamos, había otro niño más o menos de mi edad. Niños casi no había, éramos los dos nomás. Entonces, nosotros nos juntábamos, había como unos morros le dicen, son unos médanos, así como el río, pero es pura tierra, pura arenita, estaba cerca, nos íbamos a jugar ahí. Nosotros juntábamos los huesos de los animales, de las vacas, de los becerros, las coyunturas. Los hacíamos nosotros como que esas eran las vacas, los toros, los becerritos. Hacíamos corralitos, como era arena, estaba muy suelta, estaba blandita la tierra, y hacíamos corralitos de rama de hediondilla que había mucha, y ahí jugábamos. Era muy bonito, a mí se me hacía muy bonito, porque había como unas cuatro, como una cinco familias. Era Iziquio Tizado con todos sus hijos. Laureano Choigua. Y luego, estaba mi apá, ahí también, él se llamó Ruperto Méndez. Estaban los López Juárez, los otros Choigua. Todos tenían animales, había mucho ganado, mucha caballada. Tenían que ver los animales, sacar el agua. Todos tenían familia, todos tenían animales. Y eso era lo que se hacía, sacar agua”<sup>40</sup>.

La memoria a través del testimonio, nos brinda la posibilidad de un acercamiento a una realidad que no está presente. Pero, a través de la evocación tenemos el hecho y, el significado que este hecho tiene para quien lo evoca. Doña Alicia nos menciona parte de la vida cotidiana en Las Calenturas, una comunidad pápago ahora parte del Municipio de Caborca, Sonora. Nos menciona hechos relevantes para ella, como lo fue la relación con

---

<sup>40</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2007

quienes vivían en Las Calenturas. Esto, pone en evidencia el juego de tiempos presentes en la memoria. Se evoca desde el presente, pero, se alude a un pasado. Esta particular narrativa, responde a las necesidades del presente. El evocar prácticas cotidianas, el representarlas a partir de la memoria, nos pone de manifiesto una de las particularidades de la genealogía. Se trata de hechos que poseen un significado, pero que, a través de este significado, se insertan dentro de una realidad concreta. Una genealogía de la memoria colectiva estará atenta a estos significados y las relaciones que guardan con un momento histórico determinado. El hecho de evocar prácticas cotidianas, enmarcadas en un contexto nos muestra que la genealogía de la memoria no busca tanto una reconstrucción fiel de la misma, sino las relaciones que lo evocado tienen con un momento histórico concreto, tanto en el pasado como en el presente.

Una genealogía de la memoria colectiva, no se contenta con reconstruir, con hilvanar un pasado idílico. En todo caso, buscará las significaciones, dibujará los ejercicios de poder que dan sentido y significado a una narrativa. No se evoca por el simple hecho de poder hacerlo. Cada evocación tiene un sentido específico. Una genealogía enmarcará los sentidos de las narrativas. Una genealogía no busca la universalidad de los hechos que nos muestra. Parte, de que cada evento corresponde a una realidad específica y sólo a esta. No niega las coincidencias, busca las especificidades. En este caso, la especificidad de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham. La genealogía de la memoria, no ve el testimonio en tanto texto. Ciertamente, parte de este, del testimonio. Sin embargo, busca contrastarlo con la realidad a la que alude. Una realidad presente, que se mueve, se modifica en función de las demandas y necesidades de cada momento histórico. Una narrativa será siempre una fuente a contrastar, no una fuente en sí misma. No posee la validez del texto, por tanto, no es un texto a interpretar. La etnografía en relación al testimonio, serán las bases que me permitirán la construcción de una genealogía de la memoria.

Todo testimonio hace referencia a una tradición. Sin embargo, para la genealogía, esta no tiene un papel trascendental, ontológico, inmanente. Sino que, parte de la idea de que toda tradición se modifica, responde a las demandas y necesidades que le son planteadas. Por tanto, ve en la tradición una base sólida, pero, no niega las transformaciones que se dan al

interior de esta. Busca dibujar las tensiones que le dan forma, circunscribir los entramados de fuerza que le dan sentido. La tradición desde esta perspectiva, no escapa a la historia, no se encuentra fuera de un momento histórico determinado. El testimonio, es un hecho histórico que alude, como en el caso que nos ocupa, a la tradición de los Tohono O'otham. Por tanto, a un momento histórico preciso, susceptible de ser historizado. La tradición es un conjunto de relaciones, un conjunto de fuerzas. La genealogía, es el marco que nos permite definir las, identificarlas, diferenciarlas. Desde esta perspectiva, los capítulos que siguen buscan ese acercamiento a la genealogía de la memoria. Buscan definir y diferenciar los elementos que se encuentran dándole sentido.

Sigamos en este trayecto.

## **CAPÍTULO II**

### **PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA**

#### DESDE LA ANTROPOLOGÍA

“La antropología no se interesa por la facultad de la memoria propiamente dicha ni por los usos y fallas mnemónicas de tal o cual individuo, ni siquiera por las modalidades culturales de esta facultad, es decir, por las distintas formas que pueden tomar las representaciones individuales y colectivas del pasado. En efecto, ya que la antropología social y cultural estudia al hombre en tanto ser socializado y no en tanto ser biológico... ¿Es universal esta facultad? Sí, sin ninguna duda, ya que se encuentra presente en todos los hombres, salvo que tengan trastornos patológicos precisos”<sup>1</sup>

En este sentido, en relación hasta lo aquí dicho, para los objetivos del presente trabajo, me planteo la siguiente pregunta ¿Cuál es la especificidad de la comprensión de la memoria a partir de la antropología?, ¿Cuáles serían sus posibilidades de enunciación y de construcción para un corpus epistemológico?, ¿Qué puede decir la antropología sobre la memoria en tanto facultad humana y construcción social? ¿De qué presupuestos epistemológicos parte la antropología en su abordaje de la memoria, cuáles serían los límites que marca a la memoria y que necesariamente establecerían la diferencia con otras ciencias?, ¿Se puede hablar de la memoria en tanto fenómeno científico susceptible de ser abordado por la antropología? Si esto es afirmativo, ¿Cuál sería, en todo caso, el método a partir del cual se puede hacer asequible la memoria en tanto objeto de estudio de la antropología? La antropología en tanto ciencia, con todo un aparato metodológico construido en torno a sus objetos de estudio, marcará, acotará, una línea desde la cual opera su método y, por cierto, un método que le es propio. Puede, y de hecho así ha sido, compartir técnicas con otras ciencias, sin embargo, posee cierta especificidad, la cual se ve necesariamente reflejada en la construcción del dato a comprender. Esta comprensión, cobra aquí su especificidad, dado que es una comprensión que se construye en función de un proceso. El

---

<sup>1</sup> CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Nueva Visión, Argentina. 2006 p. 9

dato antropológico que se busca comprender va a ser dibujado, delimitado, encuadrado a partir del método. El método específico, determinará que se está haciendo antropología y no psicoanálisis. Ahora bien, este método está determinado directamente por los presupuestos acerca del objeto de estudio. Se da aquí una relación estrecha entre objeto de estudio-método-comprensión. Se trata de una relación no lineal ni mucho menos, unidireccional. Los elementos implicados se influyen de manera directa y específica, se encuentran cruzados por los principios que defino y definen a mi objeto de estudio. Presupuestos básicos desde los cuales, la antropología se acerca a la memoria.

¿Qué entendemos por antropología de la memoria?, ¿Cómo definir la memoria para un abordaje a partir de la antropología? Intentaré bosquejar una definición operativa. De entrada, se tiene que partir de las condiciones que ya he bosquejado, tenemos concepciones bastas y complejas a cerca de la memoria. Sin embargo, se hace necesario cuestionarlas. Considero, que la antropología ha partido para sus acercamientos a la memoria, del tipo de memoria agustiniana, una memoria interior, que apuntala la construcción de un sujeto en relación con la conciencia que puede tener del tiempo. Un sujeto al que su memoria le relaciona con la interioridad que su conciencia le ofrece. Un sujeto que busca en “en el campo grande y palacio maravilloso” que es la memoria, la relación para consigo mismo, para con la capacidad que tiene de recordar eso que sabe, y luchar en contra de eso que sabe ha olvidado. Un sujeto individual a todas luces. Si bien es cierto, se encuentra en una búsqueda y en una lucha constantes, también es cierto, que lo hace a partir de sus propias facultades. Busca en su memoria eso que ha sido y eso que quiere llegar a ser, lucha por saber eso que sabe le ha entregado al olvido. Esta relación individual para con la memoria y el olvido es la base desde la cual este tipo sujeto cobra significado. Un esfuerzo de recordación en relación directa con los sentidos que le proveen de nuevas experiencias, esta búsqueda constante, cotidiana, enajenante por momentos. Un tiempo que transcurre y deviene memoria, pasado. Se trata de un sujeto consciente del paso de la flecha del tiempo, una flecha unidireccional, que se dirige al futuro y su individual esperanza. Una memoria configurada desde esta perspectiva, es una memoria que apunta directamente a la recordación en un único sentido. El recuerdo al que ella alude, será siempre un mediador entre quien recuerda y la cosa recordada. Una memoria símbolo si se quiere. Una memoria



que opera sólo como mediadora entre significado y significante, y que se asienta sobre una relación individual con el tiempo. Mi pregunta es, si esta concepción de la memoria es susceptible de un abordaje desde la antropología.

Cabe anotar, que la antropología ha operado desde este espacio. La antropología no ha cuestionado del todo, los presupuestos de la memoria de los cuales parte. Considero, en este sentido, no ha demarcado límites concretos que hagan una distinción precisa entre la concepción que tiene de la memoria y las concepciones que otras ciencias han elaborado. Insisto, no es que haya infinidad de memorias. Lo que si tenemos como un hecho, es la necesidad de demarcar el abordaje de una ciencia particular de las del resto. Puedo decir a su favor, que surgió la memoria colectiva como lo específico para la antropología. Sin embargo, decir esto, es decir demasiado poco.

¿Qué implicaciones ha tenido esta concepción para la investigación en antropología? El ver la memoria, sólo como esa facultad para rememorar hechos en relación con el tiempo, en este caso concreto hechos del pasado, ha sido una constante en la investigación antropológica. Se ha privilegiado la capacidad del sujeto para rememorar, para, a partir de una narrativa individual, reconstruir un hecho específico acontecido en un momento que no es el presente. La antropología ha partido de este presupuesto, a partir de la entrevista en relación con la etnografía, ha recreado mundos que no están presentes, pero que se dice, existieron. La antropología parte del testimonio, de la capacidad del sujeto para traer a un presente un conjunto de sucesos. Ante esto, no puedo dejar de recordar a Benjamin:

“La imagen verdadera del pasado, pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante que se vuelve reconocible. Si es auténtica, ello se debe a su fugacidad. En esta reside su oportunidad única. Precisamente porque esta verdad es pasajera y porque un soplo se la lleva es mucho lo que depende de ella. La apariencia en cambio espera su sitio pues se aviene mejor con la eternidad”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México 2008 p. 107

La antropología ha quedado situada dentro del espacio de lo que denominaré *memoria pasado*, de eso que ha acontecido, y que ha quedado en algunas cuantas memorias. La antropología ha buscado a partir de esta re-construcción, el construir un mundo posible. En función del testimonio enunciado, ha estructurado todo un conjunto narrativas, y por tanto, de posibilidades de enunciación de una realidad. A que nos lleva esto, a establecer un círculo entre una narrativa propiamente dicha, la enunciación que de esa narrativa se desprende, y la comprensión-interpretación que de lo dicho puede hacerse. Visto así, cobra sentido, dado que lo dicho queda plasmado en la descripción, se lleva a la textualidad. Se tratará de una memoria que es llevada de la oralidad que es propia de la memoria, a la textualidad, su escritura y por tanto, sus reglas. No puedo dejar de recordar el mito ya referido acerca de la creación de la escritura. Desde esta perspectiva, qué tenemos, un conjunto de hechos enunciados desde la postura de un testigo<sup>3</sup> específico. Un conjunto de sucesos significados a partir de un momento muy puntual que es el presente y, una interpretación desde el presente de un hecho pasado. La antropología, ha cuestionado a partir del testimonio y la etnografía en el presente, a un conjunto de hechos pasados, ausentes. La antropología ha cuestionado a la ausencia desde diferentes perspectivas, siendo la memoria el medio a través del cual, ha buscado contestar las preguntas planteadas. Esta, es una relación que abordaré más adelante, la relación pasado-memoria-presente.

Ahora bien, este proceder en torno a la memoria, ha construido en torno suyo todo un conjunto de prácticas y de modelos de interpretación. La rememoración recogida a partir del método usado por la antropología, ha considerado que la memoria es una capacidad en relación estrecha con la imaginación. Se trata de un conjunto de imágenes que se encuentran presentes en la memoria del sujeto y que, necesariamente marcan la pauta para el

---

<sup>3</sup> Por testigo, hago referencia de acuerdo con Ricoeur, a un sujeto que es capaz de enunciar lo acontecido en otro tiempo. Un sujeto, que busca a partir de su testimonio dar cuenta de un hecho o un conjunto de hechos pasados. Su testimonio, siempre desde la oralidad, puede ser llevado a la textualidad. Este cambio, esta modificación implica ya una transformación del hecho mismo. El hecho pasado es irrecuperable en tanto tal, lo que queda es una enunciación por parte del testigo, enunciación que es ya una interpretación de lo acontecido. “La especificidad del testimonio consiste en que la aserción de la realidad es inseparable de su acoplamiento con la autodesignación del sujeto que atestigua. De este acoplamiento procede la fórmula tipo del testimonio: yo estaba allí. Lo que se atesta es, indivisamente, la realidad de la cosa pasada y la presencia del narrador en los lugares del hecho. Y es el testigo el que, primeramente, se declara tal. Se nombra así mismo”. RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, Argentina. 2000 p. 211

rememorar. Este cúmulo de imágenes-hecho, han sido recogidas a partir de mitos, de historias, de cantos, de rituales. Todos ellos, arraigados dentro de una tradición. Con esto, se refuerza en la memoria esa capacidad para almacenar información, no quiero decir que no la tenga, sin embargo, esta visión ha reducido la capacidad de comprensión sobre la misma. Considero que este tipo de abordaje, es sólo un primer nivel, en el cual, ha permanecido la antropología. En este hacer, se han visitado innumerables cantidad de pueblos en la búsqueda de este tipo de testimonios, valorando y estimulando esta facultad. Se ha promovido y validado, a partir de la etnografía, los contextos dentro de los que se logran estas proezas memorísticas. Lo que nos muestran es un arte, la capacidad de la memoria por retener y almacenar cualquier tipo de información. A qué tipo de comprensión ha llevado este tipo de dato, a establecer relaciones entre memoria y contexto, a buscar la exactitud que se logra en la rememoración, se han establecido las relaciones que hay entre la rememoración y procesos rituales diversos. Se han logrado establecer relaciones entre los poseedores de la memoria y los sucesos que forman parte de esta memoria. Por ejemplo, la creación del hombre, la recitación y reconstrucción de genealogías, la recitación de mitos cosmogónicos, la recitación de cantos de sanación, la rememoración de sucesos y luchas entre los pueblos. Hasta aquí, evidentemente estoy haciendo referencia a la memoria entre los pueblos sin historia, a la tradición oral<sup>4</sup> en tanto la concepción que de esta tiene la antropología. Por tanto, se trata de sucesos que forman parte de la memoria que cada grupo puede tener sobre sí mismo.

La antropología en este sentido, se ha acercado a la memoria desde la tradición oral. Es decir, a partir de lo que un sujeto concreto puede referir sobre un hecho pasado. La memoria vista así, tiene dos posibilidades, por un lado, dar cuenta de un conjunto de hechos acontecidos a partir de la memoria-conciencia de un sujeto. Se trata de una representación sobre un hecho pasado, y este representar lleva implícita la interpretación personal sobre el hecho. No me refiero necesariamente a que el hecho no haya existido, sino a lo que ese

---

<sup>4</sup> Al respecto puede consultarse la obra de Jan Vansina, en donde nos describe los usos que se ha hecho de la llamada tradición oral, concebida esta como el asiento de las memorias que posee cada grupo y que forman parte del conjunto de prácticas que le son propias. Cabe destacar el énfasis que pone a lo largo del texto sobre las formas a partir de las cuales se hace uso de la memoria, el contexto que rodea al aprendizaje de los hechos a resguardar y el contexto mismo en el cual se ha rememorar lo así memorizado. VANSINA, Jan. *La tradición oral*. Editorial Labor, España. 1996

hecho significó a quien lo rememora. Bien puede ser, que este sujeto no haya sido testigo del hecho, pero en algún momento le fue referido por cualquier medio, de este modo, lo toma, sin cuestionarlo, como un hecho acontecido. Y, difícilmente puede ser de otra manera, el hecho ya no está presente, el hecho del que se puede hablar ha acontecido en otro momento que no es el presente. Sin embargo, la antropología ha de considerar esta realidad, la memoria es re-presentación, consiste en traer al presente algo que está ausente. La representación tiene como base una ausencia, por tanto, una ausencia que significa presencia en un momento específico. Este juego de tiempos que implica la memoria, ha de comprenderse en relación a los usos que de ella se puedan hacer, es decir, a la memoria se le cuestiona desde el presente, y este cuestionar, que busca la rememoración obedece a objetivos concretos. Vista así, se trata de una memoria almacén, de un conjunto de hechos depositados en un espacio concreto. Por otro lado, a partir de esta concepción la memoria nos ofrece una comprensión parcial del hecho que ella significa. Me explico, la memoria es un fenómeno que como hemos visto, tiene un asiento neurofisiológico. A partir de este hecho, se despliegan las posibilidades de comprensión para la memoria.

La memoria del hombre no es sólo una cadena de estímulos almacenados y listos para la decodificación <sup>5</sup>. Sin embargo, la memoria del hombre posee de entrada una relación consciente con el tiempo y, a partir de esta, se establece una relación significativa entre el hecho almacenado y el tiempo del suceso en el que ocurrió este hecho. Se trata del significado que se le atribuye tanto al hecho, como al tiempo en el que tuvo lugar. La memoria del hombre en tanto especie, no es un presente absoluto, sino una cadena temporal que hace una diferencia clara entre lo acontecido, lo que puede llegar a acontecer, y el espacio que se abre entre estas dos temporalidades y que llamamos presente. Es decir, una

---

<sup>5</sup> Al respecto, puede consultarse a CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Nueva visión, Argentina. 2006 En el apartado destinado a este tópico, nos describe las bases biológicas y anatómicas de la memoria, así como las relaciones que establecen con los procesos cognoscitivos de los cuales forman parte. Al respecto nos dice, “Sin memoria el sujeto se pierde, vive únicamente el momento, pierde sus capacidades conceptuales y cognitivas. Su mundo estalla en pedazos y su identidad se desvanece. Sólo produce un sucedáneo de pensamiento, un pensamiento sin duración, sin el recuerdo de su génesis, condición necesaria para la conciencia y para la conciencia de uno mismo. La facultad de la memoria, esencial para el individuo en todos los momentos de su vida, tiene un papel de importancia mayor en la vida social. Sin la memoria no hay más contrato, alianza o convención posible, no hay más fidelidad, no hay más promesas, no hay más vínculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva, no hay más saber; todo se confunde y está condenado a la muerte, porque es imposible comprenderse”. p. 56

de las posibilidades que ofrece la memoria a la conciencia, es la división del tiempo. Por tanto, la memoria no es sólo un almacén de hechos de conciencia, no se trata tampoco del asiento de las temporalidades a las que hace referencia el sujeto y, que toma como una directriz para su ubicación espacial y evidentemente temporal. La memoria no es sólo la mediadora entre los hechos y el tiempo, no es sólo representación. Es, además, la posibilidad de concretar la construcción del sujeto. Pero, también nos ofrece la posibilidad para entender cómo se construye, cómo se configura, cómo logra distanciarse de la biología que le subyace y cómo en este distanciamiento se constituye en el articulador de la vida, de la organización de toda sociedad. Nos deja ver que se trata de una institución social, política y económica, en la cual se ha fundado todo proceso de cultura. Cuando menciono esto, considero, estoy diferenciando entre la memoria individual, y lo que he llamado memoria colectiva.

Esto, nos posibilita para hablar de una memoria susceptible de ser abordada por la antropología. Considero que la antropología de la memoria no es la suma de memorias individuales pertenecientes a comunidades y a tiempos específicos. La antropología, no ha de contentarse con hacer una suma de memorias, y a esta suma llamarle, posteriormente, memoria colectiva. Una antropología de la memoria, ha de trascender la suma de las memorias individuales matizadas por la etnografía. Una antropología de la memoria ha de buscar el cómo esta se ha constituido, cuáles son los elementos que la configuran, cuáles las relaciones entre estos elementos, cuál es el contexto o los contextos en los cuales están operando estas relaciones, Ha de poner de relieve, las luchas que se dan entre los hechos que están conformando la memoria. Es decir, no se trata de quedarse con la ilusión de que la mejor memoria, el informante ideal, es aquel que recuerda de manera mecánica y absoluta los hechos acontecidos. Sino, ha de buscar, definir por qué esos hechos se encuentran presentes y no otros, por qué esos hechos se recuerdan de esa manera, por qué se establecen esas secuencias temporales y no otras, por qué el hecho ha quedado en la memoria y es referido de determinada manera. Una antropología de la memoria no ha de perder de vista, que está ante una institución y como tal, tiene sus reglas, sus límites, sus valores, sus formas concisas de apropiarse y reapropiarse del pasado. Este constante movimiento que implica la institución, no es fortuito, no es aleatorio, obedece a prácticas específicas. Es

producto de las relaciones que establece esta institución con otras que le rodean, y, la más inmediata, es el olvido. Una antropología de la memoria no ha de olvidar, el olvido. Se trata de un elemento que da sentido a lo que la memoria puede decir sobre el pasado. Estamos lejos de la anatomofisiología y sus recovecos, de la psicología y sus cuantificaciones. Estamos en el espacio de lo que llamo antropología de la memoria.

De entrada, una memoria referida en estos términos se apropia del hecho a partir de una institución denominada tradición. Es decir, el que la memoria de cuenta de un hecho, da cuenta de la misma manera, de las formas a través de las cuales se lo ha apropiado. En este sentido, trasciende lo individual, dado que trata de establecerse en tanto continuidad temporal con eso que denominamos tradición. Una memoria desde la antropología nos remitirá a las tradiciones de una comunidad. Se trata de todo ese conjunto de narrativas, prácticas, hechos fundadores, hechos significativos, que dan cuenta un determinado conjunto de individuos. Ciertamente, tenemos que ir más allá de pensar que por esto, la memoria ha de guardar una fidelidad y homogeneidad absolutas. Se ha llegado a esperar esto, dado que esta memoria alude a un hecho socialmente compartido. Pero es una realidad, aun en este tipo de memorias hay variaciones, hay coyunturas que dan sentido, hay rupturas que también dan significado. En esa aparente falta de homogeneidad, la antropología ha de buscar respuestas, sentido, elementos que ayuden a su cabal comprensión. Sin embargo, las rupturas no hablan por sí mismas, son un dato, pero un dato a contrastar, a contextualizar y a historizar. De aquí, surge el sentido de la memoria para la antropología, la posibilidad de contextualizar el dato que esta nos ofrece. Es válido, dado que encontraremos que la memoria no surge de manera espontánea, sino que será y es producto de toda una serie de mecanismos de producción de sentido, pertenecientes a un momento y contexto específicos. La memoria, no escapa a esta premisa, la memoria es producto de esas condiciones a las que reproduce.

La memoria, desde esta perspectiva, es una institución que se relaciona en función de su particular estructura con otras instituciones sociales. Ya sabemos que en tanto memoria, ha cruzado todo un constante proceso de reconfiguración.

## MEMORIA COLECTIVA

Ahora bien, a partir de lo postulado, considero pertinente partir de una premisa fundamental, ¿Qué es la memoria? Cómo definir desde la antropología este concepto, de manera que nos brinde herramientas para su comprensión. De entrada, se trata de una facultad humana, que dentro de sus posibilidades se encuentra el almacenar, recordar, representar, resignificar todo un conjunto de experiencias sensoriales o no, que poseen un sentido esencial para la acción del sujeto en un ámbito social. Este sentido, está íntimamente relacionado con la conciencia que se tiene sobre los hechos que constituyen la memoria, así como la relación que estos tienen con el tiempo, con el espacio en tanto contexto en el cual esta memoria toma forma y, con el olvido. Ahora bien, en tanto memoria, esta se manifiesta concretamente a partir de relaciones semánticas, es decir, de relaciones que adquieren un significado directo dependiendo de cada contexto y de los usos que de esta memoria se pueden hacer en ese particular contexto y no en otro. No con esto, pretendo decir que la memoria sea exclusivamente semántica, sin embargo, esta característica es central para los objetivos e intereses de la antropología, dado que, considera el hecho de comprender una memoria en relación con las que le rodean. Se trata de una memoria en relación, en comunicación. Una memoria que es consciente de sí misma, de la relación que guarda con el tiempo, con el olvido, en tanto espacio que permite la configuración, reconfiguración, resignificación y representación de aquello que la constituye.

La memoria nos sitúa en otro tiempo. Suscita una comprensión alternativa del pasado que, por la vía de la rememoración, pone en cuestión las significaciones heredadas casi mecánicamente, de tal manera que llegamos a ser capaces de leer y experimentar algo diferente allí donde sólo había banalidad. La memoria colabora de manera muy directa en la convivencia, porque a partir de ella se llega a ser apto para compartir todas las facetas y los valores de una cultura concreta. La memoria facilita el compartir, poner en circulación y comunicar el simbolismo compartido, en dirección al pasado y también en dirección al futuro. El trabajo de la memoria hace posible que el ser humano, para que, en verdad, pueda construir su presente, trascienda los límites de su comprensión, arrancándole de la prisión del espacio y del tiempo. Al examinar de cerca cómo se construyen los tiempos, nos damos

cuenta de que, en realidad, dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y muchísimo con el presente. El hecho de recordar a partir de la memoria (y también de olvidar) es un dato estructural en el ser humano, más es necesario tener presente que no sólo los recuerdos concretos, sino incluso las maneras de recordar (y de olvidar), siempre se encuentran implantadas en contextos espaciales y sociales bien definidos. El recordar y el olvidar también están culturalmente determinados<sup>6</sup>.

La memoria se encuentra íntimamente relacionada con la disposición espacio-temporal del ser humano. Sin embargo, se trata del espacio social, que es el espacio vital de los seres humanos, en el que también ha de incluirse el futuro como extensión de tiempo. El espacio social como coalición de especialidad y temporalidad se configura mediante la incesante interacción de atracción y/o repulsión que ejercen entre sí los individuos, grupos sociales y grandes culturas. De hecho, ese espacio social no es sino la expresión de la irrenunciable disposición social y cultural del hombre. El espacio, es el efecto producido por las diversas operaciones que lo orientan, que lo circunstancializan, que lo temporalizan y que le hacen funcionar como una unidad de programas, de intereses y deseos simultáneos o de proximidades contractuales. El espacio, como asentamiento espacial de la memoria, determinado por la ambigüedad del recuerdo, por los intereses creados, por el ejercicio del poder. El recordar humano constituye una práctica, siempre móvil, y revisable, que se realiza en un espacio y tiempo fluidos, con fisonomías constantemente mudables. Jamás existe un espacio neutro, sino siempre siendo parte de lo humano.<sup>7</sup>

Michel de Certeau<sup>8</sup> establece una diferencia entre espacio y lugar. El lugar, puede ser considerado como el orden en el que se encuentran distribuidos, en una relación de coexistencia, elementos de naturaleza homogénea o diferente. No existe, por tanto, la posibilidad de que dos cosas ocupen la misma superficie. En el lugar reina la ley de lo que es propio, los elementos se encuentran situados unos al lado de los otros, cada uno de ellos ubicado en un lugar que le es propio y distintivo. Un lugar es una configuración instantánea

---

<sup>6</sup> DUCH, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España. 2002

<sup>7</sup> Op. Cit.

<sup>8</sup> CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México. 2000



de posiciones. Implica una indicación de estabilidad. Hay espacio en cambio, cuando se consideran los vectores direccionales, la cantidad de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un entrecruzamiento de móviles. De alguna manera, se encuentra animado por el conjunto de los movimientos que en él se despliegan.

La reflexión sobre la memoria, nos lleva a las siguientes consideraciones. La memoria expresa en cada acto de rememoración el nexo que existe en el momento presente, entre la memoria como junto de hechos y, el pasado. Ya que el hombre no puede dejar de ser hombre en el tiempo. La memoria de quien recuerda, introduce en la rememoración todo un conjunto de elementos personales como pueden ser motivaciones e intereses, así como elementos propios del contexto histórico, cultural, social que se encuentran presentes al rememorar. En este sentido, los hechos rememorados no son “objetivos”, neutrales, sino que siempre se encuentran inmersos dentro de todo un espacio de olvido, se encuentran *autobiográficamente matizados*. El trabajo de la memoria no se limita a una mera reconstrucción histórica o cultural, en el presente, de lo que aconteció en el pasado. Sino que una de las posibilidades sería el que el individuo y la comunidad de la cual forma parte, lleguen a tomar conciencia de quiénes son, resignificando su presente a partir del pasado. Esta resignificación, cobra aquí vital importancia, dado que es a partir de ella que se puede establecer que el movimiento, la vitalidad forman parte de la memoria. Se trata de elementos que se encuentran presentes, en tanto la memoria, la rememoración, pertenecen a alguien. Se trata de una memoria “viva”<sup>9</sup>. Una memoria que se encuentra en movimiento, en constante intercambio. La memoria, surge y se resignifica dentro de un contexto. De esta manera, se encuentra en una red de relaciones con otras memorias, con instituciones diversas, en contextos específicos, y con olvidos muy particulares.

Con lo dicho hasta aquí y, de acuerdo con Bergson<sup>10</sup>, el pasado no vuelve a la conciencia más que en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a prever el futuro.

---

<sup>9</sup> Es interesante anotar la reflexión de Halbwachs en torno a la memoria. La consideración que hace sobre memoria viva en contraposición directa con la historia, le permite marcar una diferencia entre la memoria que se va resignificando en relación al presente, y en ese sentido adquiere su significación en tanto memoria. Y, por otro lado la historia, que queda definida en relación a un texto, por lo cual, le llama institución y la equipara al Estado. HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Universidad de Concepción / Anthropos, España. 2004

<sup>10</sup> BERGSON, Henri. *Memoria y vida*. Altaya, España. 1994 El subrayado es mío.

Se trata como él dice, de un *esclarecedor de la acción*. Si la totalidad de nuestros recuerdos ejerce en todo instante un impulso desde el fondo del inconsciente, la conciencia atenta a la vida, no deja pasar, más que aquellos que pueden concurrir a la acción presente. Se trata, de un movimiento sin cesar entre la esfera de la acción y la memoria pura. Ante esto, se plantea la cuestión de si, efectivamente, el pasado ha dejado de existir o sólo ha dejado de ser útil. No se puede definir arbitrariamente por presente lo que es, mientras que el presente es simplemente lo que se hace. Cuando se piensa en ese presente como debiendo ser, no es todavía y, cuando lo pensamos como existente ya ha pasado. No percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro, el imperceptible progreso del pasado que corroe el porvenir. En este sentido, la memoria:

“Coextensiva con la conciencia, retiene y alinea unos tras otros todos nuestros estados a medida que se producen, dejando a cada hecho su sitio y por tanto señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo, y no en un presente que recomienza sin cesar”<sup>11</sup>.

Joël Candau nos menciona que para conservar el recuerdo, y más en general, para pensar, es necesario memorizar un mundo previamente puesto en orden. Recordar, tanto como olvidar, es pues clasificar, según modalidades históricas, culturales, sociales, pero también sumamente idiosincráticas. La primera operación de ordenamiento va a consistir en distinguir el presente del pasado, operación que ha de considerarse como uno de los universales antropológicos. Pensar el tiempo supone clasificarlo, ponerlo en orden, denominarlo, datarlo. La amplitud de la memoria del tiempo pasado tiene un efecto directo sobre las representaciones de la identidad. Esta datación, esta clasificación del tiempo abarca dos representaciones importantes. Por un lado, es posible hablar de tiempo profundo, el cual implica el conocimiento o la percepción de este proceso complejo de evolución humana. Ciertamente, se trata de la representación que puede tenerse de este proceso y no ciertamente, de una memoria en tanto tal. Sin embargo, se trata de una representación que se encuentra operando, y que está movilizandando ciertas relaciones entre hechos y los significados de los mismos. No se trata de decir, que alguien en particular pueda tener un

---

<sup>11</sup> Op. Cit. p. 84,85

recuerdo de hace dos millones de años, pero si de afirmar que este hecho puede relacionarse con otros. En este caso, por la denominada memoria larga, aquella que Françoise Zonabend describe como la “visión del mundo” propia de una colectividad. Es un tipo de memoria fuerte, porque organiza de manera perdurable la representación que un grupo hace de sí mismo, de su historia y de su destino. Así, toda evocación del pasado adquiere un aspecto de cosas vistas, se inscriben en una misma duración, reenvía a un mismo tiempo: el de la comunidad. Un tiempo fuera de la historia, fuera del acontecimiento, que se resume de hecho en un origen: el del pueblo. La memoria larga ignora la cronología rigurosa de la historia y sus fechas precisas, que circunscriben convencionalmente el fluir del tiempo. Se verifica aquí que el tiempo, en su duración, no es percibido como una cantidad medible, sino como una calidad asociativa y emocional que reenvía a las representaciones que se forjan los miembros de un grupo acerca de su identidad y de su historia. De hecho, con la mayor frecuencia la memoria parece incapaz de restituir fielmente la duración. En efecto, la conciencia del pasado no es la conciencia de la duración y, si se recuerdan acontecimientos pasados, no por ello tiene la memoria su dinámica temporal, del fluir del tiempo cuya percepción es sumamente variable en función de la densidad de los acontecimientos.<sup>12</sup>

Nos enfrentamos a la relación que se da entre memoria y olvido, sin duda, debido a que todo lo memorizable no es necesariamente memorable. Holbwachs<sup>13</sup>, al respecto menciona que el tiempo no tiene realidad, sino en la medida en que tiene un contenido, es decir, en la medida en que ofrece una materia de acontecimientos al pensamiento. Lo que supone, que lo memorable, lejos de ser un pasado registrado o un conjunto de archivos, es un saber presente, que procede por reinterpretaciones pero cuyas variaciones incesantes no son del todo perceptibles dentro de la tradición de la cual surgen.

Vista así, la memoria se mueve dentro de la oralidad, y desde esta perspectiva, la oralidad se mueve en una atmósfera en la que prevalece la llamada memoria colectiva. La cultura oral, es un elemento sumamente importante, se trata de un “dispositivo memorizador”. El hombre añade a la memoria genética una memoria transmitida por la cultura de generación en

---

<sup>12</sup> CANDAU, Joël. *Memoria e identidad*. Ediciones del Sol, Argentina. 2001

<sup>13</sup> HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza, España. 2004

generación. De esta manera, la memoria cobra una nueva significación, dado que al transferir los saberes individuales a los sociales, a los que la colectividad representa como suyos al significar lo que fue el pasado confrontándolo con el presente, de acuerdo con las necesidades y requerimientos que este plantea. Creándose así en la memoria colectiva un discurso de interpretación<sup>14</sup>.

“Ningún antropólogo puede discutir la voluntad de los grupos humanos para elaborar una memoria común, una memoria compartida cuya idea es muy antigua. Los mitos, las leyendas, las creencias, las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas. Así, a través del mito los miembros de una sociedad dada buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia representación de los que son, algo totalmente explícito en los mitos sobre los orígenes. El contenido del mito es objeto de una regulación de la memoria colectiva que depende, como el recuerdo individual, del contexto social y de lo que se pone en juego en el momento de la narración.

Pero incluso en el caso del mito ¿qué es lo que efectivamente comparte el grupo que nos autoriza a hablar de memoria colectiva? En última instancia, las representaciones que acarrea y provoca el mito son objeto de variaciones personales, individuales, aun cuando sean elaboradas en marcos sociales determinados y aun cuando podamos admitir que la significación que se les da a estos mitos es objeto de una focalización cultural que produce de esta manera una memoria étnica”<sup>15</sup>.

La memoria colectiva es representación, asumida esta como el punto en el que se encuentra en los terrenos de la construcción de lo intangible, en el lugar en el cual el discurso se convierte en la posibilidad de explicación de lo real. Esto quiere decir que se trata de un espacio cuya manifestación se encuentra en el terreno de la ideología y de la política. Pero, también el punto en donde fluye la vida cotidiana en tanto vida privada y vida pública

---

<sup>14</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdes Editores; México. 2002

<sup>15</sup> LEROI-GOURHAN, André. Citado en: CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Nueva visión, Argentina. 2006

enmarcada por la institucionalidad. En este sentido, la memoria colectiva y su representación social se mueven en el campo de la significación temporal, trayendo del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que se necesitan recordar. Registrándolos mnemotécnicamente en los poseedores del poder de la palabra, dando cuenta de lo dicho y lo sucedido en los discursos referidos que se desean tener en los saberes del presente. Al establecer que la memoria colectiva se manifiesta a través de su representación individual o colectiva, oral o escrita. Se afirma, que esta es producto de la permanencia del discurso que connota lapsos cortos o extendidos, que abarcan a un individuo social o a una colectividad, que van de la experiencia vivida por una generación hasta el recuerdo de varias generaciones, cuyo saber se mantiene vivo a través de la memoria. Pero, en todo caso se encuentra en el pensamiento social, es decir, entre los sujetos sociales<sup>16</sup>.

La memoria colectiva no es un artefacto que permita revivir el pasado, sino que su misión primordial, consiste en la reconstrucción racional y social del pasado en el presente. La memoria colectiva, funciona como una instancia reguladora de los recuerdos del individuo en torno a hechos y objetos muy concretos que adquieren significación en función de las circunstancias y los interrogantes que se suscitan en el momento presente. Vista así, la memoria colectiva designa los marcos sociales que todo grupo humano ofrece a la conciencia del individuo para que pueda llevar a cabo, en el presente, la reconstrucción de sus recuerdos. La memoria colectiva como regulativo social, pone al alcance de la mano de individuos y grupos algunas convenciones verbales y morfológicas que permiten la articulación de aquellos sistemas de diferenciación cronológica, sociológica, significativa y lógica. Estos, posibilitan tanto la especificación de la representación aislada de los acontecimientos como su localización en el tiempo y en el espacio. Cada memoria personal, realiza una apropiación de la memoria colectiva en cuyo interior se encuentra instalada<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés Editores; México. 2002

<sup>17</sup> DUCH, LLuís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España. 2002

## PRÁCTICAS Y MEMORIA

¿Cómo pueden participar la memoria y la tradición en la configuración del presente? Se trata de la pregunta que se planteó Halbwachs. La respuesta que ofreció, subraya el hecho de que el pasado no puede ser simplemente almacenado en una especie de archivo llamado memoria, sino que todo lo que se encuentra vinculado con el pasado, continuamente, se ve modificado por los interrogantes que desde el presente se plantean. La reconstrucción del presente, nunca tiene lugar a partir de la nada, tampoco se trata de un proceso individual encaminado a satisfacer necesidades personales. La reconstrucción del presente, es una cuestión que se refiere directamente a la memoria colectiva como proceso social con dinámica propia, en la que la tradición, en el acto de recordar, se convierte en un instrumento muy importante para la organización de los recuerdos compartidos, para la actualización de los archivos históricos, para la formalización de las metas colectivas que el poder considera como deseables. En realidad, la memoria colectiva es una verdadera memoria cultural que enmarca y articula las corrientes de pensamiento que han sobrevivido al pasado, actualizándose, modificadas en función de los retos e intereses del aquí y del ahora, en la experiencia del presente. La tradición y la memoria, por tanto, son procedimientos destinados a la perpetuación de las continuidades, y, por eso mismo, tienen el objetivo de ser una especie de hilo conductor en medio del carácter discontinuo de las vivencias y experiencias que forman parte de la vida cotidiana. Es decir, tienen la función de establecer un orden o una secuencia en los acontecimientos del pasado para que sea posible la constitución de unos marcos sociales que faciliten la convivencia de los individuos, redundando, de alguna manera, en el ejercicio y la legitimación del poder.

La tradición, ha fundamentado su exigencia de continuidad en una autoridad sin restricciones atribuida al pasado, sin con esto pretender negar, que las tradiciones se encuentran orientadas al presente, es al presente al que van dirigidas. La importancia que la tradición acostumbra otorgar al pasado, se concreta casi siempre en el hecho de que abre el paso hacia el futuro y que, de alguna manera, ya desde el presente, permite configurarlo y manipularlo. En la tradición, el valor de su autoridad no se debe a su ancianidad, sino al hecho de que puede ser utilizada y aplicada como una ayuda para tomar y legitimar las

decisiones en el presente, como una especie de control ante las innegables incertidumbres que presenta el futuro. En definitiva, la tradición es primordialmente, una cuestión del presente. Desde cada momento presente, se desprenden consecuencias muy diferentes según se considere al pasado desde el punto de vista de la tradición o desde la perspectiva de la historia. La tradición establece un vínculo reflexivo, siempre provisional y necesitado de contextualización, entre el aquí y el ahora y, el pasado al que la tradición hace referencia. De hecho, desde la óptica de la tradición, el pasado nunca es una magnitud definitivamente clausurada, concluida, encapsulada en ella misma. Sino que se trata de una fuerza latente que, con el recurso de la memoria, puede llegar a ser efectiva para la configuración de cualquier presente.<sup>18</sup>

Al respecto, José Antonio Fernández de Rota<sup>19</sup> nos menciona que la tradición no es necesariamente comunión de sentidos y sentimientos, sino convicción de pertenecer y sentirse adscritos a una línea sucesoria que conecta el presente con el pasado. Esto, a través de una serie de hechos simbólicos reinterpretados que sirven de vínculo. Estos hechos simbólicos parecen convertirse cada vez más en consciente representación. La tradición es una manera de contemplar la cultura, desde el punto de vista de su historicidad o del convencimiento de su historicidad. O, dicho de otra manera, es entender la cultura como una manera de construir el presente en términos del pasado. Pero la cultura no es un archivo cerrado de contenidos. Por supuesto que la transmisión generacional constituye un inmenso bagage, el peligro es entender lo que se transmite como un conjunto estático de objetos inertes. La vida de cada generación y su forma de replantear y contestar lo aprendido por parte de la nueva generación, se apoya en un continuo intercambio de ideas y contrastes lleno de invención y creatividad. Invención en la que están presentes diversas estrategias de identidad. Son estas estrategias sociales las que constituyen, fraccionan, recrean o buscan la unidad de las tradiciones. En su esfuerzo por hacer tradición, constituyen ejes de configuración de la diversidad cultural. Desde esta perspectiva, se hace necesario resaltar la capacidad de evocación y acción política que tiene la tradición.

---

<sup>18</sup> DUCH, Lluís. *Antopología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España. 2002

<sup>19</sup> FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos, España. 2005

De acuerdo con Pérez Taylor<sup>20</sup>:

“La tradición se convierte en el conducto que representa el pasado en el presente, en sus variadas manifestaciones. Las tradiciones se expresan verbalmente, y por lo tanto, son contadas con los momentos coyunturales por los que pasa la comunidad. Esto quiere decir que la tradición se convierte en la esperanza del grupo para conocer lo que debe hacerse, con base en un conocimiento mítico del pasado. Ahora bien, este conocimiento fue la guía arquetípica del hombre en sociedad, sosteniéndose con base en la elaboración de un imaginario social impregnado de hechos reales pero, igualmente, de pasajes ilusorios producto de los deseos comunes de la sociedad. Estos testimonios se modifican cada vez que son contados y ajustados a los momentos vividos... La acumulación de estos recuerdos se vio consumada en la elaboración de discursos que prepararon el camino del mito en primer lugar... Estas narraciones se mantuvieron vivas en la memoria colectiva, mientras no formaran parte de la historia, pues podrán ser contadas cuantas veces fuera necesario y en las versiones que necesitara la comunidad”.

De este modo, tenemos una relación directa entre memoria colectiva y tradición. Entendiendo que la tradición al igual que la memoria, responden de manera constante a las demandas que el presente les plantea. No se trata de entes estáticos, perdidos en la inmanencia del tiempo. Su capacidad de transformación, así como de integración de nuevos elementos es una constante. Esta capacidad se da dentro de un contexto específico, a partir de todo un conjunto de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas. Por tanto, se trata de una memoria en relación. Una memoria y una tradición que abarcan y se anclan a la vida cotidiana. A partir de prácticas concretas, enuncian la especificidad de la que forman parte.

---

<sup>20</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdes Editores. México. 2002 p. 27



## MEMORIA E IDENTIDAD: PRIMERAS NOTAS

Cuando los individuos, en el marco de determinada estrategia identitaria, hacen sus elecciones, se mueven siempre dentro un repertorio flexible y abierto de recursos: representaciones, mitohistorias, creencias, ritos, saberes, herencias. Es decir, dentro de todo un registro de la memoria. La memoria, es la identidad en acto. De hecho, el juego de la memoria que viene a fundar la identidad, está hecho necesariamente de recuerdos y olvidos. Si la memoria es generadora de identidad, en el sentido que participa en su construcción, está identidad por su parte, da forma a las predisposiciones que van a conducir al individuo a incorporar ciertos aspectos del pasado, a realizar ciertas elecciones en la memoria. No hay búsqueda identitaria sin memoria. La búsqueda de la memoria está siempre acompañada de un sentimiento de identidad, al menos individual. La memoria colectiva es una forma de metamemoria, es decir, un enunciado que los miembros de un grupo quieren producir acerca de una memoria supuestamente común a todos los miembros de ese grupo. La identidad que de este ejercicio se desprende, es ciertamente una representación<sup>21</sup>. La memoria colectiva sigue las leyes de las memorias individuales, que permanentemente, más o menos influidas por los marcos de pensamiento y de experiencia de la sociedad, se reúnen y se dividen, se reencuentran y se pierden, se separan y se confunden. Combinaciones múltiples que forman así configuraciones de la memoria más o menos estables, durables y homogéneas.

¿Cómo dar sentido a los hechos de una vida, a una serie de acciones deshilvanadas, fragmentadas, a la discontinuidad de lo real? ¿Cómo hacer surgir el orden de la confusión y del azar, la armonía y la concordia de lo despedazado, discordante e inconexo, lo inteligible

---

<sup>21</sup> Al respecto Joël Candau, hace una diferencia entre lo que llama una memoria fuerte y memoria débil. En este sentido, una memoria fuerte sería una memoria masiva, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera que sea el tamaño de este. Una memoria fuerte es una memoria organizadora, en el sentido de que es una dimensión importante de la estructuración de un grupo y, por ejemplo, la representación que este va a hacerse de su identidad. Una memoria débil no tendría contornos definidos, sería difusa superficial, difícilmente compartida por un conjunto de individuos cuya identidad colectiva es, por ese mismo hecho, relativamente inasible. Una memoria débil puede ser desorganizadora, en el sentido de que puede contribuir a la desestructuración de un grupo. En ocasiones, esta debilidad se da en determinado momento histórico, proviene de su incapacidad para estructurar y organizar el cuerpo social por razones ligadas a los cambios que este haya podido conocer. CANDAU, Joël. *Memoria e identidad*. Ediciones del Sol, Argentina. 2001

de lo accidental, lo necesario o lo verosímil de lo episódico? Cualquiera que trata de recordar su propia vida sea planteada, explícitamente o no, esta pregunta. Como aquello que constituye la identidad de una persona no puede nunca ser real y totalmente recordado, será necesario contarla, hacer de ello un relato de identidad, un discurso de presentación de sí que tendrá la forma de una totalidad significativa. Esta tiende a ser total en los dos sentidos de la palabra: pretende no dejar nada en la sombra y se presenta como una sumatoria de actos pasados de los que sería el resultado lógico, lo que es siempre verdadero para el que recuerda. En efecto, el estatuto de verdad del discurso de presentación de sí está más allá de toda posibilidad de prueba. Toda presentación de sí descansa sobre la curiosidad y la anamnesis. Responder a la pregunta quién, es siempre contar la historia de una vida. Se encuentra aquí la noción de identidad narrativa de Ricoeur, para quien el tiempo, se vuelve tiempo humano en la medida en que es articulado de manera narrativa. Esta narración que está en el principio de la totalización existencial, es de hecho una reconstrucción, hecha posible por la capacidad propiamente humana de poner el pasado a distancia<sup>22</sup>.

En la relación que mantiene con el pasado, la memoria humana es siempre conflictiva. Está hecha de adhesiones y rechazos, de consentimientos y de represiones, de aperturas y de cierres, de aceptaciones y de renunciamentos, de recuerdos y de olvidos. El recuerdo, tal y como se revela en toda totalización existencial verbalizada, nos hace ver que la memoria es también un arte de la narración que compromete la identidad del sujeto, de los sujetos. Produciendo ese pasado compuesto y recompuesto. El complejo trabajo de la memoria tiende a construir un mundo relativamente estable, verosímil y previsible. Donde los deseos y los proyectos de vida, cobran sentido. Donde la sucesión de episodios biográficos pierde su carácter aleatorio y desordenado para integrarse en un *continuum* tan lógico como sea posible. En este sentido, quien recuerda, domestica el pasado, pero sobre todo se lo apropia, lo incorpora y le imprime su sello. Es una suerte de etiqueta memorialista que cumple la función de significativa de la identidad. En función de los desafíos del presente, ese acto de memoria organiza las huellas anémicas dejadas por el pasado, las unifica y las hace coherentes, a fin de hacerlas capaces de fundar una imagen satisfactoria. En toda anamnesis, es imposible disociar los efectos ligados a las representaciones de la identidad

---

<sup>22</sup> Op. Cit.

individual de aquellos que dependen de las representaciones de la identidad colectiva. Cuando este acto de memoria, que es la totalización existencial dispone de marcas sólidas, aparecen memorias organizadoras, poderosas, fuertes; vienen a reforzar la creencia en la comunidad de un origen o de una historia de todo el grupo. En todos los casos, ese trabajo de la memoria es colectivo desde su origen, porque se manifiesta en el tejido de las imágenes y del lenguaje que se deben a la sociedad y que hace posible la puesta en orden del mundo.<sup>23</sup>

Desde esta perspectiva, el momento original, la causa primera, es siempre un desafío para la memoria y la identidad. Razón por la cual, la referencia al origen es una invariante cultural. Esto no impedirá, que grupos e individuos crean posible abolir la continuidad del orden temporal para, instaurar un nuevo momento original que vendrá a fundar su identidad presente. Cuando la determinación de ese momento de origen pueda prescindir de una historización de los acontecimientos fundadores, estos serán entonces arraigados en una antigüedad indeterminada, con el propósito de naturalizar la comunidad que, a partir de entonces, no tendrá necesidad de otra definición que su autoproclamación.

## **MEMORIA COLECTIVA Y OLVIDO**

“Si todos los grupos fijan su cultura y las condiciones de su reproducción social en la piedra o en el suelo, si los grupos imitan la pasividad de la materia inerte, ¿no significa que el verdadero problema no es el de la memoria sino el del olvido? De Comte a Simmel y de Durkheim a Foucault, la presión social anónima inserta en nuestro cuerpo los modos de la reproducción colectiva. De la primera educación materna a la educación de la calle o la escuela, del taller o las instituciones, se nos dice que la sociedad se reproduce así misma por medio de los pocos modelos que arraiga en los cuerpos y en los espíritus. Las sociedades se conservan así, lo mismo que las instituciones, mediante la transmisión iniciática o pedagógica de esas actitudes, esos comportamientos, esos ademanes y esas

---

<sup>23</sup> Op. Cit.

creencias, reconstituidos de generación en generación, y desde los de mayor edad hasta los más jóvenes”<sup>24</sup>.

El olvido, es parte importante de la memoria. No pueden dissociarse estos elementos, dado que como hemos visto, uno lleva necesariamente al campo del otro. Las sociedades, han buscado perpetuar la memoria a partir de técnicas y espacios muy específicos. Por ejemplo, aquellas que forman parte de rituales, de contextos no abiertos a todos, sino que van dirigidos sólo a una pequeña parte del grupo. Estos elegidos, buscan por medios diversos constituirse en las memorias del grupo, dado que han sido capaces de recordar lo que para el grupo es significativo. Esta memoria guía, le permite al grupo perpetuarse, reproducirse, proyectarse en el tiempo a partir de lo recordado. Se trata de una lucha por no olvidar, a partir de la recordación puntual y casi automática, el grupo se juega su presente y su porvenir. La memoria, es el eje a partir del cual se articula el sentir, el ser y el poder ser del grupo dentro del tiempo. Este tipo de memorias ilustran, muestran, escenifican los orígenes, la sucesión de gobernantes, las genealogías reales. Por tanto, esta memoria es altamente valorada y significada por las posibilidades que ofrece. Sin embargo, el olvido se encuentra presente, es decir, una memoria con la capacidad para auto referirse no escapa al olvido. En cada recordación opera la representación, la resignificación de lo recordado, impregnada esta, de los matices del olvido. Considero que la representación es olvido. En la medida es que se es incapaz de traer de la memoria el hecho total en tanto hecho acontecido, la recordación no es neutral, no se trata de un hecho apacible y límpido. La recordación es una lucha, se trata de un espacio en el cual se encuentran operando toda una serie de elementos que le imprimen sellos particulares, le significan de maneras diversas, le posibilitan precisamente ser lo que es, re-presentación. Y en este sentido, lo que la memoria muestra, lo que la recordación nos brinda, es un hecho que ha cobrado un sentido tal vez nuevo, un sentido que responde al presente en el cual se muestra. Lo recordado no surge de manera fortuita, no se trata de un hecho que de pronto rompe el silencio del olvido para hacerse presente. Surge, se presenta, en tanto es requerido por el presente y sus condiciones. Hace su aparición, en tanto es evocado por una necesidad actual y actualizante.

---

<sup>24</sup> DUVIGNAUD, Jean. *El sacrificio inútil*. Fondo de Cultura Económica, México. 1997

Este mostrarse en actualidad es un elemento a considerar, dado que nos dice que en la actualización el hecho se ha modificado, en tanto hecho, y en tanto sentido del hecho que se muestra. La actualidad, el presente en el que se muestra un hecho pasado viene e irrumpe en un acto de presencia que el presente necesita. El recuerdo no es inmanencia, el olvido no es sólo ausencia. Esta relación entre ausencia-presencia nos dice que la memoria es capaz de brindar una serie de eventos concatenados entre sí, a partir de una disposición coherente, y esta coherencia se torna presente. Se trata de un juego de tiempos, de una relación dialógica que surge en el presente, va al pasado y se proyecta en el futuro. En este trayecto temporal, la memoria y el olvido cobran un sentido, a partir de este trayecto el tiempo puede comprenderse y la trayectoria del hombre encuentra un espacio de acogida. Se materializa en esto que llamamos cultura y que nos brinda las posibilidades de ser, de pensar y de actuar en un contexto particular.

En este sentido, Duvignaud apunta:

“Si el filósofo hubiera tenido en cuenta el olvido, jamás habría tenido validez cierta imagen sumaria de la historia: la que, siguiendo el modelo del evolucionismo del pasado, hace a la génesis del presente, de lo simple y de lo arcaico, la matriz del progreso y de lo complejo. ¿Por qué aferrarse a la conservación social si el olvido surge a cada ruptura, en cada segmento del tiempo?

Interesante pregunta la que se plantea Duvignaud, cuáles serán las implicaciones que esta pregunta tiene para la antropología. Cómo poder definir las posibilidades que el olvido ofrece a la memoria a partir de los quiebres que la misma memoria presenta en su estructura. El acto de rememoración, es un quiebre que va aparejado a la conservación de un pasado que en él surge. Es un quiebre, en tanto es una posibilidad para la representación. Es decir, al momento de hacerse presente, se hace presente todo un conjunto de hechos, de significados, de sentidos, de posibilidades de comprensión y de reapropiación de lo rememorado. Lo rememorado, la rememoración encuentra eco en otras memorias, se trata de otras narrativas que le imprimirán sentidos nuevos. Lo rememorado, es invocado a partir

de una necesidad concreta, y esa necesidad surge de un contexto específico que da pie a un enfrentamiento de narrativas, de olvidos, y de luchas buscando la legitimidad del hecho recordado. Se trata, de una estructura de poder bastante clara que se configura a partir de la relación entre la memoria y el olvido. Una estructura de poder que busca a partir de la legitimidad que la memoria le confiere, instaurar, conservar, preservar un hecho y, por tanto, un sentido.

Para qué recordar, para qué conservar a partir de la legitimidad de la memoria, una serie de hechos que son reclamados por una realidad que se niega a desaparecer. Qué puede decir la antropología a todo esto, qué ha dicho en relación al olvido. Queda claro que no se puede prescindir del olvido en el intento de comprender la memoria. No se trata de un elemento endosado, que pueda fácilmente ser ignorado, o desechado. El olvido es un espacio que permite configurar y resignificar a la memoria. Una antropología de la memoria ha de tenerlo en cuenta como posibilidad para comprender la complejidad de la rememoración y, por tanto, la estructura que memoria y olvido constituyen.

Pongo en la discusión una nueva cita de Duvignaud:

“Que una sociedad se transforme, que desaparezca, que lo que de ella subsiste permanezca en estado de fantasma. Fantasmas o imágenes que conservan grupos restringidos, élites...no reconstruyendo una sociedad perdida, sino reinventándola, se trata no de reconstruir una sociedad perdida, sino de reinventar sus formas...***Sólo el olvido provoca a pesar de los pesares la innovación***, porque las estructuras sociales, más fuertes que el recuerdo, llaman a reconstituir los modelos que devuelven al hombre el sentimiento de una totalidad en la fragmentación del esclavismo o la dispersión de la duración”<sup>25</sup>.

¿Qué es el olvido? Evidentemente, no se trata sólo de no recordar, o de la imposibilidad para recordar. El olvido trasciende esta concepción, que ciertamente podemos definir como tal, sin embargo, no nos muestra las facetas que este toma dentro de la vida y las

---

<sup>25</sup> DUVIGNAUD, Jean. *El sacrificio inútil*. Fondo de Cultura Económica, México. 1997 El subrayado es mío.

instituciones humanas. El olvido se arraiga en toda organización social. Fluye a partir de las genealogías y los mitos, tiene un acomodo en cada hecho y en cada cadena de hechos que configuran la vida pública y privada de un grupo, de una comunidad. El olvido, es un articulador con varias funciones, puede legitimarse en tanto posibilidad para resignificar un hecho, puede facilitar la representación de una cadena de hechos y de sentidos. El olvido, puede dar lugar a una nueva organización social, puede instaurarse en el sistema de producción de sentidos de todo grupo humano. El olvido, funda naciones, estados, dinastías. El olvido, crea posibilidades de inserción social, de reacomodo social y claro, permite a los miembros de una sociedad recrear los hechos que necesitan ser recreados y los otros, no necesariamente llevarlos al oscuro diván de los desechos, sino, acomodarlos en las apacibles aguas de Leteo, esperando ser llamados a escena.

El olvido es compartido. Puede surgir a nivel de las colectividades, de las grandes naciones y estados. De los grupos que en sus movimientos se reinventan y se autodefinen. Y es aquí, en donde tiene este doble movimiento que va de lo colectivo a lo individual. Ciertamente, cada sociedad ha encontrado sus formas para crear y estimular la memoria, pero también, cada sociedad ha encontrado los mecanismos a través de los cuales posibilitar el olvido. Se aprende la memoria de memoria. Pero, el olvido, también se aprende, también se transmite, también posee estructuras de acogida en donde toma forma y desde donde reclama su lugar en la producción de sentidos que le da nombre, un espacio desde el cual opera como un claro configurador de toda memoria. El olvido, comparte con la memoria un estatus de igualdad, no se trata de la “otra cara” de la memoria. Se trata de una institución, con toda una estructura, con sus formas específicas, sus dispositivos necesarios y con una estructura de poder que le es propia. La violencia, tal vez, entre las más usadas. ¿Imponer el olvido a través de la violencia? Si, también el olvido opera por medio de la violencia, por los canales de la guerra, a través de la limpieza de sangre. El genocidio y el etnocidio no le son del todo desconocidos. La memoria no escapa a esta premisa.

De este modo, se hace necesario el poder ver la memoria y al olvido, no como algo dado de antemano, no se trata de una condición a priori, de un constructo acabado. Cuando hago referencia a que tanto memoria como olvido son institución, no intento verlos como una

estructura dada, cerrada en sí misma, como si se tratara de un hecho estático en el tiempo. Sino, los conceptualizo como un hecho que se está configurando y reconfigurando, recreándose en el tiempo, integrando y desechando nuevos elementos, nuevos hechos, nuevas posibilidades de acción. Son una institución dinámica y, este dinamismo, viene dado a partir de las preguntas y las necesidades que el presente les plantea. La memoria y el olvido son un hecho del presente, sólo a partir del presente se establecen las condiciones para su comprensión. Por tanto, es en el presente en donde se configuran y reconfiguran. Es en el presente en donde deciden integrar o excluir, resignificar o simplemente representar. Retener u olvidar. ¿Cómo lograr una aproximación desde la antropología, a un hecho que nos muestra su dinamismo y capacidad de transformación?

## **EN RELACIÓN A LA INVESTIGACIÓN**

En el sentido de lo antes descrito, considero que una antropología de la memoria ha de partir del hecho de comprender la memoria dentro del contexto en el cual esta se desarrolla, una memoria en contexto. Este comprender, implica la posibilidad de ver la memoria como un proceso, es decir, tratar de poner de relieve los elementos que le están dando sentido. No partir de la memoria como un hecho en sí y para sí, sino, poder descomponerla. Buscar en ella los intersticios que se encuentran operando, las fracturas, las rupturas. Hacer un trabajo de genealogía de acuerdo a lo propuesto por Foucault<sup>26</sup>, el cual, no implica el trazar una curva lenta de la evolución y/o configuración de la memoria, sino reencontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles. La genealogía vista así, se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, la búsqueda del origen. Por tanto, no me interesa para el desarrollo de la presente investigación la búsqueda del origen de la memoria, no me interesa encontrar su comienzo

---

<sup>26</sup> “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. La genealogía percibe la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia. El genealogista, busca y encuentra que detrás de las cosas existe en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que carecen de esencia, o que esa esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. La genealogía se encuentra, por tanto, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo. La genealogía, restablece los diversos sistemas de sumisión, no tanto el poder anticipador de un sentido, cuanto el juego azaroso de las dominaciones. La genealogía debe ser la historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia. 1997



histórico. No parto a la búsqueda de la identidad preservada del origen. Busco, por el contrario, ocuparme de las meticulosidades y de los azares de sus comienzos, es necesario conjurar la quimera del origen como apuntó Foucault. Es preciso, reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas. Buscaría en todo caso, la fuente, la procedencia más que el origen. No se trata de una fuente o procedencia genérica, sino de percibir todas las marcas sutiles, singulares, que pueden entrecruzarse y de hecho se cruzan, para formar una memoria difícil de comprender. Se trata, no de un comienzo, sino de innumerables comienzos.

La procedencia permite hacer una disociación, y hacer aparecer sucesos perdidos. La procedencia, permite encontrar la proliferación de sucesos a través de los cuales las cosas toman forma. No se pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. No pretendo demostrar que el pasado está todavía ahí, vivo en el presente. Se trata de mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia. Se trata de percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas, los errores, los fallos de apreciación. Se trata de descubrir que en la raíz de lo que se pretende conocer, no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. No se trata en absoluto de un saber que se acumula y se solidifica, se trata de un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable. La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme así mismo<sup>27</sup>.

La emergencia, se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la emergencia, debe mostrar la manera en la que luchan entre sí las fuerzas, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o la tentativa que hacen para escapar a la degeneración. La emergencia designa un lugar de enfrentamiento, no se busca imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha. Es más bien un no lugar, una pura distancia. Nadie es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella, esta se produce siempre en el intersticio. Las diferentes emergencias que pueden percibirse no

---

<sup>27</sup> Op. Cit.

son las figuras sucesivas de una misma significación, son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos<sup>28</sup>.

Tomando como base lo dicho hasta aquí, me interesa entonces poner de relieve los elementos que se encuentran configurando la memoria colectiva entre los Tohono O'otham en el Estado de Sonora. Ciertamente es, que estos elementos al igual de la memoria de la cual forman parte, se han ido formando y reformulando, no son estáticos. Por momentos, se encuentran presentes algunos de ellos. En otros momentos, estos mismos son excluidos para integrar nuevos. La memoria colectiva entre los Tohono O'otham es dinámica, y ha de entenderse en clara relación con el contexto histórico en el que se desenvuelve. No se trata de una estructura que tenga sentido por sí misma, sino que, todo lo contrario, las significaciones que adquiere siempre están en relación con el contexto del cual surgen. Hablar de la memoria colectiva en un sentido genérico, implica negar los elementos que las constituyen. Un trabajo de genealogía sobre la memoria colectiva, implica necesariamente dar cuenta de las relaciones que se dan en su interior. Los juegos de fuerzas que se encuentran operando, las metamorfosis que se dan a cada momento, las fuerzas externas a las que responde, las instituciones que le rodean, los olvidos que le dan sentido. Sin estas consideraciones, pienso, se cae en sobregeneralizaciones que oscurecen el campo que se pretende aclarar. Centrarnos en el olvido, es una estrategia riesgosa, que como hemos visto, en muchos casos, lo que genera son víctimas y verdugos, y no es que no los haya, sin embargo, es necesario poder poner dentro de un contexto estos elementos para redimensionarlos en total plenitud.

La relación memoria olvido que pretendo abordar entre los Tohono O'otham, se encuentra enmarcada por procesos sociales y culturales significativos. La memoria colectiva, se encuentra inmersa dentro de todo un conjunto de significados diversos y de resignificaciones constantes. En este caso concreto, abordaré esta relación a partir de elementos que considero están incidiendo de manera importante. Por un lado, el concepto que se tiene del ser Tohono O'otham en particular, y no sólo a nivel conceptual sino el cómo se está llevando esto a la práctica, es decir, cómo están viviendo su ser Tohono

---

<sup>28</sup> Op. Cit.

O'otham en la actualidad. Este elemento particular, deriva necesariamente de la memoria colectiva presente en el grupo, dado que se encuentra anclado a un pasado remoto en el cual el ser Tohono O'otham era cruzado por otros significados. De entrada, en la actualidad el ser Tohono O'otham se encuentra signado desde la memoria, dado que el grupo en su mayoría ha dejado de hablar su lengua materna, se encuentra dentro de un proceso de resignificación constante, dado que en ellos ya no se encuentran presentes los marcadores étnicos "tradicionales". Es decir, en su mayoría han dejado de hablar su lengua materna, son muy pocos los hablantes que quedan en México. De su territorio, han salido debido a diferentes circunstancias, entre ellas, el despojo de tierras del cual han sido parte, así como la falta de agua en sus comunidades de origen. Ante esto, se han asentado en los centros urbanos de la región y, muchos de ellos migraron a las diferentes reservaciones en Arizona, Estados Unidos. El abandono parcial de sus comunidades, les llevó a dejar la vida "tradicional", sus costumbres de movilidad, actividades propias como la caza, la recolección, la agricultura, la elaboración de cestería y de cerámica. Otro elemento que se encuentra incidiendo en la memoria colectiva de la comunidad, es un proceso complejo que tiene que ver con la consideración de legitimidad que se hace sobre las diferentes familias que se designan Tohono O'otham. Es decir, dado que entre el grupo, en su mayoría no se encuentran presentes marcadores "étnicos" tradicionales como la lengua o el vestido, para definirse Tohono O'otham parten de la relación de consanguinidad que pueden tener con un miembro reconocido plenamente por el grupo, por un abuelo, bisabuelo. Cuanto más al pasado pueda ir la memoria en la búsqueda de esta relación, será más formal y fácil el reconocimiento que pueda hacerse de esa familia o de esa persona en el presente. Cuando se trata de familias reconocidas o de los pocos hablantes que quedan, no hay dificultades en el reconocimiento. Se da de manera fácil, y se les tiene dentro de un estatus de originalidad o de legitimidad, no se cuestiona en el presente su ser Tohono O'otham. Sin embargo, cuando resulta difícil este reconocimiento se tiene sobre sí la duda, el fantasma de la ilegitimidad se hace presente. He aquí la complejidad de este elemento, este reconocimiento se inició por la Tohono O'otham Nation. Se trata de la institución que alberga el gobierno tradicional de los Tohono O'otham, se encuentra asentada en el distrito de Sells, en Arizona, Estados Unidos. Esta institución comenzó un proceso de "enrolamiento", a través del cual, se reconoce a una persona como Tohono O'otham. Este reconocimiento se materializa cuando

se expide una credencial, que acredita al portador como miembro de la Tohono O'otham Nation. En México, los Tohono O'otham han iniciado en diferentes momentos este proceso para ser reconocidos y enrolados en la Tohono O'otham Nation, a esta institución se le ha otorgado la facultad para decidir con base en un proceso de "investigación" quién es un Tohono O'otham y quién no lo es. Cuando el dictamen es positivo, se otorga la credencial de miembro. Cuando el dictamen es negativo, se les pide nueva documentación a los interesados o "pruebas" que pueden ir desde testimonios de personas ya reconocidas, hasta otro tipo de documentos como actas de nacimiento de abuelos y bisabuelos. La memoria, en todo este proceso, es una herramienta que facilita el resultado, es decir, el enrolamiento.

La memoria entra como facilitador de este juego entre la legitimidad y la ilegitimidad, el olvido está operando en un sentido amplio y muy complejo. El grupo, avala a ciertas familias como legítimas, como "pápagos crudos" cuando han sido miembros activos dentro del mismo grupo. Personas de importancia dada la actividad política que han desempeñado en cierto momento, de donde deriva la importancia simbólica que estas personas tienen en la actualidad. Pero también opera el olvido, dado que el ser Tohono O'otham se ha visto resignificado en varios momentos. Los miembros del grupo saben que no se ajustan a los criterios tradicionales del ser indígena en México, saben que en la reservación, en la Tohono O'otham Nation no son "valorados" dado que han "perdido" su cultura. Muchos de estos miembros reconocidos son de segunda o tercera generación, y sobre ellos operan nuevos marcadores, como la limpieza de sangre, dado que no son considerados legítimos, son considerados "coleros", dado que no tienen el 100% de sangre indígena<sup>29</sup>. La memoria está operando en la actualidad como un mecanismo que facilita y posibilita la limpieza de sangre entre el grupo.

El territorio, será un tercer elemento a considerar como uno de los ejes que se encuentran articulando la memoria colectiva entre el grupo. El territorio, ha jugado un papel de capital importancia, en la actualidad son 6 las comunidades consideradas tradicionales Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas; Pozo Verde y su anexo El Bajío, El Cubabi y su anexo el Cumarito; Quitovac y su anexo El Chujubabi, San Francisquito y su anexo El Carrizalito,

---

<sup>29</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007

Las Norias, Sonoyta. En la actualidad, se discute si se integra Puerto Peñasco dada la presencia de miembros del grupo en este Municipio. En la memoria del grupo se encuentra claramente presentes las comunidades mencionadas, se sabe que de ahí proceden, que ese es su origen, sino directo, de menos al bisabuelo o el abuelo nacieron allá. Las comunidades, el territorio, juegan un papel simbólico importante, si bien ya no viven directamente allí dadas las condiciones de falta de agua y por tanto de satisfactores de primera necesidad, es uno de los ejes que articulan en la actualidad su ser Tohono O'otham. A través de la memoria, logran establecer un vínculo con el territorio y con lo que ese territorio significó, es decir, la concreción de formas de vivir "tradicionales", pero que dadas las condiciones sociales, políticas y económicas tuvieron que abandonar, en parte, por el despojo del cual fueron parte, y por la imposibilidad de seguir trabajando la tierra. A través de la memoria, se recrea el territorio que históricamente les pertenece, así como las formas de vida asociadas a ese territorio. Actualmente, se viene dando una ocupación simbólica, matizada por los proyectos productivos y culturales que impulsa la CDI Unidad Caborca. Sin embargo, el territorio es ahora memoria, forma parte de la memoria colectiva de los Tohono O'otham de México.

Otro elemento importante a considerar, es la tradición o conjunto de tradiciones que en la actualidad están articulando el ser Tohono O'otham y la memoria colectiva de la cual forman parte. En este sentido, la comunidad tiene claro que muchas de las tradiciones se han perdido, o como ellos dicen "la cultura urbana nos ha ido ganando". Algunos de ellos, se asumen como urbanos, como mestizos y llegan a decir que los pápagos se acabaron. Sin embargo, desde la memoria colectiva refieren todo un conjunto de prácticas que les fueron propias, y que a partir de esta narrativa, de esta rememoración, actualmente pueden nombrarse Tohono O'otham. Es decir, son Tohono O'otham porque recuerdan eso que fueron y, porque en la actualidad han resignificado algunas de sus prácticas, haciendo de esta manera, dialogar a partir de la memoria, el presente con el pasado. Me refiero concretamente, a la danza del Buro que se celebraba en El Pozo Prieto y en Sonoyta, a la ceremonia del Vi 'íkita que se celebra en Quitovac, a la fiesta de San Francisco que se celebra en Sonoyta, Magdalena, San Francisquito y Quitovac; la velación de la Santa Cruz que se celebra en El Pozo Prieto; la velación de San Juan que se celebra en el Cubabi, la

velación de la Virgen del Carmen que se celebra en El Bajío. Estas ceremonias y fiestas reflejan en la actualidad las formas de ser Tohono O'otham y, las formas en las cuales asumen su relación al interior del grupo, con los grupos que les rodean, así como con las instituciones que están haciendo posibles las fiestas, dado el apoyo económico que vías proyectos culturales se le brindan a la comunidad. Para esto, principalmente la CDI, les solicita que se instituya un comité cultural, a partir del cual se solicitará un presupuesto económico que habrá de usarse para llevar a cabo la fiesta. El comité, será el encargado de hacer la gestión, supervisar el uso que se haga de los recursos, organizar la fiesta y, entregar la comprobación de gastos a la institución que haya dado el financiamiento. La fiesta, desde esta perspectiva se encuentra cruzada por las memorias, dado que permiten actualizar y por tanto, resignificar el sentido de lo que fueron, de lo que son, y de lo que buscan llegar a ser. La fiesta no es ese espacio tenue, se trata de un espacio que llama a la confrontación, al choque de diferentes memorias, legitimidades y olvidos. No es un espacio neutro, sólo de festejo como se pudiera ver a primera vista, sino que reactualiza conflictos, identidades, memorias. La fiesta, es el espacio que da pie a la resignificación, a la posibilidad de rememorar cómo era, cómo es ahora, y cómo será la vez siguiente. La fiesta opera al nivel de la memoria, dado que trae al presente los hechos que definían la fiesta original, la fiesta verdadera y, les permite compararla con la fiesta actual. Sin embargo, la actualidad es también signo de identidad, pese a que no conserva, o no conserva del todo los elementos que le han sido propios. Esta transformación nos dice mucho, nos habla en primera instancia de la transformación de la cual son parte y que se manifiesta en cada ámbito tanto de la vida privada como de la vida pública. La fiesta también se vive a partir de la memoria.

Otro elemento a considerar y, que se encuentra en relación directa con los anteriores son las instituciones que han estado presentes en la constitución y reconfiguración de la memoria colectiva de los Tohono O'otham. Se trata en una primera instancia de la Tohono O'otham Nation y de la influencia que ha tenido en la comunidad de México. Las políticas que han surgido de la "Nación" han impactado directamente a los Tohono O'otham en México. Políticas que van en diferentes sentidos, pero, que los han llevado a resignificarse, a modificar la relación para consigo mismos a partir del ser O'otham dictado desde la Nación. Por otro lado, las políticas implementadas por el INI, desde su llegada a la región en 1974,

también han jugado un papel importante. Actualmente se encuentran dos instituciones con presencia constante la CDI antes INI y la Tohono O'otham Nation. Ambas, con una amplia presencia. Sus políticas han generado todo una estructura desde la cual se encuentra operando el deber ser Tohono O'otham. Para ambas instituciones, no basta con decir "soy indígena" sino que esto ha de quedar demostrado a partir de la vida cotidiana, de las prácticas tradicionales, de las formas a través de las cuales se pueda mostrar el ser indio. Ciertamente, cada institución con sus particularidades, con sus matices propios. Sin embargo, en su relación con la memoria colectiva, considero que han tenido una influencia directa, dado que a partir de sus programas y beneficios han estimulado y fortalecido ciertas memorias y, por el otro, han generado y propiciado ciertos olvidos. La relación entre estas instituciones y la memoria colectiva de los Tohono O'otham me parece muy estrecha. Desde estas instituciones, se han jugado la memoria misma, las identidades y los olvidos que han dado pie a las formas actuales y particulares de los Tohono O'otham en México.

Poner de relieve a la memoria colectiva entre los Tohono O'otham, significa distinguir los elementos que la están constituyendo, que le están dando forma. No quiero decir que estos sean los únicos, pero sí, que son los que se encuentran presentes a partir del siglo pasado y hasta nuestros días. Una genealogía de la memoria desde esta perspectiva, habrá de considerar no sólo los elementos mencionados, sino, las relaciones que se dan entre ellos, las pugnas que pueden estar dando sentido, las coyunturas que surgen en determinados momentos. En la actualidad el ser Tohono O'otham, el ser reconocido como Tohono O'otham en Sells, Arizona; está teniendo gran relevancia. Al ser reconocido se les brinda un apoyo económico por parte de la "Nación", además de poder cruzar la frontera con mayor facilidad por las puertas establecidas para ello. Se trata, de un marcador simbólico que se traduce en algunos beneficios económicos principalmente. Mucho se ha dicho que como grupo, reciben de manera periódica el apoyo de la "Nación". Lo cierto es, que cada vez estos apoyos son más restringidos, el acceso a servicios de salud con los cuales contaban como miembros han ido disminuyendo, el apoyo económico es cada vez más esporádico. En fin, se trata de factores que entran en juego al momento de ser reconocidos por parte de la "Nación". Sin embargo, este reconocimiento es sólo parcial, la "Nación" les reconoce como miembros, pero esto no significa que puedan obtener la ciudadanía. Esta

membresía se encuentra condicionada, no tienen los mismos beneficios que pudiera tener un Tohono O'otham nacido en los Estados Unidos. Estos, son matices que no se ven a simple vista y, que se encuentran incidiendo de manera directa en la configuración y reconfiguración de la memoria.

Una antropología de la memoria no ha de conformarse con describir los elementos más visibles de la memoria colectiva, como pueden ser los mitos, los actos fundadores de la comunidad. Sino que ha de poder ir más allá, contextualizando los hechos que forman parte de la memoria, estableciendo relaciones entre estos hechos. Nos daremos cuenta de que la memoria colectiva no es homogénea, sino diversa en su constitución. Mucho se ha dicho que la memoria colectiva obedece a requerimientos del presente. Este requerir por parte del presente de hechos que forman parte del pasado, no es algo que se da de manera pacífica, neutral, casi imperceptible. Sino que es parte de todo un entramado de fuerzas, de lucha de poderes, de negociaciones, de imposiciones, de coyunturas abruptas, de reacomodos repentinos. El presente, desde esta perspectiva requiere del pasado como un legitimador, como una especie de catapulta que le ayude en su proyección al futuro. Este proceso, es complejo, difícil, de una gran magnitud y con una gran movilización de fuerzas y de recursos de todo tipo.

El apelar al pasado a través de la memoria colectiva, se está operando a través de recursos necesariamente simbólicos. El presente, requiere del pasado en tanto símbolo, se invoca a una ausencia a partir de lo que esa ausencia significa. Esta negociación entre el pasado y el presente implica costos simbólicos muy específicos. El olvido, opera a partir de estas necesidades. Si bien es cierto que se requiere recordar, también es cierto que ha sido necesario olvidar, resignificar, representar un hecho en tanto tal. El pasado, no se trae el presente íntegro, un pasado íntegro, no sólo es innecesario sino a todas luces irrecuperable. Es cuando se hace operar al olvido, o simplemente se le deja hacer. Si se requiere de un hecho, se requieren sólo aspectos muy específicos de ese hecho. El presente no es repetición automática de hechos encadenados. El presente es olvido sistemático y necesario. Para qué olvidar, para potenciar la marcha del tiempo. Sin olvido, no sería posible establecer puntos de referencia, sin olvido, no existirían mecanismos de producción de sentido en las



sociedades humanas. Se significa y se resignifica lo que se sabe de un hecho, aquello que el hecho puede representar, y no el hecho en su totalidad.

Una antropología de la memoria ha de partir de aquí, de la irrecuperabilidad de la memoria en tanto memoria. De la transformación que se le da al pasado a partir de lo que el presente necesita. No existe una memoria colectiva homogénea. Tenemos memoria colectiva en tanto está presente el olvido. Una memoria colectiva es coyuntura hecha pasado, es un presente que requiere de ser justificado, y esa justificación opera desde la memoria apelando a la tradición. Una tradición, que como ya se ha dicho no es estática, cambia, se modifica y modifica a quienes apelan a ella. Todo este conjunto de hechos es memoria. La memoria no es sólo mito, es un mito el conceptualizar a la memoria como el gran palacio del que nos hablaba Agustín. La memoria, es juego de fuerzas, de poderes, de narrativas. La memoria colectiva es un espacio dentro del cual, el presente, el pasado y el futuro toman sentido, siempre teniendo como eje las instituciones que le son propias y, los olvidos que la hacen operar de cierta manera y no de otra. Una genealogía de la memoria colectiva, nos hará entrar en ese espacio, no para buscar su origen, sino su procedencia, y veremos que no se trata de una procedencia en sentido individual, sino de varias, todas ellas válidas y operando desde diversos momentos y contextos. Una genealogía de la memoria, nos hará ver las emergencias que operan en la memoria, y cómo la memoria es una emergencia. A través de esta emergencia, podemos ver que el conjunto de hechos que se concatenan y engarzan no lo hacen de manera pacífica, todo lo contrario. Las emergencias son lucha de fuerzas que operan para ganarse un lugar, para excluir a otras, se superponen, se reacomodan, es un movimiento constante.

Los elementos que he descrito forman parte de la memoria colectiva entre los Tohono O'otham. No se trata de un inventario exhaustivo, pero si resalto los hechos que desde mi perspectiva se encuentra operando en la actualidad. Propongo entonces, abordarlos de manera individual, a la vez que establezco las relaciones que entre ellos operan. Propongo describirlos, a la vez que trazo la línea histórica que han seguido desde el siglo pasado. Mi propuesta es trazar una configuración de los mismos, a la vez que muestro las incidencias

que puede haber, las múltiples fracturas que nos muestran. Y qué nos queda, una memoria colectiva susceptible de ser abordada a partir de la antropología. Sigamos en este trayecto.

## CAPÍTULO III

### MEMORIA E IDENTIDAD

#### QUITOVAC (Va'ak)<sup>1</sup>

Cada temporada de campo, me he establecido en Caborca, Sonora. De ahí, me desplazo a las diferentes comunidades Tohono O'otham en autobús, "raite", y cuando se ha podido, en la camioneta de la CDI Unidad Caborca. En esta ocasión, mi objetivo era llegar a Quitovac, comunidad Tohono O'otham que se encuentra en el Municipio de Plutarco Elías Calles. Para llegar hasta allá, puede ser en camioneta, o en el autobús que va a Tijuana. Dado que iría en autobús, había que estar temprano en la estación de autobuses Estrella Blanca. El problema no es estar temprano, sino que el chofer del autobús quiera "hacer parada" en la entrada a Quitovac. No hay una parada establecida, por tanto, el autobús medio se detiene, y hay que bajar rápido. A los choferes, les tienen prohibido detenerse para hacer ascenso y descenso de pasajeros en ese tramo, dada la inseguridad que impera en la región. Así que, además de llegar temprano a la estación de autobuses, se tiene que hacer labor de convencimiento a los choferes. Una vez convencidos, se tiene que hacer el pago correspondiente, y aquí viene el desquite, dado que cobran el pasaje a Sonoyta, siendo que a Quitovac son 40 minutos aproximadamente. En fin, se tiene que pagar de más, y estar atento durante el trayecto, dado que los choferes no saben cuál es la entrada a la comunidad. He tenido que ir de copiloto para poder avisarle al chofer en dónde tiene que detenerse. El trayecto es interesante, además de poder apreciar el paisaje, estar atento a dónde hay que bajar y claro, llevar la plática con el chofer. En esta ocasión, fuimos platicando sobre la huelga que enfrenta ya por 13 años una compañía de autotransporte, Tres Estrellas de Oro. El chofer trabajó en esa compañía durante cierto tiempo, aguantó la huelga una temporada, y cuando les ofrecieron liquidarlos, el aceptó para poder buscar trabajo en otro lado. Encontró trabajo en Estrella Blanca, y ahí ha estado durante 8 años. El salario es bueno, la desventaja es que no le puede dedicar tiempo a su familia.

---

<sup>1</sup> Comunidad pápago localizada en el Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

Entre las anécdotas de la huelga, y el estar atento a la entrada, el trayecto fue rápido. La señal con la que me guió para la entrada a Quitovac es una llantera, pero en ese trayecto he contado 6 diferentes llanteras. Por tanto, tengo que estar atento a los detalles, era azul, pero ahora está pintada en amarillo. Hace tres años, había un letrero en la desviación “ALBERGUE PÁPAGO”, este se cayó o lo tiraron. En cuanto vi la llantera, le dije al chofer, que esa era, y que ahí me podía bajar. Nos despedimos con cordialidad, el chofer se detuvo un poco y tuve que bajar a toda prisa.

De la carretera en donde me dejó el autobús, a Quitovac son 3 kilómetros. Se tienen que hacer generalmente caminando, dado que no hay transporte hasta allá, o si algún vecino llega en ese momento puede ser de “raite”. La llantera que se encuentra a la entrada es propiedad de Reynaldo Velasco, producto de un proyecto productivo implementado por la CDI Unidad Caborca, además de que también funciona como pequeño restaurante. Reynaldo, generalmente se encuentra en la llantera, atento a quién entra a Quitovac, así que pasé y lo saludé, le comento que voy a ver su papá. La respuesta es siempre la misma: “pásele, ahí está mi papá”. El trayecto hasta Quitovac lo hice a pie. Trato de llegar lo más temprano posible, esto, para no tener que caminar durante las horas en las que el calor es más fuerte. Aún así, el calor se deja sentir.

Durante la caminata, pese a que es temprano, el calor es ya fuerte. El paisaje es imponente, sahuaros de todos tamaños, gobernadora, palo verde, mezquites. Es el mes en el que el sahuaro da su fruto, el sopichi. Es una tuna delgada y alargada en color rojo, es muy dulce. Anteriormente era usado para hacer agua, también se fermentaba para hacer vino. Es muy característico en el verano que el sahuaro se encuentre floreado, las flores son también de un rojo muy intenso. Es un cuadro imponente, sahuaros muy grandes que en lo más alto tienen flores rojas. Conforme van cayendo las flores, queda el fruto, que al madurar, la tuna se abre, es un alimento también para las aves. Ya muy maduro cae al suelo, que es cuando se puede aprovechar y recogerlo. Su sabor es muy dulce, conserva su color intenso. El palo verde es siempre vistoso, sobre sale por su verde intenso del tronco y ramas. Sus hojas pequeñas sirven como alimento para el ganado, además de los mezquites, son los árboles que alcanzan mayor altura. En el desierto se encuentran por todos lados. En esta temporada los mezquites llaman la atención porque su fruto está madurando. Se trata de una vaina

delgada y alargada, al interior lleva sus semillas, es alimento para el ganado. En esta época, la vaina madura, se seca y cae al suelo que es cuando el ganado la aprovecha. Esta vaina, es llamada péchita, anteriormente se recogía, se molía y era usada para hacer atole. La gobernadora o hediondilla es omnipresente, su característica forma y color, sus arbustos de todos tamaños se encuentran al paso. Usada como hierba medicinal, casi para cualquier tipo de problema. Es lo que se encuentra durante el trayecto a Quitovac.

Al llegar a la comunidad, lo primero que logra verse es la escuela, se trata de un albergue para niños. Establecido a finales de la década de los 70's, ha seguido funcionando como tal. Es llamado el albergue pápago, en la actualidad cuenta con 40 niños de diferentes comunidades. Los niños llegan el lunes, se quedan ahí durante toda la semana, los fines de semana pueden ir hasta su casa. La mayoría de los niños que asisten al albergue, no son pápagos. Se trata de niños que viven en rancherías cercanas, y es la escuela que les queda a corta distancia. En el albergue sólo se cuenta con educación primaria, una vez concluida, tienen que buscar en otro Municipio la posibilidad de seguir estudiando. El albergue es pequeño, tiene el área de las aulas, así como el de los dormitorios y la cocina. Anteriormente, contaban con un autobús, en el cual, iban por los niños a sus diferentes rancherías. El autobús tiene tiempo averiado, por tanto, los niños han de llegar hasta el albergue por sus propios medios.

Además de la escuela, en Quitovac, sobresalen algunas casas, actualmente son once las familias que se encuentran viviendo allí. Ya tienen el servicio de energía eléctrica, están buscando que se pueda contar con agua potable. Las casas, en su mayoría de adobe y techo de lámina, se encuentran distribuidas de manera irregular, si bien, en la actualidad tratan de mantener cierta distribución en relación a un trazado de calles, en mucho, guardan la distribución "tradicional". Es decir, cada familia se establecía en el lugar que más le convenía. A partir de apoyo gubernamental, se ha comenzado a implementar un programa de construcción de vivienda, a cargo del Gobierno del Estado, la Comisión para Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Delegación Hermosillo. Para esto, la familia beneficiada debe aportar la cantidad en efectivo de \$1,800.00 La vivienda es de 2 m por 3 m, con piso y techo de

concreto. Algunas familias cuentan ya con este tipo de vivienda, el programa no ha concluido, por lo cual, algunas otras familias, esperan ser beneficiadas. Lo cierto es, que no todos se encuentran interesados en participar de este programa.

Al fondo del poblado, se encuentra la laguna sagrada de Quitovac, rodeada por algunos árboles, separada del poblado y cercada. El cercado de la laguna, fue producto de un programa de rescate cultural de sitios sagrados implementado por la CDI Caborca. Anteriormente, cuando en Quitovac se trabajaba el “placer”, los pápagos o Tohono O’otham, vivían al fondo, al otro lado de la laguna, y en lo que ahora es el poblado vivían los mexicanos. Es decir, toda la gente que había llegado en busca de oro. Cuando el placer se agotó, los mexicanos se fueron, y el poblado comenzó a tomar la forma y distribución que tiene ahora. Fue un centro importante para la búsqueda de oro. En la actualidad, es el albergue, el principal centro de trabajo para los habitantes. La CDI Unidad Caborca, ha implementado algunos programas productivos. Entre ellos, se ha dotado de un hato ganadero para mujeres, así como de los insumos para un huerto. Aunque en otros momentos, también se dieron programas de otro tipo, agrícolas principalmente.

Conforme se avanza en el poblado, puede distinguirse una pequeña capilla dedicada a San Francisco. Es pequeña, y la celebración que se hace el cuatro de octubre es básicamente familiar, aunque generalmente cuentan con algunos invitados. Es la familia Velasco quiénes se encargan de la celebración, y en su mayoría, son ellos quiénes viven en Quitovac. Otra de las celebraciones de gran importancia en Quitovac, es el Vi’íkita, se trata de una ceremonia anual, generalmente se celebra la segunda quincena de julio, para esto, vienen pápagos de Arizona. El Vi’íkita sigue siendo un articulador de la tradición, dado que se reúnen miembros de diferentes comunidades.

Para este día, había quedado en verme con don Eugenio Velasco, de los mayores que viven en Quitovac. Su casa, de las más conocidas, es de las últimas del poblado, cerca de la laguna. Él nació en Quitovac, su presencia en el lugar es contante, se le reconoce como tal, tiene una percepción bastante clara de los cambios que ha sufrido Quitovac, así como de los cambios de la región. Su memoria es muy puntual, guarda de manera muy clara cuáles han

sido las modificaciones y transformaciones que han vivido como grupo. Dada su participación en la solicitud de tierras al gobierno, conoció a muchas personas de otras comunidades. Su presencia es importante, dada la celebración del Viíkita, tiene una relación constante con los miembros de las comunidades de Arizona.

## MEMORIAS

Don Eugenio nos dice:

“Cuando yo era niño, Quitovac era un pueblo, en aquél tiempo había más vida que ahora, había ganadería y todo eso, y esto creció porque la carretera pasaba por aquí. Allá donde están aquellos árboles, ahí estaba la garita, el camino entraba por ahí, y salía por ahí, era camino de tierra, iba a Caborca. Quitovac creció mucho, cantinas, tiendas, pero estaba compartido. Como le digo, el terreno de los indígenas, estaba de este lado, de lado de la laguna, de ahí para allá vivían todos los pápagos aparte y los blancos aparte, estaba compartido. Mi mamá era pápaga indígena, mi papá les ayudaba mucho, él aprendió el idioma con ella y él ayudaba también en la fiesta del Viíkita. Ellos trabajaban, ellos le hacían al placer y vivían del ganado, un poquito de agricultura, el ganado y todo eso.

Pues ellos nomás cultivaban, casi todo lo más maíz, fríjol, sembraban de todo, poquito de todo. Atrás de la laguna tenían mucha higuera, mucha granada. Sembraban mucho chile verde, cebolla, todo eso tenían. Mi papá sembraba mucho, yo le ayudaban a mi papá a trabajar la tierra con puro arado de bestias. Todavía estaba el arado cuando estábamos nosotros, atrás de la casa esta, a mi tocó mucho todavía andar barbechando con bestias, con burro. Mi apá trabajó mucho el mineral, tenían taunitas y trabajaba con burro, le daba vueltas, sacaba muy buen oro. El placer estaba para acá, y la mina muy grande pa´ este lado. La mina de Quitovac le decían nada más, la mina grande<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008a

El ser pápago o Tothono O'otham el día de hoy, se encuentra directamente relacionado con una forma de vida, con un cotidiano específico. Entiendo como vida cotidiana:

“El mundo de la vida cotidiana significa el mundo intersubjetivo, que existe antes de nuestro nacimiento; es experimentado e interpretado por los Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora, es dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un conjunto de experiencias anteriores a él, que son nuestras propias experiencias y, además, todas las restantes que nos han transmitido nuestros padres y maestros, las cuales en las formas de conocimiento próximo funcionan como un esquema de referencia.

[Este mundo cotidiano constituye] el mundo social en el que nace el hombre y en cuyo interior ha de encontrar sus relaciones; este mundo es experimentado por él como una red estrechamente cerrada de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura significativa, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de status y de prestigio. La significación de todos estos elementos del mundo social en toda su diversidad y estratificación – así como también los modelos de su misma textura- es justamente para los que viven en su interior dado como garantizado. El mundo de la vida cotidiana es la escena y también el objeto de nuestras acciones e interacciones”<sup>3</sup>.

En este sentido, el ser pápago, tiene que ver con la posibilidad que tienen los sujetos de poder nombrarse en relación a un pasado remoto, a una memoria anclada a una forma de vida concreta. El ser pápago, estaba en relación con el uso de la lengua, con el hablar pápago, con la posibilidad de nombrar<sup>4</sup> el mundo propio y al extraño a partir de las

---

<sup>3</sup> SCHÜTZ, A. *Collected papers I*. Citado en: DUCH, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España. 2002 p. 109

<sup>4</sup> En este sentido Rafael Pérez Taylor apunta: “De esta forma, nombrar da sentido al objeto, legitimándolo socialmente, exteriorizando y por ende se le ha convertido en objeto histórico, pues su designación ha trascendido su propia existencia para dejar su inmanencia; es el inicio de un protocolo que ha de revertirse en cultura para asegurar su permanencia, pero fuera de sí mismo a través de una interpretación-explicación que legitime su presencia espacio temporal en el contexto existente, desbordando en otra forma el sentido original del símbolo. Aún cuando el objeto suceso ya no esté presente, cuando enunciamos la noción de objeto estamos refiriéndonos a todos los elementos que se encuentran en el estado de cosas de la naturaleza y de la sociedad, desde la perspectiva tangible hasta la intangible; así, nombrar se convierte en la herramienta



categorías que de la lengua se derivaban. La lengua, el nombrar, brindaban toda una estructura a partir de la cual vivirse, pensarse, pensar al mundo y, ejercer una memoria colectiva fueron los elementos desde donde el presente tomaba sentido. La lengua, así mismo, toma forma a través de todo el conjunto de experiencias que en ella convergen. Experiencias que se encuentran enmarcadas en un proceso histórico y cultural específico. Dentro de este, el territorio ha sido el espacio donde lo simbólico<sup>5</sup> se ha materializado en formas de vida. El territorio, cobra así sentido cuando a través de la lengua, se le cruza en diferentes sentidos y en diferentes tiempos. Lo simbólico que el territorio muestra, se concretiza cuando el nosotros se instituye con el eje a partir del cual se estructura la vida cotidiana. Cada hacer concreto, cada forma de insertarse en el mundo a partir de una práctica, nos muestra cómo el nosotros es parte de la vida. Desde el nosotros, la lengua define. El nosotros no es sólo colectividad. El nosotros a través del territorio, instauro un proceso complejo de vivir y de vivirse en relación al entorno, en relación con el desierto y los recursos que este ha ofrecido a través del tiempo.

Don Héctor lo enuncia de la siguiente manera:

“Se sembraba maíz, trigo, hortalizas, mi abuelo era muy buen agricultor, sembraba de todo. Cebolla, chile verde, tomate, sembraba también lechuga, ajo,

---

simbólica que señala, que crea una visión del mundo y de la civilización. En este sentido, podemos argumentar que todo lo existente se encuentra atravesado por los símbolos al igual que lo cognoscible, puesto que sólo así se tiene un lugar en la cultura, porque al nombrar, estamos clasificando, buscando sus similares y sus contrarios, se está en el orden de las cosas vivas y de las muertas, de las animadas y de las inanimadas, en lo sagrado y en lo profano”. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Por una antropología simbólica*. En: WEINBERG, Liliana. Ensayo, simbolismo y campo cultural. UNAM, México. 2003 p. 111

<sup>5</sup> En este sentido, entiendo que el símbolo hace presente lo ausente. Los símbolos representan la significación de las cosas u objetos que tienen significaciones: son porciones determinadas de experiencia que indican, señalan o representan otras porciones de experiencia no directamente presentes o dadas en el momento y en la situación en que cualquiera de ellas se encuentra de tal modo presente o se experimenta inmediatamente. DUCH, Lluís. *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder, España. 2004. Al respecto del símbolo Gadamer comenta: “La función representativa del símbolo no se reduce a remitir a lo que no está presente. Por el contrario el símbolo hace a aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre. En este sentido un símbolo no sólo remite a algo, sino que lo representa en cuanto que está en su lugar, lo sustituye. Pero sustituir significa hacer presente algo que está ausente. El símbolo sustituye en cuanto que representa, esto es, en cuanto que hace que algo esté inmediatamente presente. Sólo en cuanto que el símbolo representa así la presencia de aquello en cuyo lugar está, atrae sobre sí la veneración que conviene a lo simbolizado por él. GADAMER, Hans-George. *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, España 2001 p. 204-205

repollo, quelite blanco. Sembraban fríjol, maíz, calabazas, sandía. Tenían, en ese tiempo su parcelita ahí, chiquita pero ahí sembraban de todo. Tenían matas de fruta, de granada, higueras, había parmones. Mi abuelo salía a venderlo, iba y comerciaba allá con los ranchos vecinos, es que había muchos ranchos vecinos, cerquita. Eran ranchos de indios, cerquita ahí de la Naríz, de San Francisquito, el rancho Veracruz, luego pa' acá el Delicias, rancho Gabino, ahí daba vueltas en círculo. Se combinaba el gambuseo con la ganadería, y poquita siembra. Los indios que son los que tenían tierra de riego, porque los blancos se dedicaban de lleno al gambuseo”<sup>6</sup>.

Los pápagos, en la primera mitad del siglo pasado, vivían en función del nosotros<sup>7</sup>. Sus actividades en todo momento estaban relacionadas con el entorno y, con las posibilidades que el entorno les ofrecía para su subsistencia. Estaba muy claro, su territorio se encontraba en contraposición con el territorio de los mexicanos, con el territorio del *chúchica*. Quitovac ha significado lo sagrado para el grupo, la laguna representa y ha representado una de las formas a partir de las cuales el nosotros cobra sentido. La laguna, además de satisfactor primario de agua para la comunidad, les permitió el hecho de practicar agricultura de riego, agricultura básicamente de subsistencia. El poco excedente que podían obtener, era vendido en la región, entre los miembros del mismo grupo. La relación con el mexicano fue una constante, a través de la cual, se reforzaba el ser pápago. Es decir, la figura del otro, del mexicano, era la posibilidad de reafirmar la figura propia, de definir el ser pápago en función de marcadores simbólicos muy precisos. En el caso de Quitovac, el territorio, las actividades y la lengua fueron los marcadores presentes en todo momento. A

---

<sup>6</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo; PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral al Señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008a

<sup>7</sup> El nacimiento es un hecho biológico, no elegido, de azar, pero este hecho de la naturaleza, es a la vez un *Batum* cultural fundante y constituyente que marca a cada nacido al adscribirlo a una familia, lugar y comunidad concretas, un nosotros. La pertenencia y afiliación a un grupo es el *fundamentum relationis* con las personas del entorno, la fuente de percepciones inmediatas y primarias en los escenarios locales que primero aprendemos a distinguir y a apreciar. Esta contingente adscripción a tiempo y lugar actúa también como *fundamentum divisiones* ya que nos hace conscientes, desde muy temprano, de nuestra existencia como algo peculiar y diferente de otras unidades similares. La simple pertenencia genera lealtad, obligación moral asociativa, solidaridad de grupo; ahora bien, esta relación primordial es de naturaleza exclusiva, coloca por tanto al individuo frente a otros, adscritos a su vez a grupos similares pero diferentes. LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Etnicidad y violencia*. En: FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (Ed.) *Etnicidad y violencia*. Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións. 1994 p. 15

través de estos, se establecían con claridad las formas para la identidad étnica. La lengua, proporcionaba el eje desde el cual, el ser pápago se insertaba en los múltiples espacios de la vida cotidiana.

El ser pápago, se encontraba enmarcado de manera muy clara en Quitovac. Las prácticas ponían en evidencia una forma de vida muy clara. El poder definir a Quitovac como propio, proporcionaba la base simbólica para reafirmar una presencia histórica en la región. La memoria, articulaba formas de sentir y de pensar muy concretas. Se era y se es pápago de Quitovac no sólo por vivir en Quitovac, sino por la carga simbólica que el decirse miembro del lugar implica. Una carga que está en función de las memorias, pero también de las formas de vida. Se trata de una identidad dinámica, siempre en relación con el entorno, y con quienes reforzaban esta identidad. Es decir, una identidad que se reforzaba a partir de las relaciones que se establecían con los rancheros de la zona, con los gambusinos que iban llegando y, que se hacía desde el marcador cultural: “ellos son los pápagos”. El nosotros, surgió como esa posibilidad para nombrar y para afianzar las formas de vida en relación con la memoria y con lo que el entorno les ofrecía. Los mayores, los viejos, jugaron y juegan este papel, ellos se encargan de transmitir las historias, de transmitir y enseñar las formas de ser pápago. ¿Cómo era ser pápago en Quitovac? Don Eugenio recuerda:

“Si, mi apá era muy buen minero, se crió en eso. Todavía me tocó andar con mi papá cuando trabajaban el placer, con una máquina grande que le hizo un señor por allá, de puro palo de mezquite, y era famosa, no se le iba nada de oro. Ahí le echaban y le daban vueltas, tenía bandas, con las poleas, bandas anchas, yo nomás le daba con el mango ahí, le echaban. La tolva, le nombraban tolva, tolva de madera arriba, y el oro iba quedando abajo. ¡Ah! como sacaban oro. Había mucho oro, y es de lo que vivían los indígenas también, pero ellos a pura bandeja, una batea de madera que hacían. Con eso, [con] la batea, vivían aquí los indígenas, todavía me tocó ver. Mi nana, la Chanchaco le decían a ella, era la mejor. Hasta una tonelada [cernía], a pura batea, y ahí estaba sacando el oro, a pura batea, era una chulada. Yo tenía una batea y me la robaron, antigua, de pura madera de mezquite, bien bonita. De eso vivía la gente, del placer. Aquí se los compraban en

unas tiendas el oro, se los pagaban barato, pero de todos modos así lo vendían. El oro era barato, ahorita si vale mucho. Aquí había una tienda muy grandota, la primera que conocí, una tienda de madera. Después, ya había una allá enfrente, grande, y había una cantina allá, y había una cantina ahí”<sup>8</sup>.

Como podemos constatar, se trata de todo un conjunto de experiencias que nos hablan de sentidos múltiples, materializados en formas de vida concreta. El dedicarse a la búsqueda de oro, al placer, al gambuseo, fue una actividad que formó parte de algunas de las comunidades pápago de la zona. Se consideró también una forma de ser pápago, con la diferencia clara de que no se contaba con toda la infraestructura necesaria para esta actividad. Sin embargo, había formas muy concretas para hacerlo, y que eran consideradas de los “indígenas”. Familias completas se dedicaban a los placeres, esto implicó también gran movilidad de algunas familias pápagas, dado que en donde se decía que había placer acudían gran número de estas familias, así como de de mexicanos. De esta manera, se establecían diferentes comunidades, las cuales eran volátiles. Duraban el tiempo que el oro se encontraba disponible a ras del suelo y, que con incipiente tecnología como las bateas de mezquite, se podía obtener de manera que satisfacía las necesidades inmediatas de la familia. Este ir y venir a los placeres, fue una constante entre los miembros del grupo.

Don Héctor nos dice al respecto:

“[El oro se] los compraban pero muy barato, recuerdo que lo pagaban a \$1.50 el gramo, según que había mucho oro en ese tiempo, iban y sacaban. Me platicaba mi abuelo que había un papaguito que sacaba una botella de esas, nosotros les decimos pachitas ahora, anforitas, en un día te la llenaba. Venía y se lo quitaba ahí el viejito de la tienda por el mandado”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> . PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008a

<sup>9</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el Señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008a

Una consecuencia de lo anterior, lo tenemos en el año de 1925, cuando los pápagos de Quitovac se organizan para solicitar ante el gobierno que se les otorgara título de propiedad para sus tierras. El gobierno, les responde, “que no procede su solicitud dado que Quitovac no tenía categoría política, para esa fecha se encontraba registrado como mineral”<sup>10</sup>. Ante esto, en ese mismo año, el gobierno Federal encarga un censo en algunas comunidades, entre ellas Quitovac. El censo demuestra que efectivamente era un asentamiento pápago y, por tanto, susceptible de restitución agraria. El conflicto duró varios años, es hasta 1978 cuando se les hace la dotación oficial de tierra. Esto nos deja claro el hecho de cómo estas formas de vida estaban directamente relacionadas con las necesidades propias del entorno. El placer, el gambuseo, fue una actividad rentable, que si bien es cierto, por sí misma no definía una identidad pápago, representaba una forma para obtener recursos. Fueron muchas las familias completas que por temporadas se establecían en una comunidad, para luego ir a otra. La movilidad que requería la búsqueda de oro repercutió en el grupo. Podían establecerse en La Ciénega, comunidad cercana a Pitiquito donde también el gambuseo fue actividad importante, o en Las Palomas, donde acudieron en diferentes momentos familias pápago, o en El Ajo<sup>11</sup>.

A pesar de la movilidad que el gambuseo representó, en los diferentes asentamientos para la búsqueda de oro, estaba muy diferenciado quién era quién. Los pápagos eran reconocidos como tales, se hacía una clara diferencia en este sentido. Dado que el gambuseo era una actividad que podían desarrollar hombres y mujeres, la familia entera se encontraba inmersa en la actividad. Por tanto, eran las familias completas quienes se movían constantemente. Aunque se podía, y de hecho, se regresaba a la comunidad de origen a la fiesta, básicamente a la de San Francisco. A las ceremonias como la danza del Buro, el Vííkita. Estas, representaban el momento para volver a la comunidad y participar de las actividades que implicaban. Por ejemplo, la fiesta de San Francisco ha representado por mucho tiempo un espacio de cohesión, y de posibilidad de reunirse con los parientes, ya sea la fiesta en Quitovac, o en Sonoyta, San Francisquito o Magdalena. La familia extensa desde esta perspectiva, ha jugado un papel de capital importancia.

<sup>10</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE PARA COMUNIDADES. Expediente de trabajo, Quitovac.

<sup>11</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Temporada 2007- 2008.

Don Eugenio nos comenta:

“Yo conozco todos los viejos, aquí nací y nunca he salido, ya voy pegándole a los 70 años aquí. De los blancos, si estaban, por ejemplo, aquí estaba el pueblo de los blancos, ya de la laguna para allá puro indios, estaban compartidos, para allá había puro pápago, para acá puro blanco, blancos les decían ellos. Pues de familia había mucha gente que yo no la conocía, con el cuento de la mina había gente de a montón aquí. Pápagos, estaba Luciano Noriega, Alejandro, se ponía Velasco porque lo crió mi papá, eran Ratonto, era de las familias que había. Había las hermanas de mi mamá (Ortega), había el Jusi Mina, Encarnación, Nachito Chíchica. Había otro Nachito que le decían Nachito caliente, pero no era el apellido de él, me parece que él era Flores. Ya ni me acuerdo de los apellidos de ellos, estaba muy chico cuando se fueron de aquí. Yo creo que el Chichica se apellida, nomás le decían Chichica, Chichica se apellidaba, pero no me acuerdo del nombre de él, me voy a acordar, estaba muy chico cuando se fueron todos. Algunas familias quedaban, la familia de mi mamá, era una familia que estaba aquí. Si, los Flores, y luego estaban estos de Luciano, los Noriega, y había otros los Salcido, los Ratonto, había como unas 7, 8 familias. Había otro también, pero de él no me acuerdo el apellido, le decían Manuel Pechitero. Él tenía familia, estaba casado con una tía mía, también se fue al otro lado, se fue al Ajo, ahí trabajaba en la mina. Había muchos de aquí que estaban trabajando en la mina, y otros se fueron a La Angostura. Unos trabajaban con los que tenían ganado allá, y otros se iban a trabajar a Casas Grandes, a Eloy. Allá había otra hermana de mi mamá que estaba en Maricopa. Mucha familia también vivía aquí, había unos García, se apellidaban García ellos. El mataviejas le decían al papá de ellos, se llamaba Jesús García, y así estaban todos regados por allá, pero todos se fueron a Estados Unidos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008a

Pese a que durante la primera mitad del siglo pasado Quitovac fue mineral, por tanto, la presencia de mexicanos en la comunidad fue constante, se tenía muy claro el nosotros propio de los pápagos. La capacidad de nombrar a las familias que componían a la comunidad, la posibilidad de establecer entre ellos relaciones derivadas del parentesco, proporciona la base desde la cual, la identidad colectiva tomaba forma. Es decir, no se trata de un agregado de familias asentadas en un espacio concreto. A estas familias, les unía y les une un lazo simbólico, dado que se comparten prácticas cotidianas, se comparte la lengua y se comparten las memorias. El nombrarse pápago desde el colectivo, es apelar a una historia compartida, a todo un conjunto de memorias que dan coherencia al pasado y brindan los elementos para la construcción de un presente común. Cada familia, funciona como un núcleo desde el cual, la memoria se transmite, se comparte, se hace asequible para el resto. No sólo se trata de mano de obra que surge de la unidad doméstica, sino de extensiones que facilitan la concreción de la identidad. El trabajo de la tierra, en la mina, en los placeres, es una extensión de las posibilidades múltiples del ser pápago. Se trata de un trabajo que cobra sentido, es decir, no es sólo una actividad<sup>13</sup> en el vacío, Son formas específicas de hacer posible la tradición, de dar un sentido compartido a esa actividad que se desarrolla en colectivo.

El poder nombrarse desde el colectivo. El poder rememorar el grupo de familias asentadas en Quitovac, nos muestra la capacidad de la memoria para significar un nosotros a partir de las prácticas cotidianas. No se trata de marcar un pasado idílico, sino de poder establecer las relaciones que se dieron entre familias distintas para estructurar una base en común para el nosotros que definió a los pápagos de esta comunidad. Las tensiones evidentes, la movilidad

---

<sup>13</sup> Arendt establece una diferencia entre lo que ella denomina labor y trabajo. Labor nos habla de la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie. Se caracteriza por no dejar por no dejar nada tras de sí: sus productos están destinados a ser consumidos y desaparecen tan rápido como han aparecido. De este modo, laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre repetitivo ciclo de la vida biológica. A diferencia de la labor, el trabajo es productivo: sus resultados están no tanto a ser consumidos como a ser usados, tienen un cierto carácter duradero. Frente a la característica repetición del laborar, el trabajo, la fabricación multiplica, amplía algo que ya posee una existencia relativamente estable. El trabajo constituye la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que constituyen el mundo en que vivimos, el artificio humano. Esa misma estabilidad, durabilidad de los productos del trabajo es lo que posibilita la objetividad. Sólo por haber erigido un mundo relativamente independiente de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y por haber construido este ambiente artificial podemos considerar la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, sólo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad. ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós, España. 1997

constante, no llevó al olvido estas relaciones, sino que les dotó de un nuevo significado, este, matizado por la migración, por el movimiento. A la par, en Estados Unidos se estaba requiriendo de fuerza de trabajo, de mano de obra. Los pápagos representaron para el Estado de Arizona, esta mano de obra barata, destinada básicamente a las plantaciones algodoneras de la zona. Se trató de un trabajo estacional, pero significó al interior del grupo movilidad constante, sin perder el eje que les suscribía a comunidades concretas y, a pasados muy específicos. Pese a la movilidad, se sabía quién se había ido, y dónde estaba, se establecían vínculos estrechos, muchos de ellos matizados por la memoria común, pero también por la familia, las fiestas, por el territorio.

Don Eugenio nos dice:

“Ahorita hay mucha familia, ya no los conozco, tienen muchos hijos, la hermana de mi mamá también vivía allá, la otra vivía en el Ajo. Y luego, primos ahí en el GuVo, casi toda la familia indígena pápagos, nacieron en Estados Unidos. O sea, que todos los de aquí se fueron allá, pero de allá se van, se iban a trabajar allá, en el tiempo de la pizca de algodón. Iban y acampaban, se acababa la pizca de algodón y se venían otra vez a La Angostura. Ahí trabajaban como vaqueros, tenían ganado, y ahí se fueron casando los hijos, ya ni los conozco”.<sup>14</sup>

La familia representó la posibilidad de transmisión de los saberes y las prácticas cotidianas. A través de la familia se resignificó la memoria común, a través de esta, se compartían las memorias sobre el desierto, sobre la comunidad. Eran básicamente los mayores, quienes al frente de la familia, se encargaban de este proceso de transmisión de saberes<sup>15</sup>. Los mayores

<sup>14</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008a

<sup>15</sup> “El discurso es el detonador que hace que los signos existan, que se nombren múltiples posibilidades de existencia, es el referente de la realidad, la define, la utiliza y la transforma como acto enunciativo, la crea y la recrea para estar vigente y cuando este discurso ya no es eficaz deja su lugar a otro que lo ocupa, es la dialéctica de la producción de sentido, y con ellos los símbolos emergen para significar, asegurándose su propia continuidad simbolizando las recurrencias verdaderas de la aceptación del auditorio, para enunciar una cadena simbolizante de lo que debe saber. El saber se materializa en el momento en que se selecciona qué se debe saber; lo que llega a unos y lo que saben otros, son los dispositivos que legitiman el ejercicio del poder, para seccionar en su propia tarea al hacedor y al consumidor de símbolos, enarbolando en su convergencia el principio fundador que posibilita la existencia del saber”. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Por una antropología simbólica*. En: WEINBERG, Liliana. Ensayo, simbolismo y campo cultural. UNAM, México. 2003 p. 112



fueron y son valorados por todo este conjunto de prácticas que son capaces de transmitir. Esta transmisión de saberes, es necesariamente una transmisión de prácticas, de conocimientos necesarios dentro de este entorno. La memoria, juega aquí un papel de capital importancia, dado que es a través de este medio el que la realidad se va haciendo propia, se incorporan para sí, las prácticas compartidas. El nosotros encuentra cabida a partir de lo que la familia es capaz de transmitir<sup>16</sup>.

“En aquel entonces, tenían un rancho aquí, y un rancho en el Chujubabi, [en] los dos ranchos tenían caballada. Mucha caballada, en el Chujubabi era donde tenían la caballada, aquí [Quitovac] también tenían mucho pero ganado, caballada no. Hacían también quesos para vivir, porque casi toda la gente aquí vivía de eso, del ganado y del bonanza que decían ellos. Una que otra de las señoras, de las papaguitas, de las más ancianas, hacían muchas ollas de barro. También les compraban, aquí había mucho falluquero que entraba, venían y les compraban. Mi nana era una de las que hacía muchas ollas, yo le ayudaba a acarrear la tierra colorada. Hay un cerrito aquí, una tierra colorada, acarreaba, yo la miraba, estaba muy chamaco. Todo el día andaba con mi nana, traiba arena, y le echaba arena una poquita y le iba regulando hasta que miraba, la ponía en el sol hasta que ya no se partía. Entonces ya tenía la medida ella, lo que necesitaba para cada tipo de tierra. Pero así lo hacía, hacía una tortita, lo amasaba y la ponía en el sol, si se rajaba, le echaba más arena, hasta que ya no se rajaba, entonces ya agarraba la medida. Comenzaba a trabajar la tierra con la arena, y luego a extenderla, con una piedra irla sobando, hacía unas grandes así (con los brazos muestra la

---

<sup>16</sup> En este sentido, Lluís Duch, nos comenta que la familia en tanto primera estructura de acogida es la que permite la primera y decisiva instalación de los individuos y grupos humanos en el espacio y el tiempo, que siempre es su espacio y su tiempo. Dese siempre, en todas las culturas, sea cual sea el modelo familiar que impere en cada caso concreto, ha constituido la célula social y cultural más significativa, porque en ella y a través de ella han tenido lugar las transmisiones más influyentes, persistentes y eficaces para la existencia humana. Sin embargo, no puede olvidarse que, con cierta frecuencia, han sido las formas de vida, las costumbres y las creencias políticas y/o religiosas transmitidas por la institución familiar las que han generado las más fuertes reacciones compulsivas en los individuos y en los grupos sociales. El complejo entramado de elementos biológicos, afectivos, jurídicos y culturales que, tradicionalmente, ha sido la familia, constituye también el lugar natural de la lengua materna. DUCH, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España. 2002 p. 21

dimensión). Les platico a mis hijos lo que hacía mi nana, ella era pápaga legítima, era la mamá de mi mamá”<sup>17</sup>.

Este platicar de generación en generación, posibilita la reactualización de los saberes<sup>18</sup>, y no sólo de los saberes en sí mismos, sino lo que esos saberes representan en la actualidad. No se trata de un recordar por el simple hecho de hacerlo, sino que este recordar lleva implícita una carga simbólica que le da un sentido a lo recordado. Lo recordado, a través del presente, surge como un articulador identitario, dado que a partir de la narrativa que implica, se logra fundar un hecho como parte de la tradición. Lo recordado, no es sólo pasado, es un hecho o conjunto de hechos que logran articular en torno así, un proceso identitario. Un complejo proceso en el cual el nosotros alcanza un sentido. La comunidad fue, era de cierta manera, esto se ha transformado, sin embargo, por el haber sido, logra en el presente cierto valor que se inscribe dentro del orden de lo simbólico.

El nosotros, posibilita articular una narrativa o conjunto de narrativas<sup>19</sup> dentro de las cuales la tradición es un elemento importante. El nosotros, se funda y se fundamenta a partir de la

---

<sup>17</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

<sup>18</sup> Pérez Taylor nos menciona en este sentido que “La existencia del sujeto genera sentido, y este revierte en lo que social y culturalmente se conoce como el sentido común, ya sea la posibilidad explícita sobre un saber o la construcción social que se tiene de la sociedad, la cultura y la realidad por parte de un grupo social determinado que define desde sus posibilidades de interpretación de la realidad su propia verdad, integrada en un sentido común que identifica a un grupo en especial. El sentido común establece las bases para una interpretación ideal y pragmática de la realidad, manteniendo en el presente las historias del pasado, pero además ejecutando el sistema simbólico como heurística. Es decir, dejando que sus signos y marcas pasen inadvertidamente por la sociedad, en el devenir del acontecimiento sin narración como el acto implícito que mantiene viva esta noción y actualizando el presente desde los lugares del inconsciente. Esta recurrencia hace emerger el símbolo como elaboración de un pensamiento social, cuyo resguardo se encuentra inmerso en la experiencia, donde la práctica establece los lazos de repetición y ejecución del proceso pensado, individual o colectivo. De ahí que el sentido común se convierta en las condiciones sociales de producción de sentido, pues argumenta a las connotaciones y textualidades que legitiman un estado de cosas. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Por una antropología simbólica*. En: WEINBERG, Liliana. Ensayo, simbolismo y campo cultural. UNAM, México. 2003 p. 120-121

<sup>19</sup> Estas narrativas pueden caer dentro de lo que Clifford Geertz denomina sentido común, dado que es más que nada una interpretación de las inmediatas de la experiencia, una glosa de estas, como lo son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa; entonces está, como ellos, construido históricamente. Puede cuestionarse discutirse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse e incluso enseñarse, y puede variar dramáticamente de un pueblo a otro. En suma, se trata de un sistema cultural, aunque por lo común no está demasiado integrado y descansa sobre la misma base en que lo hacen otros sistemas parecidos: la convicción de que suposición se relaciona con su valor y validez. Aquí, como en cualquier otro parte, las cosas son lo que uno hace de ellas. CLIFFORD, Geertz. *Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona. 1994 p. 96

tradición. No se trata de hechos aislados, sino de toda una cadena de hechos articulados a partir de prácticas concretas. La tradición surge a partir de lo colectivo, la tradición implica un nosotros que se fortalece a partir de las prácticas que de esta derivan. En este proceso, siempre dinámico, siempre en transformación, el tiempo es proyectado hacia el pasado, hacia lo que se hacía, lo que se comía, las fiestas, las historias, las personas que ya no están presentes, pero que en ese momento eran importantes para la comunidad. La tradición, nombrada por el nosotros, es tiempo pasado, pero que el presente reclama y demanda. La tradición vista desde el presente, se instituye en un articulador que posibilita la vida cotidiana, justifica prácticas concretas, cohesiona a los miembros de un grupo. No se trata de una fuerza inmanente y unidireccional, no es un ente impersonal. Se trata de todo un conjunto de narrativas y de prácticas que en conjunto buscan una articulación. Estas, son susceptibles de ser interpretadas de múltiples formas, sin embargo, la tradición misma, busca opacar las posibilidades de interpretación para dar pie a una interpretación. Precisamente de aquí se alimenta la tradición, aquí se instituye el nosotros. Lo cual, lleva implícito un ejercicio claro de poder.

El nosotros es un espacio, un tiempo y un conjunto de prácticas. El nosotros, no es sólo narrativa. Cuando se habla de memoria e identidad se hace clara referencia al nosotros como un conjunto de prácticas. El nosotros incluye y excluye, es un proceso que busca afianzarse a partir de los mecanismos de producción de sentido de una comunidad. Uno de los elementos básicos de este sentido comunitario, es el nosotros. Desde el nosotros se articula el mundo, la vida, las memorias. No se trata de una sumatoria de voces. En todo caso, se trata de un conjunto de voces que buscan hacerse un espacio en el presente. Esto implica una clara confrontación, se trata de la posibilidad de hacer asequible una identidad, de pensarse a partir de momentos históricos concretos y con marcadores simbólicos específicos. La tradición engloba y posibilita el nosotros. Cada narrativa que surge del nosotros, lo hace desde tiempos específicos. El pasado es un recurso, posibilita la tradición y articula el nosotros al brindarle un espacio desde el cual genera sentido.

El nosotros, claramente divide el tiempo en un antes y un después. La tradición afianza y hace más clara esta distinción. El nosotros, alude desde el presente a un tiempo original,

primordial, en el que se afirma y se reafirma. Se trata del tiempo del origen, del tiempo en el cual el nosotros cobra sentido. Desde el presente, se hace claramente esta distinción, se trata de un antes y un después que consolida una memoria colectiva y por tanto, una memoria que vaya más lejos de la memoria individual<sup>20</sup>. Se trata de una distinción maleable, sujeta a manipulaciones, o las necesidades que el presente le puede plantear. Esta distinción, es importante para comprender la relación entre memoria e identidad, dado que la identidad desde esta perspectiva, se encuentra en clara relación con el pasado, pero a partir del presente y sus múltiples requerimientos. Se trata de una identidad que dialoga con el pasado, va al pasado, evoca el tiempo pasado. Pero, siempre a partir de necesidades presentes, de justificaciones actuales, de resignificaciones que sólo cobran sentido en el presente vivido. Este diálogo entre presente y pasado a partir de la identidad, se logra a partir de la memoria, dado que es el eje a través del cual formas concretas de vivir se materializan. La identidad es una *reconstrucción generativa* como diría Le Goff<sup>21</sup>. Se trata de la posibilidad de actualización y reactualización constante, cierto, con elementos básicos, como la memoria colectiva, que permiten nuevas articulaciones y nuevas formas de expresión. Todas encaminadas a lograr una estructura coherente.

En este sentido, y de acuerdo con Pérez Taylor:

“La identidad sirve para encontrar las semejanzas y mantenerlas en vigor, para proporcionar a la sociedad las condiciones de representación de lo mismo. Esto nos ubica en un espacio social del proceso histórico en el que el desarrollo de las fuerzas productivas impone un solo modelo de consumo; mientras que, por otra

---

<sup>20</sup> De acuerdo con Cassirer, para que pueda haber memoria en el sentido humano de la palabra no basta con que quede un residuo latente de la acción anterior de un estímulo, la mera presencia, la suma total de estos residuos no puede explicar el fenómeno de la memoria. La memoria en el hombre no se puede describir como un simple retorno de un suceso anterior, como una imagen pálida o copia de impresiones habidas; no es tanto una repetición cuanto una resurrección del pasado e implica un proceso creativo y constructivo. *La memoria simbólica* es aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar. CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México. 2006

<sup>21</sup> LE GOFF, habla de la capacidad de reconstrucción generativa de la memoria, es decir, se trata de la posibilidad de integrar nuevos elementos a los existentes, no se trata de una sumatoria lineal, sino de un diálogo siempre nuevo entre lo existente y lo novedoso. Esta articulación constante siempre se dará dentro de un marco histórico y social determinado. La identidad no escapa a esta premisa, al contrario le da sentido. LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, España. 1991

parte, las formas de interpretación de la realidad generan en el discurso las posibilidades de expansión del modelo. La identidad es la marca de referencia de lo mismo, es lo que posibilita que una sociedad tenga un sentido común, en la vida pública y en la vida privada. Pero, igualmente es el signo marcador de lo que fue el pasado y es el presente; por ello la identidad atraviesa todos los ámbitos sociales, todos los sectores de la vida cotidiana, para establecer las pautas del comportamiento y la mentalidad regional. El cruce de la identidad con el proceso social se materializa en las prácticas, entendidas estas como las manifestaciones reales de un proceso simbólico, cuya resonancia se encuentra en la vida cotidiana, con lo cual se recuerda y se mantiene vigente el mundo.

Se puede hablar de una identidad personal que es aquella que implica las significaciones individuales del sujeto en relación con su contexto. Una identidad política como la construcción que se hace desde la vida pública de una forma particular de concebir al grupo social en relación con el resto del mundo. Esta concepción nace en las instituciones políticas, y en la creación de su discurso se establece la ideología para promover su visión de la sociedad. Una identidad étnica se define a partir de la búsqueda de lo mismo en un grupo social, estableciendo en el reconocimiento las pautas de semejanza del grupo. Una identidad religiosa en semejanza con la política, crea una organización en función del dogma a seguir, para establecer un discurso referido de la creencia de la sociedad. Finalmente, una identidad histórica es aquella que aglutina en su saber los diferentes tipos de identidad, dándole al pasado un sentido de continuidad en razón del presente que se vive; posibilita de esta manera la construcción de una identidad local, regional o nacional, según sea el caso, pero que en su determinación da un sentido de pertenencia a la sociedad del lugar donde se vive”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés Editores. México 2002a

No se trata de ver la identidad como un supuesto núcleo ontológico, sino, como esa estructura cambiante, sumamente dinámica<sup>23</sup>, en proceso de resignificación, en diálogo constante con otros elementos e instituciones que le rodean. No se trata de un todo abarcativo que daría como resultado miríadas de identidades menores e individuales, todas en igualdad de circunstancias. No se trata de la suma de individualidades que configurarían un todo estable e inmodificable. Esta identidad sería el telón sobre el cual, se configura la vida cotidiana. Se trata de un elemento común que se manifiesta de diferentes maneras y formas, de la pluralidad dentro de la unidad como lo denomina Lisón Tolosona<sup>24</sup>.

Don Ramón Antonio lo dice de la siguiente manera:

“Quiero decir que yo me siento muy orgulloso de ser pápago, de descender de un pueblo indígena. El ser pápago, el nombre es lo que te identifica. Pero, lo que aprendes de los pápagos, que te enseñen lo que es el pueblo indígena pápago, los usos y costumbres, no cualquiera lo sabe. No cualquiera respeta lo que existe ahí, que tienes que proteger, lo tienes que conservar, tienes que aprender a participar en todo ese conocimiento. Es lo que ha permitido que un pueblo se sostenga, porque han pasado muchas generaciones, y es muy importante”<sup>25</sup>.

Ahora bien, ¿Qué implicaciones tiene este hecho para la antropología? Considero importante este cuestionamiento. Sabemos que la identidad no se manifiesta de manera homogénea. Sabemos que dentro de la diversidad contamos con unidad. Pero, cómo hacer un abordaje de esto. La antropología ha partido de este hecho. La identidad es homogénea, y esta homogeneidad, se manifiesta como práctica cultural, ya sea a partir del mito, del ritual, de la fiesta. La antropología se ha centrado en este hecho, ha puesto especial atención a lo que estos elementos dicen en sí mismos. De manera general, se puede hablar

---

<sup>23</sup> Al respecto Ricoeur, establece la identidad en sentido *idem e ipse*, el primer elemento, definido como algo estable, con cierta permanencia en el tiempo. La identidad en el sentido de *ipse* no implica un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, sino un proceso constante de cambio. RICOUER, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XII Editores, México. 2003

<sup>24</sup> LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel Antropología, España. 1997

<sup>25</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel y CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Antonio Marcial Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

sobre una identidad colectiva que les subyace, como conjunto de prácticas hablarían de un común denominador que se encuentra presente. Sin embargo, qué pasa con el hecho de la diversidad que se encuentra presente aún en estas prácticas colectivas. Considero necesario un abordaje desde esta perspectiva, que nos muestre la diversidad, que pueda poner de relieve los sentidos que de ella emanan. Hablar de identidad colectiva, es hablar también de la posibilidad de enunciar cómo dentro de esa aparente homogeneidad se encuentran un número diverso de voces. Se trata de un juego de fuerzas al interior, que al tomarlas en cuenta, nos ayudarían a comprender el complejo proceso de la identidad. ¿Qué nos dice la homogeneidad? Nos habla, de cómo al interior se mueven todo un conjunto de fuerzas, de intereses, de políticas en torno a la identidad. En este caso concreto, no ha sido lo mismo ser Tohono O'otham en el siglo pasado, que asumirse como tal el día de hoy. No se trata sólo de una cuestión temporal, sino de todo un conjunto de elementos que han configurado y reconfigurado esto que llamamos identidad.

Además del elemento temporal que se encuentra presente, también tenemos y, de manera importante, la memoria colectiva que se encuentra incidiendo de manera decisiva. Las instituciones que rodean a la identidad Tohono O'otham también se han modificado, instituciones tanto nacionales como extranjeras, que han influido de manera directa. El territorio, como espacio físico y simbólico ha ido cambiando. A la par, este cambio influye en el proceso de identidad. La tradición se ha ido modificando. Las narrativas en torno a lo que es ser Tohono O'otham se han transformado también. En esto, la antropología ha incidido de manera decisiva, son varias las etnografías sobre el grupo que nos hablan de cómo son, de cómo han sido. La identidad entonces, se encuentra inmersa en este entramado de relaciones, las cuales ponen de relieve cierta homogeneidad, pero también nos hablan sobre las diferencias al interior. Nos hablan sobre las superposiciones temporales, históricas, sobre las coyunturas tanto a nivel de la historia local como regional. Ciertamente, no se trata solamente de una relación entre lo local y lo regional, queda incluido ciertamente. Considero son importantes los choques, las relaciones de fuerzas que pueden darse al interior. La formación de subgrupos, de nuevas narrativas, de acciones tendientes a incluir o a rechazar. El reacomodo de poderes fácticos y alternos. La reescritura de las historias, los discursos renovados, las figuras y fisuras de la autoridad, los discursos sobre

la legitimidad y la limpieza étnica. Todos elementos a considerar, dado que se encuentran presentes en la vida cotidiana de la comunidad, se manifiestan en el proceso identitario del que forman parte. La identidad colectiva sería más una relación de fuerzas, que una suma de marcadores culturales.

“La identidad ha pretendido ser el significante de la diferencia específica, de aquello que subsiste y singulariza, el signo de lo particular pero permanente. En esta acepción inseparable de la cultura y de la política va acompañada de factores ideológico-morales, se materializa en símbolos, rituales y ceremonias. Desde esta perspectiva, los mecanismos de producción de sentido elaboran de manera constante, la poética de la identidad regional, fusionando lo fáctico con lo ideal y lo mutable con lo permanente; opone, esencializa, tergiversa, selecciona, objetiva e idealiza, mitifica y sacraliza. Los hombres concretos nacen, viven y pasan rápidamente por el escenario local; es el pueblo, la comunidad, el grupo étnico, la región o la nación el que manifiesta características de permanencia e intemporalidad. Es el conjunto y no la minúscula parte el que refleja y perpetúa el pasado, a la vez que se proyecta en el futuro. El grupo, la nación, tienen existencia no horizontal sino vertical; su modo de existencia, como el de toda comunidad y etnia viene definido por sucesión temporal, en pluralidad generacional escalonada. La historia ontologiza en permanencia esas formas cívicas (pueblo, etnia, región, etc.) de vida, les confiere inmortalidad por sucesión; mantienen una definible identidad a través del cambio”.<sup>26</sup>

A partir de esto, es importante el poder ver cómo a esta identidad se le ha puesto en diálogo permanente con una sucesión temporal. Es decir, se le relaciona de manera amplia y directa con el pasado desde un presente y, se proyecta al futuro. En este sentido, se trata de fortalecer una identidad aglutinadora, configurante, duradera. El solapamiento y concentración plural del pasado, del presente y del futuro que construyen una identidad

---

<sup>26</sup> LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel Antropología, España. 1997 p. 11-12



alargada, en una sucesión de hechos que se perpetúa, aunque periódicamente se renegocian<sup>27</sup>.

## **IDENTIDADES**

Este aspecto inherente a la identidad que implica la renegociación de la misma, nos lleva a considerar este proceso de cambio constante y frecuente en el cual la identidad cobra sentido. No se trata de un cambio aislado, fortuito, sin fundamento, sino que, por lo contrario, es un cambio que obedece a una demanda concreta, a un contexto muy específico. La renegociación de la identidad, implica la capacidad que esta tiene para integrar nuevos elementos y para desechar otros. Si bien es cierto que podemos considerar parte de la identidad como un proceso subjetivo, también es cierto, que esta subjetividad se manifestará de manera abierta en prácticas muy específicas. De aquí, que se trate de esencializar el concepto de identidad, de darle cierto carácter de inmutabilidad. Sin embargo, la identidad en tanto fenómeno cultural nos pone de relieve que es transformación constante dado que se encontrará siendo parte de un contexto social, histórico y por ende político. La identidad se recrea, se resignifica, toma nuevos matices, integra nuevos elementos a los ya existentes, desecha algunos que no responden a las demandas que se les plantean. La memoria colectiva está íntimamente ligada a este aspecto de la identidad, la identidad se apoya en la memoria, en la capacidad de un grupo para narrarse, para afirmarse, para producir un discurso sobre sí mismo apoyado en prácticas de la vida cotidiana.

La identidad étnica no es esencia. La identidad étnica es representación, es resignificación y renegociación constante del nosotros con el espacio, el territorio y la memoria colectiva. Renegociación, en el sentido de buscar responder a las demandas de un momento histórico preciso, demandas que surgen desde diferentes ámbitos, desde diferentes momentos, desde diferentes instituciones. Los discursos que proceden del nosotros, son una respuesta a esa demanda. Las narrativas que surgen en torno a un grupo, son una respuesta a requerimientos concretos. La identidad en buena parte es subjetiva, sin embargo,

---

<sup>27</sup> Op. Cit.

susceptible de ser evidenciada, renegociada. La identidad, desde esta perspectiva se encuentra inmersa en el tiempo, en tanto discurso y práctica no escapa a este condicionante. Por momentos, será un recurso en el cual apoyarse, en otros momentos un obstáculo a solventar. Por qué digo que es un recurso, porque la identidad étnica apela al pasado, al tiempo inmemorial, a los primeros tiempos en los cuales fue creada y surgió para manifestarse en un lugar concreto. La identidad busca este recurso, le da vida a través de prácticas específicas. Desde el presente, la identidad dialoga con un pasado remoto, “los Tohono O’otham, fuimos los primeros hombres en el desierto”. El pasado será el recurso desde el cual las narrativas se legitiman, y la identidad étnica se funda como el eje que articula la vida cotidiana de una comunidad.

“Mis abuelos me contaban, de chamacos nos decían, no se en qué época sería eso, sería en el diluvio, antes del diluvio. Era un brazo de mar ahí [Quitovac], en ese brazo de mar había una serpiente o dragón que se comía a la gente, estaba acabando con los O’otham. Entonces, el jefe de los indios, salió, iba a pedir ayuda. Y salió pa’l lado del Pinacate, caminó todo el día, hasta que se cansó y se quedó dormido de bajo de un árbol. Cuando despertó, estaba un anciano al lado de él. Al anciano le dijo que para dónde iba, qué andaba haciendo, le platicó lo que le pasaba, que estaba un mounstro que se comía la gente, y que él iba a buscar ayuda pa’ terminar con el animal. Entonces, le dijo el anciano que él podía terminar con el animal, le dio las instrucciones, que regresara, que platicara con la gente de qué manera lo iba a matar. Regresó, habló con su gente, le dijo que él iba a luchar con el mounstro, que le habían dicho lo que tenía que hacer. Y preparó dos cuchillos de piedra. Les dijo que si él ganaba iba a aparecer una nube blanca al atardecer, era la señal de que había ganado. Si aparecía una nube roja, había perdido. Toda la gente arriba del cerro se quedaron mirando, del brazo de mar luego salió el mounstro, se lo llevó, se lo tragó, se perdió en el agua, ya no lo volvieron a ver. En la tarde, apareció lo que él les había dicho, una nube blanca, la señal de que había vencido. Como a los tres días, flotó la serpiente, la abrieron, y le sacaron el cadáver del jefe, él se llamaba Moctezuma. Del corazón del animal sacaron la Santa, esa que tienen y también sacaron un diamante grande

con la figura de una mano. Es lo que se conserva, la Santa y el diamante. Y a través de eso, les pidió el anciano, que cada año le tenían que hacer la ceremonia, el Vi'kita en honor de él. El día que no se lo hagan, el agua del mar va a llegar hasta Quitovac y va a cubrirlo todo”<sup>28</sup>.

El pasado brinda elementos a la identidad étnica que le permiten renegociarse en el presente, y proyectarse al futuro. Cuando en el presente surge la pregunta quién o quiénes, la respuesta se encuentra en el pasado. El nosotros de los Tohono O'otham surge del pasado como un elemento intangible pero, susceptible de ser enunciado para legitimar una forma de ser y de sentir. El pasado, no es sólo recuerdo, el pasado vive en el presente a partir del nosotros, de la identidad étnica, que busca hacerse un espacio a partir de lo que sobre ella misma dice. La identidad se recrea en el presente a partir de lo que el pasado le brinda, le brinda hechos que puede resignificar y que de hecho, al ser rememorados cruzan ya por la resignificación y por tanto por el olvido. El nosotros en el presente, es un olvido constante que le permite proyectarse al futuro.

Una renegociación identitaria desde esta perspectiva, se hace a partir del tiempo. El tiempo como recurso facilita este movimiento constante. Renegociar implica retomar elementos, desechar otros, integrar nuevos, recomodarlos a los existentes. Tomarlos del pasado, proyectarlos desde el presente al futuro. El nosotros se fortalece en este movimiento, la identidad se resignifica a partir de este juego con el tiempo. Sin embargo, a la antropología le plantea un reto, pareciera que vista desde este modo, la identidad es inasequible, fugaz, inasible. De entrada, el reconocer esta característica de la identidad puede ayudar a su comprensión. Es decir, partir del hecho de que se trata de un fenómeno cambiante, en un constante proceso de transformación. Saber que se encuentra en relación directa con otros fenómenos sociales, y que, por tanto, es necesario dar cuenta de ellos, poder identificarlos, contextualizarlos. La identidad no surge de manera aislada, surge y se da en relación con otros elementos culturales. Muchas ocasiones, la identidad étnica es un producto coyuntural, de un momento específico, lo cual, nos lleva a evitar generalizaciones riesgosas. La identidad, es un conjunto de relaciones

---

<sup>28</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel y CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

De acuerdo con Lisón Tolosana<sup>29</sup>, la identidad no puede reducirse a marcadores étnicos específicos, a los cuales, la antropología les ha prestado mucha atención. Ciertamente, que estos marcadores son elementos presentes en ella, de alguna manera, se trata de prácticas que la hacen asequible, pero que no la agotan. El decir que la identidad étnica se reduce a marcadores culturales tradicionales, es un reduccionismo insostenible. Se tiene que partir del hecho de que la identidad étnica es un conjunto de relaciones que son susceptibles de poner en contexto. He ahí, me parece, el quehacer de la antropología en este sentido, poner de relieve estas relaciones, estas coyunturas, estos resquicios de poder. La identidad no es un inventario de prácticas estandarizadas y enraizadas en la lengua. Ciertamente, participa de ello, pero llega un momento en que lo trasciende. Como decía, la identidad es cambio, transformación. La identidad, es una constante incorporación de elementos nuevos a los ya existentes. Por esto, no puede ser una práctica estandarizada. La identidad es en el tiempo. Se desarrolla dentro de la historia y va con la historia. No podemos fijar la identidad a un momento. No podemos buscar su estandarización. Antes bien, hemos de partir de su constante movilidad. Ahora bien, ¿Cómo poner de relieve este complejo entramado de relaciones?, ¿Cómo acceder a ellas a partir de lo observable, a partir de lo que la etnografía misma puede hacer asequible? Considero que es necesario replantear los observables desde la antropología. Es decir, partir del hecho de que lo observable nunca se encuentra aislado, es parte de un complejo proceso de producción de sentido. Lo observable, surge justamente de esta convergencia, de los múltiples sentidos que configuran una práctica cultural. La identidad étnica es una práctica cultural, discursiva en gran medida.

Si partimos de lo anterior, la identidad étnica entre los Tohono O'otham es parte de un complejo entramado de relaciones, todas ellas derivadas de los procesos sociales entre los cuales se encuentra inmersa. Poner de relieve estos procesos a partir de la antropología, nos lleva a un acercamiento, a una comprensión de la misma. Al respecto, Alvarado Solís<sup>30</sup>, en su trabajo referente a los pápagos, apunta que la identidad entre este grupo lleva al establecimiento de nuevas formas de indianidad. Esto, tomando en consideración los referentes actuales con los cuales cuenta el grupo. Sin embargo, estas nuevas formas de

---

<sup>29</sup> Op. Cit.

<sup>30</sup> ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. *Pápagos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 2007

indianidad se encuentran enmarcadas en una red de relaciones que se hace necesario dilucidar. La indianidad no es nueva por el simple hecho de no ajustarse a los inventarios tradicionales de marcadores culturales. Considero que no es esta la novedad. La novedad implicaría, el poner de relieve a qué procesos obedecen estos cambios. De entrada, considero que no se trata de una relación de simple causalidad. El papel del investigador sería el de dar cuerpo a estos procesos, dar sentido a estos cambios y poder definir la novedad en términos de observables antropológicos.

La identidad étnica de los Tohono O'otham desde esta perspectiva, se encuentra formando parte de un entramado de relaciones. No se ajusta a los inventarios antropológicos tradicionales. Se trata de una identidad en constante renegociación y resignificación. Se encuentra en un constante diálogo con el pasado, al cual, recurre como una herramienta que le brinda sentidos diversos. En este sentido, a partir de la fragmentación de su territorio con los Tratados de Guadalupe Hidalgo en 1848, y el Tratado de Gasden o "Venta de la Mesilla" en 1853, el territorio queda fragmentado entre dos estados Nación. En lo que es el actual estado de Arizona, Estados Unidos, y Sonora, México<sup>31</sup>. Por otro lado, se da el surgimiento de la Tohono O'otham Nation<sup>32</sup>, como un gobierno central para las reservaciones pápago, asentado en el Distrito de Sells, Arizona. La Tohono O'otham Nation, ha influido de manera constante entre los pápagos en México. Su influencia puede rastrearse en diferentes ámbitos de la vida colectiva del grupo, desde el momento en que a través de diferentes políticas traza los lineamientos a partir de los cuales se es pápago en la actualidad. Está a cargo de la TON el reconocer y registrar a los miembros "legítimos" del grupo. Es la TON quien expide una credencial, la cual, certifica que se es miembro. Aunado a esto, los pápagos en México pueden tener acceso a ciertos beneficios por parte de la TON, como acceso a atención médica de primer nivel, a cruzar la frontera por las puertas destinadas para ello, cada cierto tiempo reciben un apoyo económico.

---

<sup>31</sup> Al respecto puede consultarse ALMADA, Ignacio. *Breve historia de Sonora*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México. 2000; CAMOU HEALY, Ernesto. *Los habitantes del desierto*. En: CORNEJO MURRIETA, Gerardo (Coord.) *Historia General de Sonora*. V Historia contemporánea de Sonora 1929-1984. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora, México. 1998; ORTÍZ GARAY, Andrés. *Los pápagos*. En: *Etnografía de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. 1994 p. 219-291

<sup>32</sup> ERICSSON, Winston. *Sharing the desert. The Tohono O'otham in history*. University of Arizona Press, U.S.A 2003

Por otro lado, tenemos los conflictos por el territorio. Se han venido haciendo solicitudes para restitución de tierras desde 1919<sup>33</sup>, las cuales fueron respondidas de manera tardía y, una de ellas no se ha resuelto. Queda una comunidad pendiente para resolver su situación agraria (El Cubabi y su anexo El Cumarito). El territorio brinda un principio de historicidad a partir del cual, la identidad se fortalece. Entre los pápagos, ha sido un elemento de capital importancia dado que es el espacio a partir del cual el nosotros toma sentido. La tierra, además de ser un satisfactor primordial, es la estructura a partir de la cual la vida cotidiana se materializa, siendo un cauce para el nosotros. El territorio es una forma de vida, provee una forma de subsistencia. Se trata de una relación articulada desde la cultura y, por las prácticas tradicionales. Se trata de un principio, de un eje para la identidad colectiva.

La identidad ancla el yo a la cultura, es el resultado de la vida en comunidad. El determinante geográfico espacial es uno de los más importantes, antiguos y permanentes indicadores de la identidad. Las montañas, llanuras, senderos, nos fijan y nos fusionan con la geografía nativa. La casa y el valle, el barrio, la tradicional fiesta, realzan, subliman, simbolizan. El espacio propio es un bosque de signos que insinúa y envía mensajes, voces, y ecos suaves que sólo escuchan quiénes ahí han vivido. Ese espacio de experiencia inicial y habitual, horizonte de memoria y expectativas, se encuentra enriquecido por cualidades morales, valores metafísicos y utópicos, por tradiciones y héroes que lo sacralizan. Este espacio de experiencia actúa un como un punto de encuentro de la relación del hombre con el tiempo. La fusión de la geografía y la historia, la inseparable relación del espacio con la continuidad temporal construye y consolida puntos fijos, imprescindibles, o cual significa y resignifica a la etnicidad. En cualquier comunidad, en todo grupo étnico y dimensión de la alteridad se puede dibujar el mapa cultural de la identidad, subrayando lugares sagrados, ciclos festivos. En toda forma cultural de identidad, se encuentra tótems y tabúes, santos

---

<sup>33</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, UNIDAD CABORCA. PROCEDE en comunidades. Expedientes de trabajo de diferentes comunidades pápago. Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, Quitovac y su anexo el Chujubabi, El Pozo Verde, San Francisquito y su anexo El Carrizalito, Las Norias.

patronos, profetas, santuarios, procesiones, banderas, signos y símbolos, fronteras reales y místicas. El espacio, el territorio, produce identidad.<sup>34</sup>

Es importante hacer notar, que la relación para con el territorio ha cambiado, se ha modificado de manera importante. El proceso de Colonización del Desierto de Altar, iniciado desde finales del siglo XVIII<sup>35</sup>, afectó de manera radical la relación del hombre y de las comunidades con su tierra. Al llegar colonos a la zona, al iniciarse el proceso de modernización del campo, muchas de las comunidades originarias se vieron afectadas. Los centros urbanos comenzaron a tomar fuerza, la tecnología destinada al campo desplazó las técnicas tradicionales de producción. Por tanto, los miembros de las comunidades se integraron a la producción de los centros agrícolas recién establecidos, ya fuera como peones, o como empleadas domésticas. El centro urbano cobró fuerza como un atractor de mano de obra. Las comunidades pápago, comenzaron a quedar en el abandono, la tierra dejó de producir. La llegada a los centros urbanos significó un cambio radical de estilo de vida, la lengua fue cayendo en el olvido, así como algunas de las prácticas consideradas tradicionales<sup>36</sup>. Aunado a lo anterior, en Estados Unidos comenzó generarse una demanda amplia de mano de obra barata, los campos de algodón en Arizona significaban fuentes de empleo estacional. Muchos pápagos comenzaron a migrar, familias completas se fueron a los campos de algodón de Eloy, Maricopa, Casas Grandes, Stand Field, Marrana (*mapa II*), estableciéndose posteriormente en las reservaciones pápago de Arizona, dejando a sus comunidades de origen en el abandono<sup>37</sup>.

Pese a lo anterior, siguieron conservando una relación simbólica con el territorio, relación cruzada por la memoria. La mayoría de ellos dice en la actualidad, “mi abuelo nació en el Pozo Verde”, “mi nana era de San Francisquito”. El territorio, pese al parcial abandono, significa un eje que articula su identidad colectiva, les permite narrarse a partir de la relación que establecen con lo que la tierra significó. La tierra sigue siendo un articulador

---

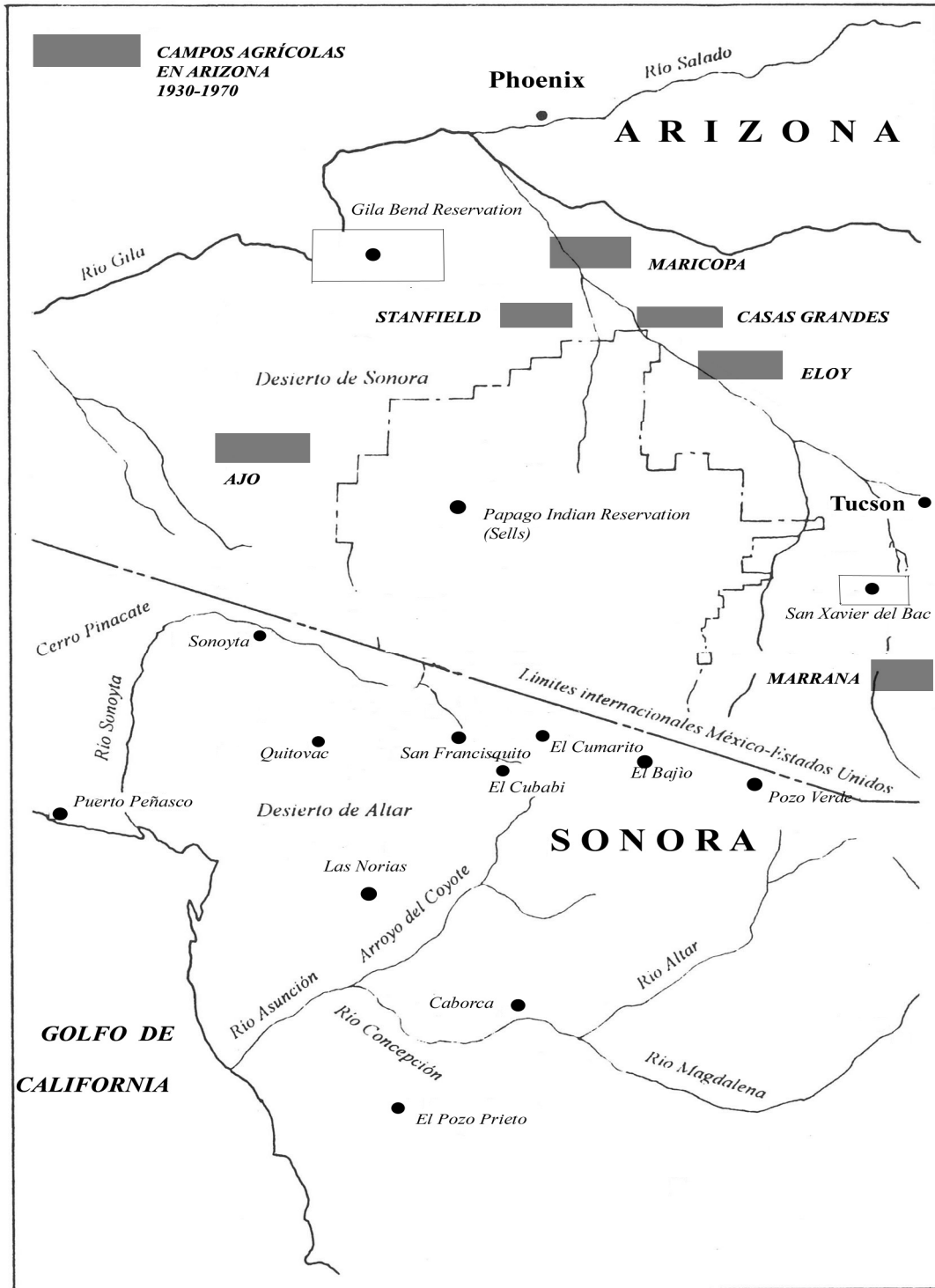
<sup>34</sup> LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel Antropología, España. 1997

<sup>35</sup> JERÓNIMO ROMERO, Saúl. *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura, Hermosillo, Sonora. 1991

<sup>36</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora. 2007

<sup>37</sup> Op. Cit.

MAPA II



Elaboración propia con base al trabajo de campo, Zamora Sáenz, Itzkauhtli (2006) y Jacques, Galinier (1997)



que actualmente les permite como grupo, demandar la resolución pendiente y, buscar la solución a las invasiones por parte de rancheros a su territorio.

Con estos cambios, la tradición se ha modificado. La movilidad que esto ha generado ha trastocado las formas de vivir en comunidad, la relación que se tenía con el entorno. Dando pie a resignificaciones, a una constante renegociación de la identidad colectiva, en función de los marcadores simbólicos que se encuentran presentes en el contexto.

Don Eugenio, lo enuncia de la siguiente manera:

“Los pápagos, ahí vivían todos, [había] mucha gente. Cuando hacían la fiesta del Vííkita, venían en carro de bestias, en caballo, de donde quiera. Se llenaba todo eso de la laguna ahí, para el otro lado. Pues todos los ejidos que había, toda esa parte de aquí, del valle, había muchos, La Espuma, El Veracruz, El Chinaco, luego está El Chavarría, y había varios ranchitos, todos estaban en el valle. Ahí está La Espuma, por el otro lado, y luego para abajo, está que Enrique, un represo muy grande que tenían los indios, ahí sembraban ellos. Y luego, El Chavarría está un poco más para acá, todos están por el otro lado de la sierra esa, todo el valle aquel, hasta cerca de Sonoyta. Había mucho indígena, y del lado de Caborca también venían mucho, pero pa'allá no conocía yo a la gente. También en Tajitos, San Pedro, ahí en Las Norias, eran puros inditos pápagos,. Más acá está otro rancho metido en la sierra, parece que le decían Santa Elena. Y ahí, en el San Luisito, también había gente, no se de esos papaguitos [si] era el rancho de ellos, o cómo estaría, pero ahí vivían. Todos esos ranchos, por la orilla de la carretera ahí estaban. El Tren, está más a la orilla, pues pa'allá no conocí yo, pero si había muchos indígenas por esa parte de allá. El Pápago también, pero ese estaba rumbo a la orilla de la línea, por ahí por el lado del Sásabe. Ahí íbamos a una reunión de los pápagos donde estaba el gobernador, últimamente había un gobernador que vivía allí, Don Ascencio Palma, y ese vivía en El Bajío. Doña Chu, era la otra la que vivía allí, en El Bajío.

Mi nana, ella era pápaga legítima, era la mamá de mi mamá. Ya después, se cruzó mucho todo, ya se hizo pueblo, se cruzaron pápagos con mexicanos, con los chíchica les decían a ellos, mexicanos. Entonces ya eran mestizos, como nosotros, somos mestizos. O sea, que cuando yo nací, pues ya estaba muy revuelto todo, había muchas inditas casadas con mexicanos, mi papá se casó con mi mamá, se llamaba Rita Ortega, mi tío Rafael que era hermano de mi papá se casó con otra. Porque aquí, no había más que puro mexicano, y los pocos indígenas [que había] casi todos se metían a Estados Unidos, se iban a trabajar allá una temporada, y otra temporada en la pizca de algodón, antes se pizcaba a mano. Entonces, contrataban gente, se venían los rancheros de allá que tenían mucha agricultura, llegaban a la orilla de la línea, se los llevaban, contrataban gente”.<sup>38</sup>

Esta ha sido una constante entre las comunidades pápago en Sonora. Ante la llegada de rancheros a la zona debido a la colonización del desierto, aunado al descubrimiento de placeres y de minas, la presencia de “mexicanos” fue constante. Las comunidades pápago se vieron inmersas en esta dinámica, acostumbrarse a esta presencia, a relacionarse por distintas causas con los recién llegados. Se trató de relaciones comerciales básicamente, el descubrimiento de oro en la zona, motivó e intensificó contactos de esta naturaleza. Los pápagos también se dedicaron al gambuseo, a la búsqueda de oro, por tanto, se trató de una presencia constante, tolerada, conveniente hasta cierto sentido. De esto, los matrimonios cruzados entre pápago y mexicana o entre mexicano y pápaga, son ya una constante en la región. En algunas comunidades este tipo de matrimonios fueron más constantes que en otras, por ejemplo, en las comunidades pegadas a la línea fronteriza entre Sonora y Arizona, no se dieron de manera tan frecuente. Fueron más frecuentes en las comunidades que colindaban de manera directa con centros urbanos.

“Como quien dice, aquí en esta región [de] Caborca y toda [esta] parte, aquí no quedaron ya pápagos. Los únicos que quedaron que somos descendientes, somos

---

<sup>38</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el Señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008b

nosotros, pero ya como la tercera parte como quien dice, o la segunda, pero todos los demás ¿qué tienen ya de pápago? Ya no tienen ni la tercera parte, ya es descendencia de los yaquis. Entonces, ya qué pueden tener, el que murió [se refiere a su hijo] si hablaba el pápago, porque muy chiquito hablaba con ellos y lo aprendió, y venía mucha gente del otro lado, papaguitos, y él era el que los respetaba, él es el único que hablaba. De mis hermanas, hablaban también el pápago poquito, se murieron todas, de mis hijos no habla ninguno. Somos descendientes, porque ya no hay.

Todo cambió, cambió hasta la jaula como quien dice, por eso ya nos quedamos sin hablar [pápago], casi todo lo demás se fueron [para] allá, a Estados Unidos, aquí en México yo creo que ya no hay pápagos. Si, queda uno que otro mestizo que hablan el pápago. Pues los únicos que quedamos aquí, como quien dice nos casamos con, con mexicanos, [con] la raza mexicana, se fue acabando todo. Ya fue otra la descendencia, porque pues uno, ya tiene hijos con la mujer, ya es mestizo, y ella es yaqui, entonces, ya mis hijos qué pueden tener, de sangre pápago. Yo tenía media, pues ellos pueden tener un poquito de mí y otro poquito de la mujer”.<sup>39</sup>

Esta idea de mezcla es una constante en la región. La idea de que todo se acabó es un elemento que se encuentra presente entre los miembros de las comunidades. Ante la transformación paulatina de la vida en la comunidad, ante la migración constante de los miembros a la reservación de Sells pareciera que, efectivamente, los pápagos han caído en la extinción. Sin embargo, si observamos a detalle, si nos apartamos un poco de los marcadores culturales a los que la antropología ha privilegiado, podemos ver que lo que tenemos es una transformación y renegociación de la identidad pápago. Podemos darnos cuenta de que, efectivamente, muchas de las comunidades se encuentran en un parcial abandono. Pero, en contraparte, podemos observar que pese a esto, siguen siendo un referente para la identidad actual. Es decir, se toma el lugar de nacimiento de los abuelos o de los padres, como una de las formas para dar sentido al ser pápago en la actualidad. Las instituciones de gobierno en México, dan prioridad a las comunidades con marcadores

---

<sup>39</sup> Op. Cit.

culturales tangibles. De la misma manera, la Tohono O'otham Nation, valora fundamentalmente la presencia de la lengua. Para la TON, la lengua es el marcador por excelencia. Cuando esto no se encuentra presente, visible, la duda sobre la identidad hace acto de presencia. Sin embargo, ¿Qué pasa cuando la etnicidad se encuentra enmarcada en otros elementos?, ¿Qué pasa cuando la identidad étnica se funda en elementos que proceden básicamente del pasado, de lo que fue ser pápago? Pero, que ahora sirve como un elemento de identidad, de identificación. Don Héctor nos dice:

“Pues no quedan más que lo[s] puros recuerdos, dice uno. Quedan los hijos, que tal vez conserven algo para las épocas que vienen. Porque de la[s] tradiciones, la lengua, es muy difícil que la rescaten, si se puede rescatar, pero no hay medios. El gobierno dice que apoya, pero yo no he visto un maestro que enseñe. Pues qué otra cosa nos va a quedar, el orgullo de haber sido pápago, no más. Yo me considero pápago entero, porque mi madre era mestiza, pero mi padre también, así que juntamos los dos y yo creo que soy pápago”.<sup>40</sup>

El testimonio de don Héctor nos brinda un claro ejemplo del significado de ser pápago en la actualidad. Pero, ¿La identidad es sólo recuerdo? En buena medida entre el grupo la referencia al pasado es de vital importancia, el territorio aunque invadido sigue siendo un referente primordial. La identidad entre los pápagos está en un diálogo constante con el pasado, un diálogo que le permite narrarse y justificarse en el presente. El presente les plantea una interrogante de manera constante ¿Quiénes son los pápagos? Ante la falta de marcadores culturales tradicionales, la respuesta se busca en el pasado, entre los abuelos y los padres, entre los tíos, entre los viejos de las comunidades que se encargan de transmitir a las nuevas generaciones lo que el grupo fue hace casi ya un siglo. La memoria es altamente valorada en este sentido, a través de la memoria se va al pasado en búsqueda de una respuesta para el presente. El pasado provee de elementos que facilitan la respuesta. Una respuesta no del todo satisfactoria para algunas de las instituciones que están alrededor del grupo. La antropología, ha dejado en claro qué es ser indio en México. En este sentido,

---

<sup>40</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el Señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008c

está muy claro un *deber ser* dictado desde ciencias particulares. Los pápagos, tienen ante sí la obligación de ajustarse a parámetros ya establecidos, sin embargo, su realidad es otra. Su realidad es una búsqueda constante por resignificar y renegociar su identidad, se trata claramente de un ejercicio para legitimarse como indígenas, para asumir una identidad étnica que se encuentra dentro de una compleja red de significaciones, entre las cuales el pasado es un indicador de vital importancia.

“En los años treinta, Quitovac, estaba poblado, [fue] cuando mis padres abandonaron Quitovac. En ese tiempo, se casó [mi mamá] con mi papá y se vinieron aquí a Puerto Peñasco. Aquí estuvieron hasta [el] 65, fue cuando ya comencé a tener conocimiento de lo que era Quitovac. Fue cuando comenzamos a participar en lo que son las costumbres dentro lo que es un pueblo indígena. Mi mamá y mi papá nos llevan cada año, como mi papá fue pescador, pescaban seis meses y seis meses dejaban de pescar, cuidaban la veda de camarón, era cuando nos íbamos a Quitovac. Tenía ya 6, 7 años, comenzaba a darme cuenta. Mi papá cada año, cuando terminaba el trabajo es cuando llevaba a mi mamá con mis abuelos, era cuando tenían tiempo de ir, porque yo no me acuerdo que ella fuera sola, ella tenía que esperar a que mi papá la llevara. Mi papá cuando nos íbamos, surtía lo que iba a llevar para ese tiempo, surtía el mandado, porque ya no salíamos de Quitovac hasta que ya nos veníamos. Ahí, nosotros convivíamos con mis tíos, ahí vivían todos mis tíos, ahí estaban con mis abuelos. Nos íbamos en mayo, nos tocaban las fiestas que son en julio el Vi'íkita, había una población grande de indígenas ahí en Quitovac. Había algunas familias en estos años, y todos, la mayoría se salieron de la comunidad, se fueron a los municipios. Pero sí regresan, en las fiestas tradicionales todos están ahí. Eso es lo que aprende uno, a que te vas pero tienes que regresar a las fiestas, y no se [te] olvida la fecha. Muchas veces a lo mejor, yo creo que se han de pelear con los maridos porque a ellos no les ha de gustar que los lleven pa'l monte, pero allá están. Luego el chamaquero, ya viene otra descendencia”.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel y CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo. Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Antonio Marcial Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

Como nos dice don Ramón, se ve en el pasado un recurso que facilita la reapropiación de una identidad étnica. El regreso a la comunidad, la posibilidad de ver en el territorio un elemento de integración y de cohesión para el nosotros, le brinda al grupo elementos para reafirmarse en el presente. El territorio, la fiesta, la presencia de la familia extensa, son un indicador de esta negociación identitaria. Dado que, a partir de estas condiciones, de lo que como grupo son en la actualidad, han llevado acabo demandas ante el gobierno estatal y federal. Demandas que básicamente tienen que ver con la tenencia de la tierra, o con la solicitud de servicios tales como luz eléctrica y agua potable. Por parte de las instituciones, se les ha pedido justificar, explicar, poner en evidencia su identidad étnica. Ante esta solicitud, han recurrido a todo ese conjunto de hechos que forman parte de la memoria colectiva de la comunidad, a lo que fue Quitovac, a lo que es, y lo que se espera que sea. Se ha asumido de manera tácita, el no ser hablantes de pápago, se ha buscado que la lengua se enseñe entre los miembros de la comunidad. En el albergue, se dan clases a los niños de pápago, sin que se haya logrado el impacto que se desea. La demanda en este sentido es constante, el reaprender la lengua les brindaría un capital simbólico ampliamente valorado. Sin embargo, no se lo ha logrado concretar ante las diversas instituciones, un proyecto de esta naturaleza.

Bajo estas condiciones, el grupo enfrenta su contexto, realiza sus demandas, se reconfigura. Asume su identidad étnica en función de sus características, de su historia y de los elementos que le son propios. Quitovac y, el resto de las comunidades pápago en México, serán el marcador simbólico presente en la identidad étnica del grupo. Un marcador constante, que reviste al grupo, le brinda la posibilidad de hablar desde el nosotros, de narrarse.

“Pues lo único, es que yo me siento orgullosa de ser descendiente de la tribu pápago porque son mis raíces. Son mis raíces, mis antepasados, realmente es mi descendencia, de donde yo vengo. Es mi descendencia, como te digo, pues me siento orgullosa de serlo. Hay gente que ni siquiera sabe de dónde eran. Muchas veces, no saben ni de dónde vienen, ni dónde nacieron. Como te digo, yo nací en Tijuana, pero mi descendencia está en Quitovac.

Allí es mi raíz, de allí es mi madre, de allí es mi abuela y mi bisabuela, quizás mis tatarabuelos, mi raíz es Quitovac. El otro día hice el comentario que ahora de Quitovac no me voy ni muerta, ojala todos valoráramos nuestras raíces, porque para mí, así es. Lo valoro, porque son las raíces de mi madre, de mis abuelos, es lo que ellos nos dejaron.

Desde que tengo uso de razón, desde que soy niña, sé mi descendencia, sé que desciendo de la tribu pápago. Pero tampoco lo he gritado. O sea, tampoco tengo porque andar gritando “!Oye tú, fíjate que yo soy esto, y tengo sangre!”. No tengo porque hacer esas cosas, yo pienso que sólo lo llevas dentro de ti. El otro día, platicaba con mi tío y le dije: “sabes qué tío, pues es que a veces, hay cosas que yo pienso son de uno, son muy de uno, espiritualmente, sentimentalmente, que no tienes porque estarlo diciendo.

Un pápago puro, [es] el que tiene 100%. Que es hijo de padre y madre, pápago, que es hijo de padre y madre, esto es ser el 100%. Mi bisabuela era pápaga cruda o puro, dicen, y se casó con, de cuando vinieron los españoles, se casó con un español, de ahí vino mi abuela. Mi abuela se casó también, no era de la tribu, entonces mi abuela era el 50, cuando ella se casó ella siguió siendo 50 pero había ya otra sangre de por medio. Entonces, mi madre viene siendo un cuarto porque su papá tampoco era pápago. Así fueron midiendo el nivel de sangre de las personas”.<sup>42</sup>

Desde el testimonio, podemos ver a la identidad étnica como una herramienta que posibilita desde el presente, una búsqueda de las “raíces” que legitimen el nosotros. Esta búsqueda de la raíz, será una constante entre los integrantes de las comunidades. La raíz, vista como el elemento que permitirá la legitimación de una identidad en constante negociación. Una raíz que es pasado, pero que el presente requiere para poder justificarse.

---

<sup>42</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con Brenda Lee López Pacheco, Caborca, Sonora. 2008

## NARRATIVAS

Es interesante el poder comprender la influencia que las diferentes narrativas en torno a los Tohono O'otham tienen sobre la identidad del grupo. Narrativas que en determinados momentos históricos han puesto en evidencia elementos que han estado presentes o ausentes en el grupo y que, han influido en este proceso de negociación en el que la identidad étnica se encuentra inmersa. Ciertamente es, que estas narrativas no han surgido a partir del grupo, sino que forman parte de la literatura en torno a ellos. Lo que quiero destacar es la influencia que han tenido, la relación que han tenido para con el grupo y con las instituciones que rodean al grupo. ¿Qué se desprende de lo dicho desde ese espacio de reflexión? ¿Cuál ha sido la influencia que han tenido concretamente para la antropología? ¿Qué relación tienen estas narrativas con el proceso identitario que nos ocupa?

Para lo anterior, me voy a centrar en cuatro de estas narrativas, no porque sean las únicas al respecto, sino por la influencia que han tenido en la concepción que sobre el grupo tienen tanto académicos como instituciones, tanto en México como en Estados Unidos. La primera de ellas, bajo la autoría de Ruth Underhill<sup>43</sup>, si bien es cierto, este trabajo corresponde a la etnografía realizada en Arizona, Estados Unidos. También es cierto, que se trata de un trabajo que ha influido de manera significativa en posteriores trabajos realizados en México. La “Biografía de una mujer pápago”, en muchas ocasiones se ha tomado como una base para la elaboración de etnografías en México, sin tomar en cuenta que la información que nos proporcionaba correspondía a los pápagos de Santa Rosa, muy cerca de Tucson, Arizona. A partir de esto, se hicieron generalizaciones riesgosas, sin tomar en cuenta que a pesar de que se trataba del mismo grupo, se han dado y se dan diferencias notables entre los de México y los de Arizona. Otro trabajo de importancia, es el elaborado por Margarita Nolasco<sup>44</sup>, en el cual, se muestra un panorama general de la vida cotidiana de los pápagos en México, el trabajo es producto de un recorrido por la zona durante el año de 1963, tuvo como objetivo el recabar el material etnográfico para la zona noroeste del

---

<sup>43</sup> UNDERHILL, Ruth. *Biografía de una mujer pápago*. Sepsetentas, México. 1975

<sup>44</sup> NOLASCO, Margarita. Los pápagos. Habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de antropología e Historia. T. LXV*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1965



Museo Nacional de Antropología e Historia. En 1994 Andrés Ortíz Garay<sup>45</sup> ofrece una etnografía del grupo, en mucho, toma como referencia los trabajos de Nolasco, sin embargo, nos ofrece un panorama general de la relación entre los de México y los de Arizona a partir del establecimiento de las reservaciones. El trabajo más reciente es el de Neyra Alvarado Solís<sup>46</sup>, en este trabajo, se nos muestra el estado actual del grupo. Se parte del hecho de la presencia de la frontera así como de la importancia que tiene la Tohono O'otham Nation para los pápagos en México. Veamos cada una de estas narrativas por separado.

#### BIOGRAFÍA DE UNA MUJER PÁPAGO<sup>47</sup> (Ruth Underhill)

Los indios pápagos viven en reservaciones situadas en el suroeste de Arizona, junto a la frontera mexicana. Pertenecen a la familia lingüística pima-sonora y son, por tanto en su idioma como en su origen, idénticos a los pimas, a quienes llaman ribereños, mientras ellos son la gente del desierto. Los españoles encontraron a ambos grupos en el territorio que todavía ocupan y que se extiende desde el río Altar, en Sonora, hasta el río Gila en Arizona, área que en una época fue parte de la provincia novohispana de la Pimería Alta. Técnicamente, la pimería formaba parte del sistema colonial de España según el cual cada aldea tenía su jefe elegido por el pueblo y ratificado por el gobernador provincial. Pero los cargos de teniente gobernador y alguacil, así como los cargos eclesiásticos que deberían completar el cuadro, nunca existieron. Tal estado de lenta aculturación persistía hasta la compra de Gasen o Tratado de la Mesilla. Con este cambio, la Pimería fue dividida en dos por la nueva frontera internacional que dejó a la mitad de los pápagos en los Estados Unidos y a la otra en México. Los pápagos se sentían más ligados a México, porque su país desértico les salvaguardaba su aislamiento tanto de mineros como de rancheros, y así, podían mantener sus viejas costumbres casi sin ser molestados. Los pápagos en caso de hablar otra lengua que no fuera la propia, hablaban español, usaban rebozo y consideraban al valle de Altar como la fuente de su cultura, conservando así sus ceremonias.

---

<sup>45</sup> ORTÍZ GARAY, Andrés. Los pápagos. En: Etnografía de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. 1994 p. 219-291

<sup>46</sup> ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. *Pápagos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 2007

<sup>47</sup> UNDERHILL, Ruth. *Biografía de una mujer pápago*. Sepsetentas, México. 1975

La informante de Underhill fue María Chona, hija de un eminente jefe, José María, apodado el Conquián. La costumbre más antigua de los pápagos había sido la de tener un jefe ceremonial investido de algunas cuantas funciones ejecutivas, pero los españoles introdujeron el cargo de gobernador y los americanos lo conservaron. Chona se sentía orgullosa de su padre, como mujer, no pudo participar activamente en la vida ceremonial, pero su padre, fue gobernador y guerrero; su hermano y su primer marido, chamanes; el segundo esposo era cantor y compositor. En su cultura persistía con gran intensidad el miedo a la impureza de la mujer con todos los ajustes sociales que esto entraña. No era el tipo de una mujer pápago porque tenía la tendencia a ser independiente y autoritaria. En su niñez empezó a componer canciones, actividad que es el logro máximo para los pápagos, compuso y tuvo visiones, se tuvo la necesidad de extraerle sus cristales chamanísticos por medio de una pequeña operación.

La comunidad a la que pertenecía Chona se llamaba Raíz de Mezquite cerca de Quijotoa, era un lugar plano, situado entre los cerros, por tanto, se podía sembrar maíz. Había muchas tunas, chollas y también árboles de palo fierro. La choza en la que vivían era de arbustos de gobernadora encimados, sobre la tierra llana, la estructura de la casa era redonda, sin escape para el humo, tenía una puerta pequeña por la que se tenía que entrar a gatas. Toda la familia dormía a lo largo de la pared, sobre esteras de fibra de cactus, muy juntas para evitar que se metieran los ciempiés y los alacranes. Los niños dormían de dos en dos sobre la estera, sin nada encima, si hacía frío se ponía leña al fuego. Se solía despertar en la oscuridad para escuchar las palabras en este caso de su padre: “Abran bien las orejas, porque les voy a contar una cosa buena. Despierten y escuchen. Abran las orejas. Dejen entrar mis palabras. Despierten y escuchen. Ustedes muchachos deberían salir y correr. Así serán ligeros en tiempo de guerra. Ustedes muchachas, deberán moler el maíz. Así alimentarán a los hombres y ellos lucharán contra el enemigo. Deberían ejercitarse en correr. Así, en tiempo de guerra, podrán salvar la vida. Corran, corran hasta quedar exhaustos. Así serán hombres fuertes. Si caen de cansancio, allá, lejos en las tierras baldías, quizá tendrán una visión. Quizá los visitará un halcón y les enseñará cómo ser ligeros. Quizá conseguirán un pedazo del arco iris para cargar sobre el hombro, de modo que

ninguno se les pueda acercar, como tampoco pueden acercarse al arco iris. O quizá el coyote mismo les cante una canción que contenga magia”<sup>48</sup>.

Celebraban diferentes ceremonias, entre las más importantes se encontraban las ceremonias de la guerra, la ceremonia de entrada en la pubertad de las mujeres; así como la ceremonia de la cosecha. Vivían de la caza, de la recolección de algunos frutos del desierto, sembraban fríjol, maíz, trigo; de la misma manera, podían intercambiar pieles por comida, trabajan por temporadas con los miembros del grupo que habían quedado en México a cambio comida y semillas. Consideraban que las enfermedades eran transmitidas por algunos animales, cuando esto sucedía, llamaban al curandero quien con cantos invocaba al animal causante de la enfermedad y la enfermedad se retiraba.

#### LOS PÁPAGOS, HABITANTES DEL DESIERTO<sup>49</sup> (Margarita Nolasco)

Se trata de un trabajo que surge como producto de la planeación e instalación del nuevo Museo Nacional de Antropología. El objetivo principal de esta estancia entre los pápagos fue recabar material etnográfico y fotográfico para su exhibición en la sala del museo. En este sentido, los pápagos pueden considerarse como los representantes clásicos de la cultura del desierto, en su tradición hohokam. Las primeras noticias que se tienen de los pápagos son a través de los jesuitas. El área ocupada por los pápagos corresponde a la parte sur del desierto de Sonora-Arizona, y el valle alto y medio del Río Gila. Su territorio se ha ido reduciendo, a tal grado que ahora sólo ocupan tres reservaciones en la esquina suroeste de Arizona, y unas 20 localidades, pequeñas rancherías, y la periferia de 8 poblados campesinos, en la parte central del Estado de Sonora. Los pocos recursos que se ofrecen al hombre en el desierto no permiten grandes concentraciones humanas; así, sólo es posible que los grupos vivan en él esparcidos en pequeñas bandas y recorriendo de un lado a otro el desierto para aprovecharlo totalmente. Antiguamente, los pápagos conocían la época de florecimiento del desierto y sabían dónde estaban los bosques de sahuaros y los matorrales más tupidos, hacia ellos se dirigían para aprovechar la época de florecimiento; después

<sup>48</sup> UNDERHILL, Ruth. *Biografía de una mujer pápago*. Sepsetentas, México. 1975 p. 50

<sup>49</sup> NOLASCO, Margarita. Los pápagos. Habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de antropología e Historia. T. LXV*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1965

regresaban a sus poblados donde sembraban sus pequeñas parcelas, viviendo también de la caza y la recolección. A fines del siglo XVIII, los pápagos eran un grupo seminómadas que cultivaba maíz, frijol, calabaza, algodón, tabaco aprovechando el temporal y ayudándose de canales de derivación para irrigar; en las labores agrícolas intervenían tanto hombres como mujeres. A mediados del siglo pasado, según García Cubas<sup>50</sup> habían unos 8,000 pápagos, pero en el censo de Peñafiel<sup>51</sup> de 1900 sólo consigna 859 indígenas pápagos. Es posible que al crearse las reservaciones de pápagos en Arizona, los pápagos hayan emigrado hacia allá. En 1930 los censos de población<sup>52</sup> consignan un total de 535 pápagos, tal cifra hace referencia a los que en el momento del censo se encontraban viviendo en México. En 1940<sup>53</sup>, aparecen en el censo de población 91 monolingües y no se hace referencia a los bilingües. En 1943 en una investigación realizada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM se encuentra que hay 505 pápagos en México. Los censos de población de 1950 y 1960 no dan cifras para los hablantes de pápago, sino que los incluyen junto con otros muchos grupos indígenas no numerosos bajo el rubro de “otros”. En 1963, a partir del recorrido que la autora hace por la zona calcula población pápago en 450 personas.

Los pápagos son altos, con la piel de color castaño oscuro, y con pelo negro y lacio, ralo en la barba y casi nulo en el bigote. La cara es semiredonda y con los pómulos salientes y redondeados. La complejión tiende a ser robusta y es frecuente encontrar, sobre todo en las mujeres, un tipo francamente obeso. En algunos de ellos, pocos realmente, el color claro de la piel, y la presencia de la barba, el bigote y los ojos claros acusan un mestizaje con sus vecinos no indígenas, mientras que en la gran mayoría puede aun apreciarse un tipo indígena. El atuendo que utilizan los pápagos es semejante al que utilizan los campesinos mexicanos del Estado de Sonora.

---

<sup>50</sup> GARCÍA CUBAS, A. Citado en: NOLASCO, Margarita. Los pápagos. Habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de antropología e Historia*. T. LXV. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1965

<sup>51</sup> Dirección General de Estadística, 1900. Op. Cit.

<sup>52</sup> Op. Cit

<sup>53</sup> Op. Cit.

Para esta fecha, el área sobre la que se extienden las rancherías y poblados pápagos queda actualmente comprendida en los municipios de Caborca, Sáric, Peñasco y el Municipio de Magdalena. Las localidades ocupadas totalmente por pápagos son: El Carricito, San Francisquito. Represa de Enrique, Sobaco, La Espuma, La Lezna, El Quelele, Las Calenturas, San Pedro, Las Norias, Santa Elena, Carricito, Irabaipa, Chujúbabi, El Bísane, Pozo Prieto, Pozo Grande, Las Maravillas, El Cumarito, El Cubabi. Localidades en las que viven sonorenses y hay algunos pápagos permanente o temporalmente: Pozo Verde, Las Mochoneras, Quitovac, Sonoyta, Caborca, Magdalena, Sáric, Tubutama, Quitovaquita. Las primeras localidades mencionadas son aquellas en las que los pápagos pasan parte del año, preparan los terrenos para sembrar, cultivar y cosechar, pero una vez que se ha acabado la cosecha salen de estos poblados y se van a los centros urbanos cercanos para trabajar como peones. Los pápagos viven de agosto a febrero en esas localidades, que consideran sus pueblos, pero en marzo, a más tardar tienen que emigrar, ya que encuentran grandes problemas para el abasto de agua. Los pápagos permanecen fuera de agosto a julio y regresan a sus pueblos con las lluvias, mientras llega la época de la cosecha viven de lo que lograron acumular durante su estancia en los pueblos de campesinos y de la recolección de frutos y semillas del desierto. Cuando se van a Arizona, se emplean como peones en diversos ranchos.

Las casas son de planta cuadrangular, con muros de adobe, ocotillo o piedra acomodada y unida con barro. Los techos son planos con un ligero declive para que pueda escurrir el agua. Para construir las casas se coloca en cada esquina un tronco de madera que sirve como soporte central, a distancias variables se colocan otros troncos que sirven también para el sostenimiento, rellenándose estos huecos con ocotillo, piedra o adobe para formar las paredes. Se ponen troncos transversales, que servirán para soportar el armazón del techo, casi siempre de paja y madre o de ocotillo. Sobre la pared del fondo, sobresale el tiro de la chimenea, que sirve para calentar la casa durante el invierno.

Los pápagos aún conservan el cargo de jefe de aldea y de gobernador. En San Francisquito, Sonora, reside un gobernador que tiene bajo su cuidado a los pápagos de Sonora y parte de los de Arizona. El jefe de aldea, tiene como funciones el dirimir las querellas entre los

pápagos y su ocupación más usual es arreglar los pleitos entre los esposos. Hasta hace unos 30 años aproximadamente, el jefe de aldea tenía un ayudante que se ocupaba de azotar públicamente, como castigo a los rijosos. Los jefes de aldea, son nombrados en cada aldea por los vecinos de la misma. Al parecer el cargo es vitalicio, pero si el jefe así lo pide, por razones particulares, o los demás consideran que no es honesto en sus juicios, es relevado de su cargo y nombrado otro en su lugar. El gobernador tenía funciones principalmente guerreras y religiosas, ya que sustituía al jefe guerrero y ceremonial, pero al pacificarse los apaches se acabaron los motivos para la guerra, y el gobernador perdió algunas de esas funciones. Actualmente se dedica a organizar algunas fiestas religiosas, sean para propiciar las lluvias o las de la cosecha, o sean las fiestas del santo patrón titular del pueblo y que deben realizarse con el concurso de varias aldeas. Antiguamente estos cargos eran ratificados por el gobernador provincial, y tal vez como una supervivencia de lo anterior, los actuales cargos son ratificados por las autoridades municipales de Caborca, Sáric, Peñasco y Magdalena. El gobernador es reconocido por las autoridades mexicanas con el cargo de delegado municipal. Se puede decir que el gobernador es el nexo entre las autoridades municipales, nacionales y los indígenas. En caso de transgresiones a las leyes y reglamentos de las autoridades mexicanas, los pápagos son tratados y castigados a semejanza de los demás sonorenses. Los delitos más frecuentes cometidos por los pápagos son la borrachera con escándalo en la vía pública, la riña en estado de ebriedad, y el robo de ganado en pequeña escala (abigeato).

Antiguamente los pápagos ganaban prestigio haciendo grandes fiestas, como en la pubertad de alguna muchacha, por guerra en la que se capturaba un guerrero enemigo, por la lluvia, por la cosecha; acostumbraban gastar mucho en estas ocasiones. En el Estado de Sonora, los pápagos ocupan un lugar bajo en la estratificación social, ya que son considerados como indios legítimos o como indios crudos. Económica y culturalmente también están ocupando un nivel bajo, lo que hace que los pápagos constituyan un grupo social casi completamente separado de los blancos contrastando de manera importante en los aspectos físico, económico, cultural. La familia pápago es nuclear, está constituida por el padre, la madre y los hijos. La descendencia es contada en forma patrilineal y la residencia es primero patrilocal y posteriormente, al nacer el primer hijo, neolocal. La persona sobre quien recae

la autoridad es el padre, la mujer tal vez por ser económicamente activa, tiene gran influencia dentro de la familia. En cada aldea se tiene la idea de poseer un ancestro común, por lo que no es posible el matrimonio entre miembros de la misma aldea; los pápagos se casan sólo entre los de su grupo, y muy pocas veces con blancos. En caso de matrimonio con alguien que no sea pápago, este se realiza con algún pima alto de Arizona. La existencia del ancestro común, junto con la exogamia de aldea y la endogamia de grupo y las formas de residencia, nos habla de la probable existencia de clanes patrilineales exógamos totémicos.

#### LOS PÁPAGOS<sup>54</sup> (Andrés Ortíz Garay)

Los llamados pápagos constituyen uno de los más singulares casos entre los grupos étnicos que viven en la República Mexicana. Durante mucho tiempo, su hábitat tradicional ha sido el desierto Altar-Yuma, o desierto de Sonora, uno de los lugares con los más bajos índices de humedad en todo el mundo. Esta es una de las pocas etnias indígenas en México que representan un modelo de adaptación cultural a un medio tan desfavorable. Otra de las características que distingue a los pápagos u O'otham, es la de ser un grupo étnico binacional. En efecto, el establecimiento de la línea fronteriza entre México y Estados Unidos partió por la mitad el territorio de los pueblos O'otham. Además de las secuelas de marginación, despojo y aculturación, que son el producto clásico del proceso de colonización blanca en América, los O'otham tuvieron que sufrir la partición de su territorio y la forzada inscripción de los miembros del grupo en alguna de las dos nacionalidades. Antes, para todos los O'otham la frontera real era el límite del desierto, pero después del desarrollo de las comunidades en uno y otro lado de la línea divisoria fue diferenciándose cada vez más, al quedar sujetos a legislaciones, estructuras económico administrativas y políticas indigenistas diferentes en cada sistema nacional. Los o'otham fueron divididos; en muchos casos los miembros de una misma familia quedaron de uno u otro lado de la frontera sin que nadie les consultara si ese era su deseo. El despojo de tierras y aguas que sufrieron, sobre todo en Sonora, provocó que muchos migraran a las

---

<sup>54</sup> ORTÍZ GARAY, Andrés. Los pápagos. En: Etnografía de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. 1994 p. 219-291

reservaciones de Arizona en busca de más oportunidades de trabajo y tranquilidad. Los lugares sagrados, únicos centros para la congregación de una población muy dispersa también quedaron de uno y otro lado. Actualmente, cuando se desplazan para celebrar sus ceremonias más importantes, los O'otham sufren molestias y hasta atropellos por parte de los agentes aduanales y migratorios de ambos gobiernos.

Se podría concluir que el desigual desarrollo histórico y cultural de las comunidades O'otham de Sonora y Arizona ha terminado por crear una división en dos grupos; sin embargo, a pesar de las diferencias que presentan en muchos aspectos, aún comparten un sustrato común manifestado esencialmente en la lengua, la mitología, la religión y el sentimiento de pertenencia al mismo grupo. Otra característica de los O'otham que se aplica tanto a los de Sonora como a los de Arizona, pero en sentido estricto es más bien distintiva de los que viven en el estado norteamericano, es que a pesar de la ocupación, división y reducción de su territorio tradicional, los O'otham continúan viviendo en el mismo hábitat de sus antecesores directos. En efecto, las reservaciones pápago se crearon en partes de las mismas tierras que la tribu dominaba al momento de su sojuzgamiento a la jurisdicción del gobierno de Washington. En buena medida, esto fue posible porque el desierto era un lugar difícil para quienes pretendían enriquecerse rápidamente. En México el despojo de tierras que sufrieron los pápagos fue más acelerado y contundente; produjo la fragmentación insular de los asentamientos indígenas y obligó a sus habitantes a depender mucho más del trabajo asalariado fuera de sus comunidades para lograr satisfacer sus necesidades económicas. Cuando, finalmente, se reconocieron los derechos de algunas comunidades indígenas en Sonora, sus recursos (tierra, agua, y ganado principalmente) estaban bastante mermados y la proletarización de sus miembros apuntalaba procesos de aculturación.

En los actuales dialectos pima-pápago se reconocen tres divisiones principales de la etnia, que se distinguen por hablar tres dialectos poco diferenciados entre sí, por habitar en zonas ecológicas un tanto diferentes y por sus diversas formas de reproducción social y económica. Estas divisiones de la etnia son Hia'ched O'otham (areneños o gente de la arena) que habitaban en la zona del Pinacate y en partes del desierto de Yuma; los Akimel



O'otham (gente del río) también conocidos como pimas gileños, pues vivían a orillas del Río Gila, en una reservación cercana a Phoenix, Arizona, y los Tohono O'otham (gente del desierto). Los grupos O'otham estaban bastante más diversificados en lengua, cultura y economía, pero a partir de las invasiones apaches y de la irrupción masiva de colonizadores blancos, muchos de estos grupos fueron desapareciendo o se fusionaron con el grupo dominante: los Tohono O'otham. Ha llegado a prevalecer el término pápago para designar al grupo étnico mayoritario. Esta palabra tiene un origen confuso, lo más probable es que sea una deformación hispanizada de un término usado por los pimas agricultores del este para referirse a sus congéneres del desierto. El significado de pápago sería algo así como “comedores de fríjol” o “pimas fijoleros”, se les aplicó este nombre porque su siembra principal no era el maíz, sino el fríjol que constituía su alimento cotidiano. En México, tanto en el discurso oficial como en el popular se continúa usando el gentilicio pápago. En cambio, en Estados Unidos, las reivindicaciones sostenidas por los propios grupos indígenas han logrado que cada vez se extienda más el uso del término Tohono O'otham (que en la propia lengua indígena significa gente del desierto). Este es el gentilicio reconocido por el gobierno norteamericano.

Actualmente, aunque en forma limitada, los O'otham cuentan con mayores posibilidades de acceso al agua, con ganado y con fuentes de abastecimiento. Por eso, los patrones de migración estacional han dejado de ser una condición necesaria para la sobrevivencia. La cacería y la recolección ya no tienen la importancia económica que tenían anteriormente, si todavía se siguen llevando a cabo, es más bien por motivos rituales que por satisfacer una necesidad alimenticia. En cambio, buena parte de los O'otham contemporáneos se ven obligados a migrar, temporal o definitivamente, hacia las poblaciones grandes de Arizona (como Tucson o Phoenix) o de Sonora (como Caborca o Puerto Peñasco) en busca de empleos asalariados que les permitan completar los magros ingresos que pueden obtener en sus comunidades con la agricultura, la ganadería o la artesanía. En buena medida el desierto ha sido transformado con la introducción del ganado, la excavación de pozos profundos y el trazado de caminos, además han florecido centros de población importantes. Todo esto ha transformado los sistemas de producción que tradicionalmente mantuvieron a los O'otham; sin embargo, el desierto sigue presentando severos retos a la supervivencia del hombre,

sobre todo si este tiene un acceso limitado a los recursos de tecnología modernos, este es el caso de buena parte de los O'otham, lo cual los sitúa en las partes más bajas y marginales de la pirámide social.

Los O'otham que habitan en Sonora pueden dividirse en dos grupos según las ramas de la actividad económica. El primero, ubicado en las comunidades rurales, es el de productores agropecuarios, y el segundo, ubicado en los medios urbanos, es el de empleados asalariados y jornaleros. Pozo Verde, El Bajío, Cubabi, Cumarito, Quitovac, Pozo Prieto, La Espuma y San Francisquito son poblaciones principalmente ganaderas; el mismo San Francisquito (que cuenta con 60 hectáreas de riego) y Las Calenturas con comunidades en donde también se producen cultivos (básicamente trigo, ajonjolí, algodón, sorgo, cártamo y frijol). La venta de la mayor parte de esa producción se hace en Sonoyta o Caborca. El ganado, en cambio, se vende casi siempre en las propias localidades, hasta donde llegan los intermediarios. Otra actividad que se realizaba con frecuencia, pero que en la actualidad es muy precaria, es la minería. En Quitovac había explotación de oro que fue considerada como importante, pero ahora ya casi no se extrae y tan sólo algunos gambusinos se dedican a la búsqueda del metal, también en Las Norias se encuentra oro esporádicamente. En el anexo Santa Elena de esa misma comunidad, hay pequeñas minas de oro y una de yeso que son explotadas por mestizos. En cuanto a los que forman parte del grupo de asalariados tienen actividades bastante diversificadas. Las más comunes podrían ser: como jornaleros agrícolas en los grandes campos de agricultura comercial de las regiones de Caborca y San Luis Río Colorado; como peones en ranchos ganaderos, o como empleados del sector terciario en las ciudades.

En otros tiempos, cuando no había un estado de guerra o actividades ceremoniales importantes, la jefatura de cada aldea recaía sobre ciertos grupos de parentesco patrilineal. La sociedad pápago consistía en pequeñas aldeas independientes gobernadas más o menos democráticamente a través de las decisiones de los más viejos y experimentados entre los miembros de los grupos de parentesco; los puestos ejecutivos y de liderazgo tenían más funciones rituales o guerreras que políticas. La tribu se dividía en dos grandes mitades exogámicas de tipo clánico: los búhos y los coyotes. Además de la función de intercambio

matrimonial, estas agrupaciones tenían asignaciones ceremoniales particulares. En cada uno de los sitios de residencia de las aldeas, el de verano y el de invierno, había una casa ceremonial, de construcción circular y a la que se le daba el nombre de Casa de la Lluvia o de la Nube. En estas casas se llevaban a cabo las reuniones del grupo para discutir los asuntos públicos y sólo en ellas podían ser abiertos, durante los eventos ceremoniales, los símbolos sagrados distintivos del grupo. Las reuniones, así como las ceremonias de purificación era presididas por un viejo llamado el guardián del fuego, nombre que indica su deber de preparar el fuego ritual en las debidas ocasiones. Para otras actividades existían líderes: en la cacería, en las carreras y en los juegos, en las partidas de guerreros y para dirigir los cantos ceremoniales.

Cuando Estados Unidos tomó posesión del territorio, su política hacia los pápagos fue a fomentar la unidad de toda la tribu, así, se nombraron cinco jefes de las aldeas más importantes. Hubo problemas y desacuerdos por esta medida. Estas disputas se calmaron cuando se establecieron las reservaciones y se les dotó de una agencia situada en Sells (en 1917), posteriormente se formó un congreso tribal bajo la constitución tribal de la nación pápago; con esto se continuó el proceso de unificación política de las once aldeas autónomas de los pápagos. En México se conservó durante bastante tiempo la organización impuesta durante la Colonia, con el gobernador de cada localidad como autoridad nativa y con un cierto reconocimiento del gobierno mestizo. Al reducirse el territorio controlado por los indígenas y al establecerse las formas de tenencia de la tierra, las autoridades de tipo municipal y las agrarias fueron ganando primacía sobre las del gobierno tradicional. Fue hasta 1977, bajo los auspicios del INI que se eligió un gobernador tradicional que debía representar a todos los asentamientos de la tribu en Sonora. Sin embargo, esta figura sigue siendo más bien formal con funciones simbólicas, representativas y rituales, que una instancia de poder ejecutivo real. Además, constantemente hay problemas para que la autoridad del gobernador sea aceptada por todas las comunidades O'otham. La falta de unidad política del gobierno tradicional y la renuencia a aceptar unánimemente la autoridad de esa estructura, ha resultado que en varias comunidades las autoridades que corresponden a la estructura oficial (agentes municipales, autoridades agrarias, funcionarios del gobierno estatal y federal) sean quienes detenten el mando y tomen las decisiones.

## PÁPAGOS<sup>55</sup> (Neyra Alvarado Solís)

Los pápagos (Tohono O’otham), cuyo territorio se dividió a raíz de la instauración de la frontera internacional al firmarse el tratado Gasden en 1854, conforman actualmente un grupo indígena ubicado al norte de México. Este territorio se conocía históricamente como Pimería Alta o Papaguería, nombres que aparecen en crónicas y documentos de viajeros. La división ha propiciado cambios en la población que quedó en uno y en otro lado de la frontera, en los actuales estados de Sonora, México y Arizona, Estados Unidos. Estos cambios han sido el resultado de la inclusión de los habitantes en políticas diferentes y propias de cada país. En Estados Unidos fue la conformación de la reservación de la Nación Tohono O’otham con una constitución propia, pero limitada por la de ese país. En México es la existencia de comunidades y ejidos, producto de las reformas y políticas agrarias.

El nombre común de este pueblo en la investigación antropológica, ha sido el de pápago. Se usa en documentos oficiales de la actual Nación Tohono O’otham. Como una forma de manifestarse al exterior y con un discurso propio. En Arizona decidieron autodenominarse Tohono O’otham, “gente del desierto”, y al nombre de pápago le adjudicaron una connotación despectiva. De tal forma que los Tohono O’otham nombran a los pápagos de Sonora Nación O’odham de México. No obstante, los pápagos de Sonora se llaman así mismos pápagos y para ello emplean frases distintivas respecto a los de la Nación Tohono O’otham como “los de la Nación” y dicen “nosotros los pápagos”. Para los pápagos y Tohono, O’otham significa gente y al igual que los pimas, hablan la misma lengua, pero con variantes lingüísticas a las que también denominan O’odham. Esta lengua forma parte de la familia lingüística yuto-azteca. El número de población pápago varía a causa de la constante movilidad que tienen sus migrantes temporales (Caborca, Sonoyta) o definitivos (Tucson, Phoenix Arizona). En Sonora hay habitantes en Quitovac, Las Norias, Pozo Verde (ejido), Pozo Prieto, Sonoyta, Caborca y Puerto Peñasco. Debido a esta movilidad los municipios registrados con población pápago son Altar, Pitiquito, Trincheras, Ures, y General Plutarco Elías Calles. Esto hace un total de 67 pápagos bilingües.

---

<sup>55</sup> ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. *Pápagos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 2007

Inicialmente existieron tres reservaciones en la papaguería, San Xavier (1874), Gila Bend (1882) y Pápago (entre 1911 y 1938). La reservación pápago era la más grande y se encontraba dividida en 9 distritos; actualmente la división es de 11, convertidas en distritos las dos reservaciones más pequeñas: Gila Bend y San Xavier. Sells es el centro político – administrativo de los 11 distritos, que son Baboquivari, Chukut Kuk, Gu Achi, Gu Vo, Hichiwan, Pisinemo, Schuk Toak, San Xavier, San Lucy (Gila Bend), Sells y Sif Oidak. Las comunidades pápago de Sonora son Quitovac, Las Norias, Pozo Verde (ejido), Pozo Prieto, aunque hay varios de sus habitantes en las ciudades de Sonoyta, Caborca y Puerto Peñasco, entre otras. Pobladores de algunos de estos asentamientos han emigrado a las ciudades (Caborca, Sonoyta, Tucson, Phoenix) en busca de trabajo. Sin embargo, su territorio continúa siendo identificado como territorio pápago por el gobierno estatal, y es vigilado por los propios pápagos. Existen problemas de delimitación territorial; por ejemplo, en Quitovac se estima la superficie comunal en 19 000 hectáreas, cuando la superficie cercada es de 12 000. Esto ha generado peticiones legales de restitución, aunque sin ningún resultado. Se afirma que los sitios sagrados quedaron del lado mexicano. Pozo Verde, Pinacate, Quitovac, Sonoyta, San Francisco y Magdalena son lugares donde se llevan a cabo actividades rituales entre pobladores de ambos lados de la frontera.

Inicialmente los jesuitas y posteriormente los franciscanos instauraron el orden colonial en la Papaguería o Pimería Alta, de tal forma que a través de las misiones impulsaron la conversión de los habitantes. Respecto a la organización española, nombraron gobernadores, capitanes, alcaldes, fiscales mayores, ordinarios y doctrineros. Estos nombramientos no funcionaron del todo, ya que en algunos lugares el gobernador no siempre podía fungir como líder ceremonial; este último estaba a cargo de cuidar el humo, hacer el fuego, decidir la fecha de las ceremonias y nombrar a los oficiales de guerra, caza y juegos. El consejo era el poder de la comunidad, decidía sobre la guerra, el trabajo agrícola, la caza, las fechas de las ceremonias, los juegos con otros pueblos y la instalación de nuevos residentes. Al parecer, existían los dos tipos de autoridad político religiosa, según la población de que se tratara. Los ancianos nombraban al líder de la guerra, y el cargo podía ser de por vida o se lo daban cada vez que se requiriera. Con esto, se afirma que no existía un gobierno central. El moderno gobierno pápago ya no representa al

Consejo ni a los líderes espirituales antes mencionados. El gobierno de la Nación Tohono O'otham está formado por tres ramas independientes: la legislativa, representada por el consejo, la ejecutiva, por el presidente de la Nación Tohono O'otham, y la judicial. Solamente la rama legislativa tiene dos representantes. A través del Consejo se organizan actos religiosos como el wi:gita en Quitovac, la peregrinación a Magdalena de Kino, y la carrera de la amistad.

Los habitantes de los distritos son las personas registradas en el censo del 1 de enero de 1937 (Sells y Gila Bend) y en el 1 de enero de 1940 (San Xavier), así como su descendencia y los que han sido enrolados por la Nación Tohono O'otham al comprobar ser O'otham. Pueden ingresar otros miembros si el secretario del interior de Estados Unidos lo aprueba. Generalmente, la Nación solicita pruebas para que un individuo muestre que es de sangre india Tohono O'otham, en medio grado o más. El hijo (a) de padres O'otham es considerado O'otham. El hijo (a) solamente de padre o madre O'otham es considerado mitad O'otham. De esta forma se va perdiendo el derecho a ser O'otham. Este reglamento excluye a los pápagos de México, ya que no forman parte de los censos; en las dos campañas de enrolamiento impulsadas por la Nación, muchos quedaron fuera para obtener sus credenciales como miembros. En la primera campaña, la Nación dio prioridad a los más ancianos; en la segunda, solo algunos hicieron los trámites.

El gobierno de las comunidades pápago de Sonora está constituido por el presidente de bienes comunales o ejidales y sus respectivos secretarios. Los asuntos comunales se discuten en asamblea y cuando se trata de proyectos gubernamentales dirigidos a los pápagos se reúnen a través de sus representantes también en asamblea. Algunos miembros afirman que los fondos regionales, organización conformada durante el salinismo operan como la instancia mayor que reúne a los pápagos. En 1977, el Instituto Nacional Indigenista promovió la elección de un gobernador de la tribu pápago de Sonora cargo que han ocupado varios individuos. En algunos municipios hay un regidor indígena, como sucedió en 2002 en el municipio de Plutarco Elías Calles, cuyo regidor era de Quitovac.

Respecto a la organización religiosa, los funcionarios públicos y las personas de más edad, al parecer, son quienes participan activamente en la organización del *wi:gita*. Otros tipos de organizaciones religiosas se hallan vinculadas a las fiestas patronales, como las peregrinaciones a Magdalena, San Francisco y Sonoyta, lugares en donde cuidan una imagen de San Francisco, ya sea las autoridades eclesiásticas (Magdalena y San Francisco) o una familia, como en el caso de Sonoyta. Es en la fiesta de San Francisco el 04 de octubre, cuando para festejar su imagen, se reúnen los indígenas, dándole a la celebración un carácter pluriétnico. Por ejemplo a la fiesta de San Francisco (en San Francisquito comunidad pápago) llegan seris y yaquis, además de los pápagos de Sonora y Arizona, para bailar pascola, hacer las velaciones y procesiones y participar en el baile.

El nuevo estatus de sociedad transnacional ha modificado las relaciones entre los pápagos y los Tohono O'otham, respecto a las formas antiguas de organización. Actualmente, en los casos en que los pápagos no mantienen una relación con el territorio de Quitovac, los estadounidenses son quienes manipulan su participación en el *wi:gita*, con lo que excluyen a los verdaderos residentes y definen su participación bajo criterios de afiliación o de tipo territorial en sentido estrictamente religioso.

Para los pápagos de Estados Unidos resulta fundamental la construcción de una nueva indianidad en el contexto de ese país. Como punto de partida, han creado un nuevo nombre con el cual se denominan, nombre que forma parte de su reivindicación como indios. Pápago, “comedor de fríjol” era una distinción de la población del desierto respecto a la ribereña; no obstante decidieron tomar la denominación pima: Tohono O'otham, es decir, “gente del desierto”; sólo cambiaron el término, cambio indispensable en esta nueva perspectiva india. La organización política también contribuye a la construcción de la nueva indianidad: los consejos de cultura, y de Asuntos Internos tienen las funciones de preservar y cultivar las artes nativas, oficios y tradiciones; autorizar y establecer los estatutos, y regular a las corporaciones públicas o privadas y a las asociaciones que organizan proyectos para beneficios o propósitos caritativos. Los principales criterios de definición de esta sociedad transnacional se encuentran en el discurso religioso, que conllevan un uso del territorio, la organización social y la mitología. La frontera y la

inmersión de los pápagos en políticas distintas han generado, en los Tohono O'otham, la búsqueda de una identidad en territorio mexicano. La participación de la población de ambos lados de la frontera en el *wi:gita* señala la importancia de un rito en el desierto y es uno de los argumentos en la definición de la indignidad Tohono O'otham.

## **IDENTIDAD, DISCURSO Y MEMORIA**

Ha sido un recorrido interesante a través de las diferentes narrativas sobre los pápagos. No se trató de un recorrido exhaustivo por la etnografía que sobre el grupo existe, la selección hecha se basó en el criterio que toma como base el impacto que estos discursos han tenido en las diferentes instituciones que rodean al grupo. Cómo medir este impacto, considero que puede ser a partir de los discursos que las instituciones generan sobre el grupo, a partir de los programas gubernamentales que se han derivado del conocimiento que de estos trabajos se desprende. A partir también, de lo que la academia retoma de las narrativas, el hecho desde el cual se pretende llegar a un conocimiento de los pápagos. Y, finalmente, desde lo que algunos miembros pueden decir de lo dicho. Algunos miembros del grupo han estado atentos a lo que la academia dice sobre ellos. Leen los trabajos, incluso los critican, se dan la oportunidad de contrastar lo dicho, para darse cuenta, lo alejados que están de lo que el reporte consigna: “Es que Ustedes [los antropólogos], nomás vienen, sacan sus cosas y se van<sup>56</sup>”. Un comentario que considero, refleja el sentir del grupo al respecto: “Qué vas a escribir, puras mentiras, al rato ni me vas a querer saludar”<sup>57</sup>. Me parece que a la cita no hace falta una explicación, ilustra no sólo un sentir, sino lo que se espera de la academia.

Ahora bien, en este sentido, ¿Cuál fue la pregunta que guió los trabajos que he revisado? Considero que partieron de una pregunta antropológica, de una hipótesis que sirvió como metodología al trabajo hecho. De la pregunta inicial, derivan todo el conjunto de técnicas que posibilitaran o no, un acercamiento pleno al objeto de estudio. La pregunta<sup>58</sup> nos lleva

---

<sup>56</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas del diario de campo*. Inédito. 2007

<sup>57</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas del diario de campo*. Inédito. 2008

<sup>58</sup> Toda pregunta es a su vez, respuesta. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido. Lo decisivo, el núcleo del investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir todo lo que domina nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para



necesariamente a través de la mirada de hechos que tratamos de comprender. La pregunta también, será la posibilidad para poder ver y seleccionar aquello que buscamos, diferenciarlo de aquello que resulta trivial y poco representativo. Una pregunta, siempre se plantea en torno a una tradición académica, teórica, epistemológica. La tradición académica, nos brinda los elementos discursivos desde los cuales comprendemos, y a partir de los cuales nos relacionamos tanto al interior de la tradición a la cual pertenecemos, como al exterior. Es decir, con el contexto en el cual nos desenvolvemos. La pregunta es a la vez, todo un conjunto de saberes y de prácticas, de modelos, pero también de incertidumbre. Una pregunta, es el inicio de un trayecto que tiene como premisa un supuesto epistemológico, que en todo momento, implica un compromiso para la tradición desde el cual surge. Un compromiso, de entrada ético.

¿Cuál fue la pregunta que se plantearon los investigadores que he citado? Considero que esta pregunta, se encuentra gravitando en torno a quiénes son los pápagos. Desde aquí, se indagó por una respuesta a partir de la construcción de un inventario, a través de la presencia o ausencia de marcadores étnicos que facilitarían la identificación de un grupo, que trazaran un límite que permitiera diferenciar al pápago de quien no lo es. Estos marcadores en tanto tal, siempre visibles al investigador. Dado que a partir de lo que se ve se describe, y eso que se describe pretende dar cuenta de la realidad de la que se desprende. Se trata de un ejercicio desde la antropología, de una metodología que permitirá un acercamiento hacia un hecho o conjunto de hechos. Sin embargo, se ve y Se describe

---

ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa de la que procede. La fecundidad de un conocimiento se comprueba en su capacidad para despejar una situación problemática. Abordamos el fenómeno interhumano de la pregunta en su plena concreción cuando dejamos de lado la relación teórica entre pregunta y respuesta que constituye la ciencia y reflexionamos sobre situaciones específicas en las que los seres humanos se sienten llamados e interrogados y se preguntan así mismos. Entonces se ve que la naturaleza del enunciado experimenta una ampliación. No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son interpelación. GADAMER, Has-Georg. *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme, España. 2002 Al respecto Coreth Emerich nos menciona que sólo el hombre es capaz de preguntar, el hombre es el que interroga. Sólo se puede preguntar cuando ya se conoce aquello sobre lo que se interroga; de lo contrario la pregunta no tendría objeto ni sentido. Interrogar sólo es posible en un horizonte explorado de antemano que trasciende el conocimiento concreto ya existente y suscita el movimiento de la pregunta, una pregunta es un movimiento constante que sólo el hombre es capaz de realizar. CORETH, Emmerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder, España. 1991

aquello que se está en posibilidades de poder ver<sup>59</sup>. Este poder ver, también construye. Se trata de un ejercicio a partir del cual, lo dicho, al ser consignado en el diario de campo y posteriormente en un reporte, va dando forma, va creando una imagen primero, un sujeto después. Lo visto y lo dicho, son parte del proceso de la antropología. Se trata de una práctica que construye saberes, por tanto, refuerza el ejercicio de poder que implica la descripción antropológica. Descripción que queda consignada en el diario de campo<sup>60</sup>, y que da cuenta de una realidad que ya no es más, otra mirada, puede y de hecho, tiene la posibilidad de hacer asequibles nuevos hechos.

Ahora bien, cuál ha sido el sentido de dar cuenta de marcadores étnicos específicos. Considero que de entrada, se ha buscado el poder mostrar un conjunto de hechos que se inscriben como parte de una diferencia. Los marcadores étnicos, son elementos que subrayan cuán diferente puede ser un hecho de otro, cuán alejado está un sujeto de otro, y cuán distantes y extrañas son las formas de vida de unos y otros. Un marcador étnico en sí mismo, perpetúa una distancia, re-marca una diferencia, ontologiza formas de vida, construye absolutos en torno al tiempo, al espacio, a los sujetos. Un marcador étnico no es producto de sí mismo, tampoco puede dar cuenta del complejo proceso que implica la concreción de una cultura, de formas de vida, de concepciones sobre el mundo. Un marcador étnico, no habla de las implicaciones y diversas concepciones que le han dado forma. No podemos quedarnos a nivel de las formas.

---

<sup>59</sup> Al respecto Gadamer apunta, nuestra percepción no es nunca un simple reflejo de lo que se ofrece a los sentidos. No cabe duda de que el ver es siempre una lectura articulada de lo que hay, que de hecho no ve muchas de las cosas que hay, de manera que estas acaban no estando ahí para la visión; pero además, y guiado por sus propias anticipaciones, el ver pone lo que no está ahí. El mirar y el percibir con detenimiento no es ver simplemente el puro aspecto de algo, sino que es en sí mismo una acepción de este algo como. Ver significa articular. El mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, España. 2001

<sup>60</sup> “El antropólogo se desenvuelve en la acción etnográfica para reseñar lo vivido y lo visto, intentando percibir lo no dicho para adentrarse en la intimidad de la sociedad, para decir sólo lo que ellos quieren que se diga, pero a la vez descubriendo lo que ellos conocen, saben y viven rutinariamente. Los ojos del antropólogo, así como el resto de sus sentidos y su experiencia profesional, plasman en escritura lo oído, lo visto, vivido y acontecido porque la comunidad así lo predispone. El descubrimiento antropológico es la rutina de la sociedad estudiada y, en buena medida, sus secretos compartidos pasan a formar parte del acervo del diario de campo, siempre y cuando le esté permitido. De esta forma, el diario de campo aglutina en su interior, el saber descrito por el especialista “. PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb, Argentina. 2006 p. 64

La pertenencia a una tradición<sup>61</sup>, el tener como punto de partida una tradición, nos lleva a partir de prejuicios. Tomemos la idea, de que un prejuicio es sólo un juicio anticipado. Sin embargo, qué tanto podemos dar cuenta de estos juicios que nos han llevado a la construcción de marcadores étnicos, qué tanto el marcador étnico procede y a la vez reproduce estos pre-juicios a partir de los cuales calificamos y legitimamos un mundo como “Otro”. La presencia de cierto tipo de fenotipo, de mitos, de rituales, actividades económicas, organización social, gravitan en el continuum desde el cual, la antropología busca la construcción y posterior comprensión del Otro. Se trata de categorías-juicio, de un proceso con una fuerte carga moral e ideológica que marca un necesario deber ser. Una distancia de este espacio categorial, por mínima que pueda ser, lleva a un cuestionamiento ante el no ajuste a lo ya establecido. Este cuestionamiento, exige una respuesta, una explicación del desajuste. De aquí, la importancia de saber y tener clara la pregunta antropológica que antecede a un proceso de comprensión, dado que de esta, se derivan las posibilidades del “estar ahí” del antropólogo. El estar ahí, finalmente derivará en la construcción de las narrativas y discursos en torno al objeto de estudio elegido.

Las etnografías que seleccioné, corresponden tres de ellas al siglo pasado (Underhill, Nolasco, Ortíz). Desde el discurso que nos muestran, nos dejan claro los elementos a partir de los cuales se han construido. Parten de la ubicación espacial del grupo en cuestión, delimitan un territorio, lo contraponen a otras formas de vida. Refuerzan a partir de la diferencia, la idea de inmutabilidad de aquello que intentan comprender. Es decir, al hablar de los pápagos lo hacen partiendo de las diferencias que a ellos les son inherentes, y en este sentido, las institucionalizan. Les brindan un carácter de permanencia, les niegan la posibilidad de interactuar con el tiempo, les restan el principio de historicidad que es

---

<sup>61</sup> Para este apartado, entiendo tradición como el puesto entre extrañeza y familiaridad, como todo ese conjunto de juicios previos que se desprenden de una comprensión anticipada. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conoceremos ni lo repensaremos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión inicia cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora veamos lo que ellos requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la pregunta. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, España. 2002

inherente a toda cultura. Nos brindan, a partir de resaltar los marcadores étnicos propios del grupo, su ajuste o no a lo que debe ser la vida en el desierto de un grupo de cazadores recolectores. No establecen la posibilidad de un diálogo con el contexto. Descontextualizan formas de vida a partir de la construcción, delimitación y consideración de una “cultura pápago”, aislada en el tiempo y en el espacio. Un asilamiento, producto más de una herencia positivista que de un hecho concreto.

Underhill, nos ofrece los detalles de una intensa vida ritual y ceremonial dentro del grupo. Su estancia durante diferentes temporadas de campo, nos manifiesta los detalles de este hecho cultural. Su narrativa nos describe formas de vida, el cotidiano de una comunidad que fue dividida por una frontera, pero que durante su estancia en esa comunidad, la frontera aun no cobraba el significado que ahora le conocemos. Sus datos fueron obtenidos a partir de un traductor, lo cual, le llevó a un proceso de traducción y de comprensión del dato obtenido, una doble traducción. La traducción, pese a que ella lo observa y nos hace saber la dificultad que esto implica, no escapa a tener como punta de referencia el deber ser de la vida en el desierto, el deber ser de una comunidad de cazadores recolectores, estableciendo para esto, categorías aceptadas por la tradición teórica a la que se pertenece. Es decir, dando prioridad a la organización social, vista desde una perspectiva piramidal y por tanto, necesariamente vertical. Su trabajo de campo, lo hace en la tercera década del siglo XX, entre 1933 y 1937, las reservaciones para los pápagos estaban ya establecidas. Los lineamientos jurídicos del Gobierno de los Estados Unidos para con los grupos indígenas eran claros y muy específicos, nos plantea casi una forma de vida idílica, apartada de todo vínculo con el exterior. Más allá del conflicto con los apaches, no muestra la relación que el grupo en cuestión pudo tener y de hecho tuvo, con el contexto en el cual se encontraba inmerso.

Ahora bien, dada la riqueza de la vida ceremonial y ritual que Underhill nos detalla, ha sido una constante referencia de los posteriores trabajos hechos con el grupo. No se ha tomado en consideración que las descripciones que la autora nos ofrece, se tratan principalmente de hechos rememorados por María Chona, la informante de Underhill. Es decir, en el momento en que la autora hace trabajo con Chona, muchas de esas prácticas rituales

formaban parte de su memoria, de una memoria que no escapa a la influencia que olvido puede tener. Una influencia que va más allá de la mera incapacidad para recordar, sino que precisamente, en este recordar ya se encuentra implícito Leteo, el olvido. Se ha obviado de la misma manera, el hecho de que Underhill, como ya lo mencioné, hizo trabajo de campo con los pápagos en Arizona, cerca de Tucson, de tal manera, que no se han tenido en cuenta las diferencias que esto implica, haciéndose generalizaciones que poco ayudan a la comprensión del grupo.

Por ejemplo, Underhill nos habla de ceremonias de la guerra, de la caza, de la pubertad. Estas son referidas por Nolasco y Ortíz, reforzando y dando por hecho que entre los pápagos en Sonora, se llevaban a cabo de la misma manera. La narrativa apunta en esa dirección, da por sentado la existencia de una vida ritual que es compartida y por tanto, homogénea. De la misma manera, Underhill hace referencia a la existencia de dos clanes que determinaban la organización social para el grupo, el clan del búho y del coyote. Las etnografías para México, hasta la de Alvarado Solís, lo toman como un hecho. Con esto, lo que se busca es resaltar y reforzar la idea de grupo, cuya base sea la homogeneidad, al menos, en el sentido ceremonial y ritual. Pese a que se hace referencia, a que la frontera trajo consigo el surgimiento de diferencias en el grupo, dada su pertenencia a un Estado Nación o a otro, en este caso a México o a Estados Unidos, lo que se busca es apuntalar una estructura homogénea que no se ajusta a la realidad. La frontera no sólo marcó la pauta para ajustarse a legislaciones diferentes, sino que también incidió de manera significativa al interior del grupo, generando diferencias que van más allá de legislaciones y de políticas gubernamentales. Diferencias, que trastocan los aspectos simbólicos de la vida cotidiana en su aspecto público y privado. Diferencias que además, son conocidas por los miembros del grupo, son ellos quienes primero las han percibido y vivido tal y como estas se presentan.

¿Qué implicaría para la comprensión del grupo, el hecho de dejar de lado generalizaciones como las que mencionaba? De entrada, reconocer la diversidad que impera al interior, y si lo que nos cuestionamos es sobre la identidad del mismo, será necesario partir del hecho de que la identidad es un proceso dinámico en constante renegociación. En este sentido, hablar de identidad de acuerdo con Azurmendi implica considerar que:

“Toda identidad es imaginada desde algún artificio simbólico; un artificio que nos fabrica siempre como un yo, separado pero aceptable de los demás, como si yo fuese igual, el mismo y permanente en mi ser; y esa aceptabilidad por parte de los demás compensa con que ese yo acepte paquetes de nosotros, como compartiendo a la vez con muchos otros yoes determinadas propiedades. Pero, aun teniendo que ser imaginada, la identidad personal y colectiva son siempre necesarias, ya que ningún humano sería nada fuera de algún colectivo humano que le enseñe a hablar y a creerse que uno es algo, alguien capaz de mucho y a veces de todo. De ahí que debemos crear y creer imperiosamente en determinado yo y en específicos nosotros para que realmente proyectemos objetivos y tengamos experiencias propias y comunes a las de los otros; curiosamente, esa es la realidad de la identidad, de cualquier identidad”<sup>62</sup>.

¿Quiénes son los pápagos? Sería la pregunta que han respondido los trabajos aludidos. Para esto, hacen un recorrido por el espacio que históricamente han habitado, dejan en claro la vida ritual, la organización social, sus actividades económicas. Sin embargo, pareciera que no ha habido cambios, a partir de la descripción que se hace de marcadores étnicos, estos cobran un carácter de inmutabilidad, pareciera que son ajenos al tiempo a la historia, al contexto en el cual se desarrollan. Considero que los pápagos en tanto grupo, se han encontrado en relación directa con la historia, con su contexto, y esto, ha generado grandes cambios al interior del grupo. Alvarado Solís, nos habla del surgimiento de una nueva indianidad, para ella, esta indianidad tiene que ver, por un lado, con el cambio de nombre para el grupo que se operó en 1984 en la reservación en Sells, de pápagos a Tohono O’otham. Y, por el otro, con la constante búsqueda ritual que hacen, particularmente, por parte de los pápagos de Arizona, que ven en Sonora, la posibilidad de recuperar sus lugares sagrados y los rituales asociados a ellos. Estoy de acuerdo en un sentido, se están dando en la actualidad cambios, resignificaciones del ser pápago al interior del grupo tanto en Arizona como en Sonora, sin embargo, los cauces que siguen son diferentes.

---

<sup>62</sup> AZURMENDI, Mikel. *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el país Vasco (Siglos XVI-XVIII)*. Taurus, España 200 p. 19

Los de Arizona ven en el pasado las formas que les hacen ser, ven en esa vida ritual referida por la etnografía las pautas a seguir para salvaguardar su legitimidad. Le dan al pasado un estatus de inmutabilidad, de permanencia, buscan en el pasado la raíz originaria y primera del ser pápago. Toman el pasado bajo su propiedad y lo defienden de cualquier posible mezcla, mestizaje, contaminación, y para esto se utilizan estrategias<sup>63</sup> que analizaré en el siguiente capítulo. En este sentido, buscan en Sonora, ese marco espacial-territorial que le de significado a ese pasado, ven en el territorio la posibilidad para reinsertar el pasado en el presente, el ritual se hacía en determinados espacios, se busca entonces, esos lugares. Van a las etnografías constantemente, lo ven como ese discurso que habla de lo que fueron, y desde ahí buscan su actualización. Como ejemplo, la etnografía de Andrés Ortíz Garay ha sido traducida al inglés y al pápago, se ha distribuido la traducción en algunos miembros, con la finalidad de que “conozcan” sus raíces<sup>64</sup>. No niego que una etnografía debe de tener ese uso, ser un referente para el grupo, el problema radica cuando el grupo no cuestiona el trabajo o cuando no ha participado de manera directa en él. Pese a esto, lo toman con el referente discursivo desde el cual articulan su identidad en le presente. Aquí, habría que cuestionarnos el por qué de esta estrategia identitaria, para qué conservar una identidad con carácter de inmutabilidad, cuáles serían los beneficios de este hecho.

Al respecto Azurmendi nos comenta:

Existe otro débito mucho menos perceptible a simple vista, y consiste en que la identidad que uno se va forjando en cada momento de su vida se monta siempre sobre alguna otra que le precedió, la retoca y remoja, opera un bricolaje en ella o la altera “revolucionariamente” lo suficiente para ser nueva propia o apropiada a cada cual en cada coyuntura histórica...Más aún, nunca formaremos algún yo apropiado sin referirnos a un tú que nos esté marcando, ni jamás fue construido

---

<sup>63</sup> Se trata en general de cierta violencia justificada por la conservación de cierta imagen de pureza y unanimidad cultural. En la mayoría de las ocasiones implica la subordinación de las personas, de los miembros a unas reglas del juego político y un trato de la identidad como herramienta política de la intencionada y a menuda profunda falsificación de la historia, y la homogenización pública forzada de las identidades étnicas. GRRENWOOD, Davydd J. *Mayorías contra minorías: La violencia cultural y el papel de la antropología social*. En: FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio. *Etnicidad y violencia*. Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións. 1994 p. 195,196

<sup>64</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007

algún nosotros sin haber sido modelado desde, por, con o contra el ellos, los otros”<sup>65</sup>.

La identidad es parte de un proceso constante de negociación, de “retoque”, de “remozamiento”. Esto implica el poder concebir a la identidad siendo parte de un proceso histórico, del cual depende y al cual se dirige. La identidad es así mismo un conjunto de prácticas, y estas prácticas, siempre se dan dentro de la historia. Identidad es ser en la historia, reclama para sí, una constante configuración, lo que es ya ha sido, y lo que es, es siendo.

En este sentido, el cauce que ha seguido la resignificación del ser pápago en Sonora, es diferente al que han seguido en Arizona. En Sonora también se ve en el pasado una herramienta, sin embargo, se tiene claro que lo que el pasado dice que fueron, ya no lo son. Tienen claro el proceso del mestizaje del cual son parte, tienen claro, que los marcadores étnicos que las etnografías al respecto consignan, casi en su totalidad han desaparecido. Ven en la memoria la posibilidad de ir al pasado para hacerle entrar en diálogo con el presente. Es en el presente en donde encuentran sentido a lo que son. Es el presente el que les demanda una justificación a lo que son, y esta, la encuentran a partir de la memoria y la rememoración de lo que fueron, pero que saben eso ha cambiado. No tratan de endosarle un carácter de inmutabilidad a su ser y sentirse pápago. Al contrario, saben que son parte de cambios y de transformaciones, asumen ser pápagos pese al cambio que opera en ellos. Desde este cambio, enfrentan sus demandas por la tierra, por servicios básicos, en general demandan atención por parte de las instituciones en México, claro, con la constante exigencia de justificar su indianidad.

Tenemos claramente, dos formas de asumir una identidad étnica. La cual no se restringe a los marcadores étnicos presentes en la etnografía. En todo caso, para los pápagos de Sonora, se alejan de estos discursos, toman otras formas producto necesariamente del contexto histórico y social en que se encuentran inmersos. La identidad étnica no es necesariamente producto de marcadores étnicos, es más un claro producto de coyunturas

---

<sup>65</sup> Op. Cit. p. 20,21



históricas y de las demandas que estas hacen a los grupos y a los sujetos. En este sentido, una identidad inmanente es más un producto de narrativas y discursos académicos, que un hecho concreto en un contexto histórico y social determinado. Por ende, la identidad es negociación, resignificación, tiene como base un sustrato simbólico e ideológico que le permite su desarrollo en el tiempo, en la historia.

De este modo:

“Al establecer el lugar privilegiado de la identidad en el espacio de la sociedad, estamos dando al movimiento social un sentido profundo en el campo de la memoria colectiva y de la historia en sus múltiples facetas. De esta forma, la distinción producida da a la identidad la movilidad necesaria para convertirse, por un lado, en incluyente, pero por el otro en excluyente, generando así un cúmulo de representaciones discursivas y pragmáticas que entablan diálogos en las fronteras del conocimiento. Esto nos llevaría a producir, en la experiencia colectiva, los elementos vividos en el aquí y ahora, para dar a la identidad un lugar de resguardo que produzca seguridad al interior del grupo”<sup>66</sup>.

A partir de lo que la identidad pápago nos revela, podemos darnos cuenta de la estrecha relación que se establece entre esta y la memoria colectiva. La relación identidad memoria se encuentra configurando formas específicas de ser y de sentirse pápago, todas ellas dentro de un contexto específico. La identidad pápago en Sonora, a pesar de la constante negociación y resignificación de la que es parte, se encuentra operando formas concretas de vivir y de vivirse. Se trata de un cotidiano que se desprende de la relación que el proceso identitario establece con el pasado, con el presente, y la proyección que puede hacerse de esta al futuro. A pesar, de que parte del sustrato identitario puede ser toda una serie de narrativas, no se limita a estas, la identidad es un conjunto de prácticas.

---

<sup>66</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael. *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb, Argentina. 2006 p. 153

“Como relato, la acción está condicionada al interior del discurso que hace emerger los acontecimientos reales o imaginarios que cruzan el vórtice del tiempo para estar en el presente vivido. El acontecer existe en la medida en que es recordado desde el discurso, en cualquiera de sus posibles formas, y su movilidad le permite la actualización permanente para las acciones del presente vivido. La construcción del presente se basa en el conocimiento de la tradición, para hacer presente, en la memoria colectiva, la recursividad del pasado, como la presencia discontinua de procesos que cobran sentidos discursivos en el acto de estar ahí. El movimiento en sus distintos intercambios, hace prevalecer la significación requerida, para asegurar en el tiempo la posibilidad de darle al sujeto social la pertinencia de espacios que delimiten su propia verosimilitud; esto nos ubica en nuevo terreno en la construcción del pasado. A partir de esta posición, le estamos dando al sujeto social la capacidad discursiva de insertarse en un tiempo prevalecido por el campo de la historia. Todo ello descrito desde una densidad narrativa que hace presente el acontecimiento y significa los sucesos ya no desde el tiempo real, sino desde un tiempo narrativo que crea nuevas figuras y discursos en la fugacidad del tiempo real, donde la memoria hace presente el acto de estar ahí; elementos discursivos, cuyos argumentos enlazan el sentido del pasado y del presente en la producción de la función simbólica, que hace prevalecer unos u otros eventos del proceso social, y cuya selección arbitraria se alimenta en las necesidades que tiene el presente por incorporar el pasado como discurso”<sup>67</sup>.

Así, la relación entre pasado y presente a través del discurso, nos delimita una estructura identitaria que está cruzada necesariamente por una estructura simbólica, esta, surge del sistema de producción de sentido de toda cultura. Desde esta perspectiva, la pregunta a la que me refería al inicio, ha de poner de relieve los elementos que se encuentran operando en el proceso identitario de los pápagos en la actualidad. Los marcadores étnicos son parte de ese proceso, la forma más evidente del mismo. Sin embargo, la identidad no se agota en

---

<sup>67</sup> Op. Cit. p. 139

ellos<sup>68</sup>. El proceso identitario de los pápagos en la actualidad, como hemos visto, se encuentra directamente relacionado con la memoria colectiva del grupo, y evidentemente, con los elementos que son propios de esta memoria. En los capítulos siguientes revisaremos los elementos que se encuentran dado sentido a la memoria colectiva del grupo y por ende, se trata de los elementos que se encuentran estructurando la identidad de los pápagos en la actualidad.

---

<sup>68</sup> En este sentido nos dice Bogdan Denitch: “la única identidad políticamente relevante es la subjetiva, la gente es lo que cree que es”. DENITCH, Bogdan. *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. UNAM, Siglo XXI Editores, México. 1995 p.112

## CAPÍTULO IV

### MEMORIA, LEGITIMIDAD Y PERTENENCIA

#### EL CUMARITO (Komvaxia)<sup>1</sup>

La velación de San Juan, se ha celebrado básicamente en tres comunidades pápago en Sonora, en el Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, en Sonoyta y en El Cumarito. La velación de San Juan se lleva a cabo actualmente sólo en El Cumarito. Esta se ha celebrado el día 23 de junio para amanecer el 24. Anteriormente, en el Pozo Prieto estaba muy relacionada con la Danza del Buro. La velación se hace en honor a San Juan, con la finalidad de pedir lluvias para la temporada y buenas cosechas, así como salud durante el año. En esta ocasión, dado que el 24 de junio sería miércoles, se decidió cambiar para el día sábado 28. Quienes la organizan, lo han manejado de esta manera, si el 24 es un día hábil, se cambiará para un fin de semana antes o el fin de semana después. Esta celebración había dejado de festejarse, esto, debido a varios motivos. Fue hasta el año de 1992 que se reinició con la velación como parte de un proyecto de rescate cultural financiado por el INI en aquel entonces. Para que este financiamiento pueda hacerse efectivo, de acuerdo a los lineamientos del PROFODECI, ha de constituirse un comité cultural entre los miembros del grupo, el cual constará de un presidente, un secretario, y dos vocales. Quienes se encargarán de solicitar, recibir, distribuir y vigilar el empleo de los recursos para la organización de la fiesta, en función del presupuesto asignado. La organización corre a cargo de la comunidad. Son ellos quienes se encargan de preparar la fiesta, hacer las compras necesarias, contratar el grupo de música o los grupos de música que estarán presentes, preparar la comida, buscar a quiénes se harán cargo de los rezos y plegarias, hacer las invitaciones a las comunidades cercanas, elaborar los adornos, adornar, preparar el altar destinado para el festejo.

Para esta ocasión, la fiesta fue financiada por la Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora (CAPIS), en Hermosillo, institución descentralizada del gobierno del Estado. Debido al costo que implica, los miembros de la comunidad decidieron elaborar un

---

<sup>1</sup> Comunidad Tohono O`otham perteneciente al Municipio de Altar, Sonora.

proyecto cultural, solicitando a la institución los recursos para llevarla a cabo. De esta manera, el responsable del proyecto cultural, Joaquín Estevan, fue hasta Hermosillo unos días antes, para recoger el cheque con los recursos asignados. La organización, básicamente estuvo a cargo de quienes viven en El Cumarito, Ernesto Estevan, Joaquín Estevan, su esposa Virginia Valenzuela, Rosita Estevan hermana de Joaquín. Estuvieron con ellos personas de Caborca, del Cubabi y de Sells, Arizona, quienes les apoyaron en la organización de todo lo necesario. La fiesta inicia días antes con la preparación de los alimentos, para esta ocasión, se sacrificaron dos vacas propiedad de la familia Estevan. La carne que se obtiene de los animales, se tiene que preparar, básicamente se pone a secar y se muele, una vez seca, puede conservarse por más tiempo. Las compras de algunas cosas se hicieron en Caborca, centro urbano que queda como a 4 horas del Cumarito. Se compraron verduras, carne, hielo, huevo, algunas especies, harina, manteca vegetal. Todo se llevó hasta el Cumarito, para esto el apoyo de la CDI Unidad Caborca fue importante.

El sábado 28 de junio, se acordó que la salida al Cubabi sería muy temprano. Habíamos quedado de salir a las 7 de la mañana. Lo más temprano posible, para evitar durante el trayecto, las horas más pesadas de calor. Pasaron a las 8 de la mañana por mí, ya venían Miro y doña Alicia Chuhuhua, todavía fuimos a comprar el hielo, para evitar que se derritiera, se colocó en hieleras. Pasamos por algunas personas más, por doña Ana Zepeda, por doña Juanita López, por la comadre Negrita, por “la” Norma. Como siempre, la disposición de Miro, chofer de la camioneta fue indispensable. En la cabina de la camioneta sólo caben cuatro personas, los demás tuvimos que irnos atrás, en la caja de la camioneta, iba muy cargada de cosas, así que nos acomodamos como pudimos, entre la verdura, el hielo y todas las cosas que se llevaban. El ir en la parte de atrás, da la posibilidad de ir platicando sobre el trayecto, se tiene una mejor vista, y claro, el calor se siente con más fuerza. Tomamos la carretera Caborca-Sonoyta, para desviarnos en algún punto con dirección al norte, hacia la frontera. El Cumarito es una de las comunidades que se encuentran muy cerca de la línea fronteriza. El trayecto se hizo en terrecería, y a gran velocidad, dice Miro que el ir rápido evita que la camioneta se queda atascada en la arena. Eso es cierto, ya nos ha tocado quedarnos atascados, por cierto, fueron traficantes de indocumentados quienes nos ayudaron a salir.

Una vez que se ha tomado la terrecería, la dirección todo el tiempo es hacia el norte, entre sahuaros, palo verde, palo fierro, gobernadora, mezquites. La terrecería la hacen los rancheros de la zona, periódicamente se busca “rasparla”, es decir, mantenerla libre de piedras, y lo más plana posible, esto para facilitar el trayecto hacia sus propiedades, aún así, el camino no se encuentra en las mejores condiciones. El desierto, se llena del verde de los sahuaros, es un verde seco, opaco, pero lleno de vida. Me sorprende la altura que pueden llegar a alcanzar, esto, es indicador de la edad que tienen, generalmente en su tronco tiene oquedades, las cuales son usadas por algunas aves como refugio, entre ellas, el pájaro carpintero es de sus más asiduos huéspedes. Me llama la atención lo caprichoso de sus formas, pareciera que siempre han estado ahí, vigilando el desierto, siendo testigos de lo que ahí ha sucedido. Cuando un sahuaro se seca, queda al descubierto la estructura que le da forma, se trata de un tipo de tronco delgado que era muy usado en la construcción de viviendas tradicionales. Como la forma que tienen generalmente es recta, se acomodaban en hilera, cuidando que el tamaño fuera similar, para posteriormente cubrirlos con lodo y piedras pequeñas, con lo cual, se lograba una estructura uniforme, resistente. Se techaba con pasto y una capa de lodo, en las esquinas se colocaban horcones de mezquite o de palo fierro para darle resistencia. Actualmente, al tronco del Sahuayo ya no se le da ese uso. El desierto se encuentra lleno de sahuaros, se trata de un recurso con una basta presencia. En algunas etnografías se hace referencia a una danza que se celebraba entre los pápagos cuando se hacía vino del sopichi, la fruta del sahuaro, hasta el momento no he encontrado referencia a esto.

El palo fierro, no alcanza gran altura. En esta época, se encuentra floreando, se trata de una flor pequeña, con tonos en blanco y rojo, muy usada como parte de la medicina tradicional, se seca, y se toma en té para algunos padecimientos renales. La leña que puede sacarse del palo fierro es muy valorada, y buscada, los troncos eran usados como base para la estructura de una vivienda, se colocaba un tronco en cada esquina. Las choyas, se encuentran a lo largo del camino, hay una en particular que tiene como fruto una pequeña tuna, esta es llamada teorim o teorimo, forma parte todavía de la comida tradicional de algunas comunidades, principalmente las que se encuentran cercanas a la línea fronteriza. El teorim se hierve, y se guisa con cebolla, con chile rojo, con carne. La raíz de la choya es

muy usada en infusión para infecciones de las vías urinarias, o “mal de orín” como le llaman. Se saca una parte de la raíz, se pone a secar, una vez seca, se hace una infusión con ella, se toma como agua de uso por tres días seguidos. Hay algo importante, las espinas de la choya son muy temidas, es muy fácil “alguatarse”, es decir, llenarse de espinas. Una vez seca, el tronco era usado para cocer la cerámica, para esto, se hacía un hoyo en la tierra, se colocaba suficiente choya seca, se acomodaba la cerámica y se le prendía fuego.

En esta época del año, la palmilla que se observa está casi seca, sin embargo, se encuentra presente. Esta es una planta pequeña, sus hojas son delgadas y alargadas, era usada para hacer coritas, cestas. Básicamente se encuentra en esta zona, no la he visto en otras regiones. Para esto, se recolectan las hojas en mayo, y se tienen que poner a secar. También la uña de gato puede observarse, sobresale por el color de sus ramas y la característica forma de sus hojas. Además de ser una planta usada para algunos problemas de salud, su corteza se usa para tejer coritas, dado su color, con ella se hacen algunos diseños a las cestas. Las cestas se elaboran como parte de la tradición familiar, son las mujeres quienes se encargan de la elaboración. En la actualidad sólo doña Josefina Valenzuela las elabora en México, ella vive en El Cubabi, comunidad muy cercana al Cumarito. Ella ha participado con sus coritas en algunos eventos sobre artesanías organizados en Hermosillo por la CAPIS, ha ganado algunos premios.

Conforme avanzamos, el paisaje se llena de ocotillos. Su forma es característica, varias ramas delgadas y alargadas que surgen de una raíz común, cubiertas de gruesas espinas con tonalidades en café claro, sobresalen en los extremos pequeñas flores en color rojo que dan vida a la aridez del desierto. Me comentan que era muy usado en las viviendas. Dada su forma y abundancia, podía servir como cerca o como muro cubierto con lodo y piedra, así como en algunos de los techos. En algunas viviendas todavía pueden verse las cercas de este material. Como parte de la medicina tradicional era muy usada la parte superior en té, para la tos. Las flores se usaban también en infusión para los gases, sus usos son variados. Actualmente, está prohibido cercar con esta planta.

Por momentos, durante el trayecto, la arena en el camino está muy suelta, en otros tramos llena de baches, y en algunos otros, tomamos el cauce de algún riachuelo seco en ese momento. Cuando llueve en el desierto, es impresionante ver la cantidad de riachuelos que se forman, “las crecientes” son impresionantes y momentáneas. En cuanto deja de llover, pasan algunas horas y sólo queda el olor a tierra mojada y algunos animales sorprendidos por la lluvia. Es muy común observar coyotes, correcaminos, serpientes de cascabel, buros, juancitos, liebres, y en ocasiones tortugas. Se dice que el buro es “mitotero”, se puede acercar hasta donde perciben movimiento, a la menor provocación desaparecen, todavía son cazados como complemento de la dieta alimenticia, ya no son tan abundantes, sin embargo, se encuentran presentes. Las serpientes son sacrificadas, se les quita la piel y las vísceras, se pone a secar, una vez seca, se muele y se le pone como condimento a la comida, esto como una cura contra el cáncer y para purificar la sangre. También puede ponerse a fermentar en alcohol, esto se usa como antiinflamatorio. Las tortugas también eran un alimento, se les quitaba el caparazón, las vísceras y se ponían a cocer con arroz, era una comida muy frecuente. Anteriormente, los animales provocaban ciertas enfermedades, el verlos, o el tocarlos sin alguna precaución, podía ser causa de alguna enfermedad. La enfermedad del buro, de la serpiente, del tecolote, de la tortuga. Antes de agarrarlos, se les pedía permiso con algún canto, una vez hecho esto, se podía comerlos o tocarlos sin problemas. La enfermedad se hacía presente con temperatura, escalofrío, diarreas, dolores en el cuerpo. Ante esto, se tenía que llamar al sanador, a una persona que sabía cómo curar la enfermedad. Esta persona invocaba con cantos al animal causante de la enfermedad, le daba a tomar infusiones y la persona sanaba.

El calor, cada vez se hacía más intenso, nos detuvimos por un momento cerca de “El Plomo”, en la casa de la señora Edilia Jáquez, ahí nos recibieron con una sonrisa y nos ofrecieron agua fresca y café. Se le hizo la invitación a la velación de San Juan, ella estaba con su nieto en el racho. No están de fijo en ese lugar, sólo están por momentos, ellos viven en Caborca, pero van y vienen dependiendo de las ocupaciones que tengan. En otro momento, doña Edilia tuvo mucho contacto con los pápagos de la región, ella los conoce, sabes quiénes son, quiénes se fueron y quiénes siguen viviendo en sus comunidades. Descansamos un poco y seguimos con el trayecto.



Llegamos al Cumarito después de la 1:00 P.M. En El Cumarito vive la familia Estevan, anteriormente vivieron otras familias, tenían un contacto más directo con otras comunidades cercanas como El Cubabi, Las Mochomeras, Milpa Fría, El Bajío. Por su cercanía con la frontera, la relación con la reservación en Sells, es más constante. En la actualidad, sólo la familia Estevan se encuentra viviendo en El Cumarito y son ellos los encargados de organizar la fiesta, Joaquín, su esposa Virginia Valenzuela, Rosita Estevan, que desde que se casó vive en El Bajío, y Ernesto, hermano de Joaquín. Al llegar, entramos directamente a la casa de los Estevan, sólo se encontraban Ernesto, Virginia, Rosita y su hija Valentina; Joaquín se había ido a la reservación a “pascolear”. La casa de los Estevan está formada por tres habitaciones de planta cuadrangular hechas de adobe, techadas con vigas de mezquite y varas de ocotillo, sobre estas, ramas de chamizo y hediondilla, cubierto esto, con una capa de lodo para evitar las goteras. En las esquinas, tiene horcones de mezquite, estos le dan firmeza a la construcción, el piso es de tierra. En la parte de atrás, se encuentran los corrales para el ganado. Las habitaciones dejan al centro un espacio grande que hace de patio para las viviendas. Sobresalen algunas “matas” de chiltepín, que es una variante local de chile. Así como un árbol de granada. Una de las viviendas de la familia es famosa, dado que sobre el techo creció una choya, es algo particular y que llama la atención a todos los visitantes, el ver la choya sobre el techo es motivo de bromas.

La cocina se encuentra a la entrada, junto a una de las viviendas, esta sólo está techada con varas de ocotillo, sostenidas por horcones de mezquite. Al centro, en alto, una estructura de adobe sobre la cual se encuentra el fogón, son dos los fogones con los que cuenta la cocina. En los extremos, se encuentran algunas alacenas. Sobre la cerca de ocotillo que hace de muro, se encuentran colgados algunos utensilios de cocina, principalmente sartenes y comales. Recargada en una de las esquinas sobre una estructura de madera, se encuentra una olla grande de barro, recubierta por un mecate, es la olla para el agua, el mecate alrededor la mantiene fresca. Se encuentra tapada, y sobre la tapadera, un pocillo de peltre, todo el que quiere puede tomar agua. En uno de los extremos se encuentra el “leñero”, el lugar en el cual se va colocando la leña que es recolectada y será usada para atizar el fogón. Básicamente la leña que se busca y más se usa, es la que se saca del mezquite, del palo verde, y del palo fierro. La cocina es el punto de reunión, lugar de charlas interminables en

torno a la fiesta, a la vida diaria, a los recuerdos, a los familiares. Se llega a la cocina, se saluda en la cocina, de hecho, nos despedimos en la cocina.

Bajamos todas las cosas que llevábamos, acomodamos las verduras y la carne en el hielo. Virginia y Rosita estaban en la cocina. Los tamales ya se estaban cociendo. Los tamales son parte importante de la fiesta, y se preparan desde días antes, son de masa de maíz, con carne de res en chile colorado, envueltos en hojas secas de elote, sólo se van calentando conforme son servidos, son de un gran tamaño.

Las mujeres, inmediatamente comenzaron a amasar para hacer las tortillas, nos pidieron ayudarles a limpiar y partir los elotes para el caldo de res. A la par que amasaban, se preparaban otros alimentos. El preparar la masa para las tortillas de harina, es todo un ritual, da pie a conversaciones interminables entre quienes están presentes. Se cuida la consistencia de la masa, dado que de esta depende la calidad de las tortillas, la cantidad de agua, de manteca vegetal y de harina deben ser las exactas. Una vez que se ha terminado de amasar, se comienzan a hacer las “bolas”, para posteriormente extenderlas y ponerlas a cocer. Doña Alicia estaba extendiendo las tortillas a mano y las ponía al comal, doña Anita volteaba las tortillas, importante que no se quemen, pero que queden bien cocidas. El comal es especial para las tortillas, se debe de cuidar que la temperatura sea la correcta, estar poniendo leña cuando es necesario, a la par, no perder el hilo de la conversación. Mientras las tortillas se estaban haciendo, por otro lado, Rosita, Valentina y doña Juanita preparaban la típica ensalada, se trata de papa hervida, huevo cocido, mayonesa y apio, todo se pica muy bien, se mezcla y es una ensalada muy frecuente en los festejos, se sirve fría. Los fríjoles ya estaban cocidos y guisados. La carne para el caldo ya estaba hirviendo y sólo se le agregaron las verduras que se habían llevado de Caborca, zanahoria, papa, col, chícharos. La plática muy difícil de poder seguirse, dado que se hablaba en pápago. Necesité de la traducción de doña Alicia o doña Anita, quienes con su amable sonrisa y ante mi insistencia, me traducían lo que podían. Hacer tortillas, poner atención a la conversión y traducir para el antropólogo, sólo se da al calor de un comal y ante la inercia de la fiesta.

El altar a San Juan, se encontraba preparado al centro del patio, recargado en el muro de una habitación. Tenía una pequeña mesa con un mantel blanco, sobre la cual, sobresalía un cuadro grande de San Juan al centro, rodeado por cuadros de diferentes tamaños y de diferentes figuras religiosas, la virgen Del Carmen, la Virgen de Guadalupe entre las más presentes. También figuras de bulto de San Juan, de la Virgen del Carmen, de San Judas Tadeo, de San Antonio, El Arcángel Gabriel, entre los que pude distinguir. En el altar, también se colocaron adornos de flores artificiales en diferentes colores y tamaños, sobresalían las de un azul intenso y un verde muy colorido, así como algunas en amarillo. Las flores son elaboradas especialmente por Rosita Estevan, y su hija, ellas se encargan de elaborar todos los adornos de la fiesta y de colocarlos. Sobre el altar se encontraba una lona negra, para cubrirlo un poco de los rayos del sol. Cuando la comida estuvo casi lista, nos ofrecimos para ayudar a Rosita a colocar los adornos, nos dio una caja llena de flores de tamaños y colores diversos para colocarlas frente al altar, a lo alto, amarradas en hilos que iban de un extremo del patio al otro. Además de esto, se colocaron cadenas de papel de diferentes colores, Rosita coloca el adorno con una gran sonrisa, es muy expresiva, subía y baja de la escalera colocando las vistosas cadenas, colocando flores. Ella y su hija van desde El Bajío exclusivamente para la fiesta, llegan semanas antes, tiempo durante el cual se dedican a preparar el adorno y, a reparar el que se puede reusar. Ernesto ya había regado el patio, constantemente se tiene que regar para que refresque un poco, para que el calor no sea tan intenso, y para que no se levante polvo. Por tanto, se tiene que mantener húmedo. Ernesto también se estaba haciendo cargo de la planta de luz que se llevó especialmente para la fiesta, la planta funciona con gasolina, y se debía estar cuidando que no dejara de trabajar por falta de combustible. La fiesta es un espacio de cohesión.

Hay una única mesa a un costado de la cocina, es una mesa grande de madera, pintada en color blanco, con sillas y una banca larga a los costados. Una vez que la comida estuvo lista, nos llamaron a la mesa, todavía no llegaban otros invitados, fuimos los primeros en comer. Se colocó la comida en recipientes grandes, así como platos, vasos y cucharas desechables. Cada comensal se puede servir el platillo que deseaba y la cantidad que pudiera comer. Ponen de todos los platillos a la vez, tamales, carne en chile colorado, fríjoles, caldo de carne de res con verduras, ensalada y al agua de sabor, por cierto, el agua

sin endulzar, a la par, se coloca azúcar y algún sustituto de la misma, dado que la gran mayoría de los asistentes son diabéticos, se tiene la libertad de usar azúcar o el sustituto para endulzar el agua. Conforme fueron llegando los invitados, saludan de mano a todos los presentes y se sientan a la mesa, en su mayoría venían de alguno de los distritos de la reservación, Sells, Topawa, San Miguel. De este modo, una vez que se termina de comer, se deja la silla, para los nuevos invitados que han llegado y que esperan para poder sentarse. Algunos de ellos hablan también inglés, por lo cual, la conversación puede llegar a ser un poco más fluida, aunque básicamente se habla en pápago. Al terminar de comer, nos acomodamos en las sillas que se encontraban dispuestas frente al altar, otros invitados hacían lo mismo, llegar al altar, colocar flores. Nosotros llevamos algunas veladoras.

Una vez que hubo alguna concurrencia frente al altar, “la” Norma comenzó con un rosario, en español. Quienes no entendían español, guardaban un respetuoso silencio, se acercaban, acomodaban una silla, y cuando se pedía, se persignaban. Se iban siguiendo las plegarias y los cantos como lo indicaba Norma, ella lo dirigía, su voz y su entonación se escuchaba con fuerza. “Santa María, llena eres de gracia, el señor es contigo. Bendita eres y bendito es el fruto de tu vientre que es Jesús”. No todos los hablantes de español sabían los cantos, por momentos se perdía el tono o se olvidaba parte de la estrofa, sin embargo, reinaba un clima de respeto. Doña Alicia tenía el encargo de llevar a alguien para que rezara, ella le pidió a Norma que la acompañara, de antemano, Norma sabía cuál sería su actividad durante la fiesta, dirigir los rezos y las plegarias. Mientras se llevaba a cabo este rosario, continuaron llegando más invitados, llegaban, saludaban de mano e iban a la mesa para comer, una vez que habían terminado de comer, se acomodaban frente al altar para escuchar el rosario. Por un lado, las plegarias y los rezos, por el otro, en la mesa, la plática en torno a la comida.

Una vez terminado este rosario, algunas personas se levantaron y fueron a saludar a sus conocidos y parientes, para ponerse al tanto de lo acontecido durante el tiempo en que no se habían visto. Básicamente eran personas mayores quienes habían acudido a la velación, en su mayoría hombres y mujeres mayores de 50 años. Se estaba preparando ya el siguiente rosario, este, lo iba a dirigir una persona de Sells, una mujer ya también mayor. Lo particular de este rosario fue que por momentos se hizo en inglés, en pápago y algunas

pequeñas partes en español, sobretodo las alabanzas. Según me comentaron, ella compone sus propias alabanzas, de hecho a ella se le tuvo que pagar por ir a rezar, es muy conocida sobretodo para quienes vienen de la reservación. Se trata de una enfermera ya jubilada y que ahora como parte de sus actividades se dedica a ir a funerales y velaciones para dirigir los rezos y las alabanzas. Mientra el rezo se lleva a cabo, se repartían bebidas frías, aunque algunas personas llevaban su propia bebida. El calor era intenso, amenazaba la lluvia, sólo cayó una ligera llovizna que ayudó a refrescar el ambiente.

Cuando el rosario estaba por terminar, se nos indicó que iniciaría la procesión. Virginia y Rosita distribuyeron entre algunos de los asistentes los cuadros y figuras de bulto de los santos. Al frente de la procesión, irían dos arcos, forrados en papel, uno en verde, y el otro en azul claro, adornados con flores en llamativos colores. Posteriormente iba Virginia, con el cuadro grande de San Juan, seguida por todos los demás, Rosita distribuyó también veladoras y bolsitas con confeti para ir lanzando durante la procesión. La procesión se hace tradicionalmente desde la casa de los Estevan, hasta una pequeña estructura de concreto pintada en color blanco que en lo alto tiene una cruz, está a unos 300 metros. Mientras se va en procesión las alabanzas continúan, pese a que se llevaban veladoras y linternas la oscuridad era intensa. La procesión se hizo a paso muy lento, arrojando el confeti que el viento se llevaba de inmediato. Los asistentes guardamos silencio, sólo se escuchaban las alabanzas, esta vez dirigidas por Norma. Al llegar hasta la cruz, se colocaron los arcos sobre la estructura de concreto, y se pusieron sobre la estructura los cuadros y las figuras, así como las veladoras. Se hizo un rosario muy breve y se cantaron alabanzas. Enseguida, se hizo una fila por todos los asistentes, para pasar frente a la cruz, tocar los cuadros y las figuras, doña Alicia me indicó que era el momento para pedirle a San Juan por buenas lluvias, buenas cosechas y salud durante todo el año. Me formé al igual que todos los presentes, pasé delante de la cruz. En este momento se entonaron las mañanitas para San Juan, Norma una vez más dirigió la entonación de las mañanitas. Muchos de los asistentes aprovecharon para sacarse una fotografía frente al altar, entre las luces de las cámaras fotográficas, el viento, el confeti era el momento de regresar hasta la casa. Doña Ana Zepeda me pidió que le sacara una fotografía, me dio su cámara y me indicó el momento en que quería que hiciera la toma, justo cuando se encontraba frente al improvisado altar.

Cuando todos los asistentes pasaron frente al altar, tomamos nuevamente los cuadros y las figuras que se nos habían dado, los arcos salieron al frente, seguidos por Virginia y todos los demás. El trayecto de regreso se hizo entre las alabanzas interpretadas y dirigidas por Norma, todas ellas en español. Al llegar a la casa, se acomodaron los cuadros y figuras en el altar, se colocaron los arcos, las veladoras, las flores. Algunas personas seguían lanzando confeti. Los asistentes se comenzaron a acomodar en las sillas disponibles haciendo un cuadro, dejando libre la parte central.

Los músicos que venían desde Sells habían llegado durante la procesión, ya se estaban acomodando en el lugar destinado para ellos. Rosita comenzó a distribuir a todos los asistentes una pequeña flor con un broche, para colocarla sobre la ropa, del lado izquierdo. Se dio a la tarea de colocar la flor a quien se lo pedía. Las flores eran de colores vistosos, rojas, azules, verdes, amarillas, hechas especialmente para la ocasión. Se sirvió cena para quienes así lo quisieron, los platillos fueron los mismos que los de la comida. Llegaron algunos trabajadores de ranchos cercanos, llevaron bebidas en lata, básicamente cerveza. Algunos de ellos se sentaron a cenar. Ahora, se estaba esperando la música, el baile. La primera pieza interpretada por el grupo sirvió para que Virginia y su tía Josefina Valenzuela abrieran el baile, los asistentes observaron con detalle, algunas personas estaban tomando video. Una vez abierto el baile, para la siguiente interpretación del grupo, pudieron bailar los que así quisieron. Y esto fue durante toda la noche, dado que el grupo sólo se toma un breve descanso y, continúa hasta el amanecer.

Para este momento, don Joaquín ya había llegado, llegó en compañía de los músicos y un compañero de la pascola. La pascola es una danza que se ejecuta en ocasiones especiales, puede ser en un funeral, cuando al difunto le gustaba la pascola y antes de morir pidió que se le lleven. O en las distintas velaciones que se celebran, como puede ser la de la Santa Cruz, la de San Juan, la de la Virgen del Carmen. Para esta ocasión, Joaquín llegó tanto con los músicos para la pascola, como con un compañero, generalmente se baila en grupo. Los músicos que por cierto, los de la pascola son diferentes a los del grupo que llega para el baile de los asistentes, comenzaron a afinar sus instrumentos. Fueron dos los músicos, uno de ellos con violín y el otro con un bajo. Se colocaron al otro extremo del lugar donde

estaba el baile de los asistentes, Joaquín limpió y regó, dado que se baila descalzo. Los pascoleros, es decir, quienes bailan, se colocan en la cintura y sobre la ropa que visten, una especie de faja de cuero, con algunos listones de colores de los que penden cascabeles, la faja trae su nombre al frente. Se descalzan, se arremangan el pantalón a la altura de la rodilla, se colocan unos cascabeles en los tobillos y al son de la música comienzan a danzar. Toman una postura en la que dejan caer los brazos a los costados, flexionan un poco las rodillas con la cabeza hacia abajo, viendo al piso, alternan los pies al ritmo de la música, golpeando con cada pie el piso, la música no tiene variación en su ritmo, todo el tiempo es el mismo. Los que se alternan son los pascoleros, primero uno, y luego el otro, dependiendo del número que sean, descansan un poco, y continúan. Toda la noche están con la pascola, a la par que los invitados están bailando con el otro grupo de música. Así que son dos tipos de música, el chotis que toca el grupo y, la pascola, dos tipos de baile.

Joaquín, para esta ocasión, había hecho la promesa a San Juan de hacer la velación y de bailar pascola. Por lo cual, la pascola estuvo toda la noche, aproximadamente hasta la cinco de la mañana del día siguiente. Los otros músicos terminaron aproximadamente a las 7 de la mañana. Después de desayunar, los invitados comenzaron a despedirse. Alguno de ellos dijeron, “Tohono O’otham jimitk”, “estás son nuestras verdaderas tradiciones”, me tradujeron. Había llegado también el momento de despedirnos, doña Alicia me comentó que me fuera a despedir de San Juan y que le pidiera por mi familia y por mi. Ya al salir, Virginia nos dio algunas sodas, “for the road”, nos dijo.

## **LEGITIMIDAD**

La fiesta, es un espacio que genera cohesión, pertenencia, fortalece el nosotros como el vínculo que subyace a la identidad étnica. Sin embargo, la fiesta no es homogénea, la dinámica que puede darse al interior de la misma, nos muestra de manera muy clara las coyunturas que se dan al interior. En este caso, la fiesta de San Juan posibilita la reunión de los pápagos de ambos lados de la frontera, sin embargo, la presencia constante la hacen los de Arizona. El Cumarito, al ser una comunidad muy cercana a la frontera facilita esta relación. La lengua es un indicador importante, la mayoría de los hablantes de pápago se

encuentran en Arizona. En las diferentes reservaciones pápago en Arizona se enfrenta esta situación, “la lengua se está perdiendo y con ella las tradiciones”. La gran mayoría de los pápagos pertenecientes a las diferentes comunidades que quedaron establecidas cerca de la frontera migraron a Arizona. La mayoría de ellos, llevaron su educación básica en escuelas pertenecientes a las reservaciones. Recuerdan que había un camión que llegaba hasta El Bajío, recogía a los niños y los llevaba a la escuela en Topawa, muy cerca del distrito de Sells<sup>2</sup>. Por tanto, para muchos de ellos es el inglés una lengua que han tenido que aprender como parte de su instrucción básica. En este sentido, se trata de ciudadanos mexicanos, cuentan con actas de nacimiento, credencial de elector y, la credencial extendida por la Tohono Oótham Nation que les acredita como miembros de la nación. Han llevado su instrucción básica en Arizona, a pesar de que el inglés forma parte de su repertorio lingüístico, no son ciudadanos americanos. La frontera para ellos tiene otro sentido, la cruzan a diario para hacer su vida cotidiana. Es en Sells en donde acuden a solicitar servicios de salud, sus trabajos se encuentran en la reservación, su moneda corriente es el dólar. Se encuentran entre tres lenguas, cada una de ellas con formas un tanto distintas de concebir el mundo.

Pese a que son hablantes de lengua, reconocidos por la Tohono Oótham Nation como miembros, no tienen los mismos derechos que un miembro nacido en Arizona puede tener. Se sabe que son mexicanos, que viven en Sonora, y esto hace una distinción importante en ese sentido. De hecho, al ser reconocidos por parte de la TON, cuando se les extiende su credencial como miembros, en un apartado de la misma tiene las siglas ND (NO DISTRICT). Lo cual, de entrada indica que son mexicanos. La reservación está dividida en 11 distritos, cuando un miembro es reconocido como tal, se le asigna el distrito en el cual nació, en el cual radica o, en el cual radican sus padres. En el caso de pápagos mexicanos esto no es así, cuando un pápago mexicano es reconocido por la TON, en su credencial se indica inmediatamente su pertenencia. En algún momento, se trató de hacer del territorio pápago en Sonora un distrito, y se buscó que las credenciales pudieran llevar como distrito México, sin embargo, esto no prosperó y, quedó en un proyecto. Las credenciales de estos miembros ponen en evidencia esta situación, son de México, con todo lo que esto conlleva.

---

<sup>2</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007



La fiesta, de esta manera, logra reunir a los de este y a los del otro lado. Las historias que surgen en la fiesta, la reactualización de las memorias, la puesta al día de los recuerdos, surgen como un catalizador que pone de relieve diferencias muy claras en este sentido. Muchos de los que vienen a la fiesta saben que sus padres y/o algún abuelo venían de algunas de las comunidades en México. Saben que la movilidad del grupo ha sido una constante. En la primera mitad del siglo pasado, se dio la migración más fuerte de los miembros del grupo a las reservaciones en Arizona. Se dicen “hermanos de sangre”, se dice que tienen las mismas tradiciones y que su lugar de procedencia es el mismo, sus raíces, dicen ellos, son las mismas. Toman como ejemplo la fiesta, saben que se encuentran reunidos y por qué se encuentran reunidos. El territorio y las tradiciones son el eje a través del cual la memoria toma sentido, dado que es el articulador de un nosotros que en la actualidad cobra matices diversos.

La fiesta actualiza las genealogías, es el espacio para recordar al pariente común, al abuelo, a los padres. Sin embargo, este recordar lleva implícito un elemento importante, qué se recuerda, para qué se recuerda y cómo se recuerda. El apelar a la genealogía, implica necesariamente una justificación, legitima la pertenencia a partir de la sangre. Este es otro elemento importante, en la actualidad entre los Tohono O’tham ha iniciado todo un proceso de legitimación de la identidad étnica a partir de la sangre, de la pureza de sangre. Es decir, se trata de poder definir quiénes son pápagos legítimos y quiénes no lo son. En este sentido, la fiesta es un contexto a partir de cual entran en relación elementos que están presentes en el ser pápago en la actualidad. Si bien es cierto, la identidad étnica es una constante negociación, también es cierto que esta negociación no es neutra ni apacible. Se trata de una coyuntura, que da a pie a todo un conjunto de políticas en torno a las cuales se mueve el ser pápago. La genealogía, es un elemento importante en este proceso, a través de esta y su relación con la memoria, se logran trazar líneas que justifican ciertas relaciones y no otras. La posibilidad que se tiene de ir al pasado a la búsqueda de una justificación que fortalezca la identidad étnica, es un recurso muy valorado. Los apellidos salen a relucir, como una forma a través de la cual se logra legitimidad en el presente.

Considero pertinente cuestionarnos desde la antropología, sobre la relación que se da entre genealogía y memoria. No sólo se trata de reconocerse a través de una línea de parentesco, sino de lo que este reconocimiento se encuentra diciendo entre los pápagos en la actualidad. Estamos frente a una genealogía que está justificando todo un proceso de inclusión y de exclusión con todas las consecuencias que esto puede tener. La memoria, es capaz de reconstruir todo un conjunto de relaciones a partir de las cuales se busca beneficiar la pureza de sangre. En este sentido, la tradición puede llegar a ser un mecanismo que fortalece todo este proceso. Dado que se busca la tradición verdadera, la tradición legítima, la tradición que brinde los elementos para excluir aquello que carece de legitimidad. Visto así, se le niega a la tradición la capacidad de integrar elementos nuevos. Se le ve como una inmanencia en el tiempo. En consecuencia, se valora la capacidad que tiene para legitimar ciertas genealogías, ciertas memorias, ciertas prácticas que buscan ajustarse a los hechos verdaderos, para excluir aquellos que se considera no lo son. Se busca a través de la memoria limpiar la impureza, evitar el mestizaje.

Considero conveniente poner de relieve desde la antropología, las relaciones que se encuentran operando en torno a estos elementos, tradición-memoria-genealogía. Parto de la idea, de que no se trata de una relación romántica como algunas narrativas pudieran hacer creer. Es decir, en su interior se encuentran mecanismos que están operando en la actualidad y, que recurren al pasado para poder legitimar el presente. El pasado no es sólo recuerdo, el pasado es también un olvido sistemático. Tradición-memoria-genealogía, es un proceso complejo, dentro del cual la identidad de los pápagos se encuentra inmersa. Se busca y se afirma desde una idea de pasado. Desde esta perspectiva:

“La dimensión temporal del pasado es un rasgo intrínseco del concepto de pueblo. ¿Por qué se necesita un pasado, una identidad? La idea de pasado hace que se actúe en el presente de manera distinta de lo que se hubiera actuado. Es un elemento que se utiliza contra los demás y un elemento fundamental para socializar a los individuos, mantener la solidaridad del grupo y establecer o cuestionar la legitimidad social. Por consiguiente, la idea de pasado es ante todo un fenómeno moral y por tanto, político, y siempre un fenómeno contemporáneo.

Por tanto, el contenido de la idea de pasado está necesariamente sometido a un cambio constante... Poco importa que se defina la idea de pasado en términos generales de grupos genéticamente continuos (razas), de grupos sociopolíticos históricos (naciones) o de grupos culturales (grupos étnicos). Todos son modos de construir la noción de pueblo, invenciones de la idea de pasado, fenómenos políticos contemporáneos”.<sup>3</sup>

El pasado, en el sentido antes descrito se busca y se construye a partir de la tradición. Es en la tradición en donde se busca la base para narrar y para hablar de un pasado que pueda justificar las coyunturas actuales, que brinde respuestas ante los cuestionamientos que sobre la identidad étnica de los pápagos se hacen en la actualidad. La fiesta, es un pasado que se reactualiza, que constantemente se hace presente. La fiesta “se hace como la hacían los tatas”. La fiesta, es un pasado que en el presente actúa como operador simbólico desde el cual, se estructura la identidad étnica a partir de la legitimidad que este pasado es capaz de brindar. ¿Para qué recurrir al pasado?, ¿Para qué necesitan de un pasado los pápagos en la actualidad? Es una pregunta recurrente, una pregunta que busca de manera persistente una respuesta en el pasado mismo. Es al pasado a donde vuelven, es a la búsqueda de las raíces, del origen, lo que puede brindar una justificación a lo que se es en la actualidad. El origen común legitima, brinda la posibilidad de narrarse en el presente. El pasado desde esta perspectiva, es un proyecto político que busca legitimar un presente. Un proyecto político que no ha surgido de la nada, sino que es producto de relaciones históricas dispares, pero también, de construcciones identitarias complejas.

Tradición-memoria-genealogía es un entramado de relaciones históricas que buscan en el pasado los elementos a través de los cuales construyen el presente. Consideran a la idea de genealogía como ese elemento simbólico, “articulado sobre nociones jurídicas relativas, ante todo, a la legitimidad de la filiación”<sup>4</sup>. Y, desde esa posición, se encuentra estructurando una contención de profilaxis frente a lo extraño, lo mestizo, lo impuro. La

---

<sup>3</sup> WALLERSTEIN, Immanuel. La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991

<sup>4</sup> BALIBAR, Etienne. Racismo y nacionalismo. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991

idea de genealogía se encuentra presente en la vida cotidiana, en las relaciones que se establecen al interior del grupo y que piden una justificación a los nuevos miembros. Justificación que remita a la pureza y, por tanto, a la posibilidad de continuar en un proyecto compartido donde el impuro, el mestizo no tienen un lugar asegurado. La genealogía, busca en el pasado la filiación a través de la cual se tiende un puente de pertenencia entre dos momentos históricos y dos políticas distintas. La genealogía, busca generar un sentimiento de homogeneidad, de unidad, cruzado por todo un conjunto de prácticas que le dan sentido y validez. Prácticas que otorgan una esencia, con características de inmutabilidad, como si hubieran quedado fijadas en piedra. Pero, que justifican los proyectos políticos de un presente familiarmente compartido. “La unidad siempre se hace brutalmente”<sup>5</sup>.

### **UNIDAD, MEMORIA Y DIFERENCIA**

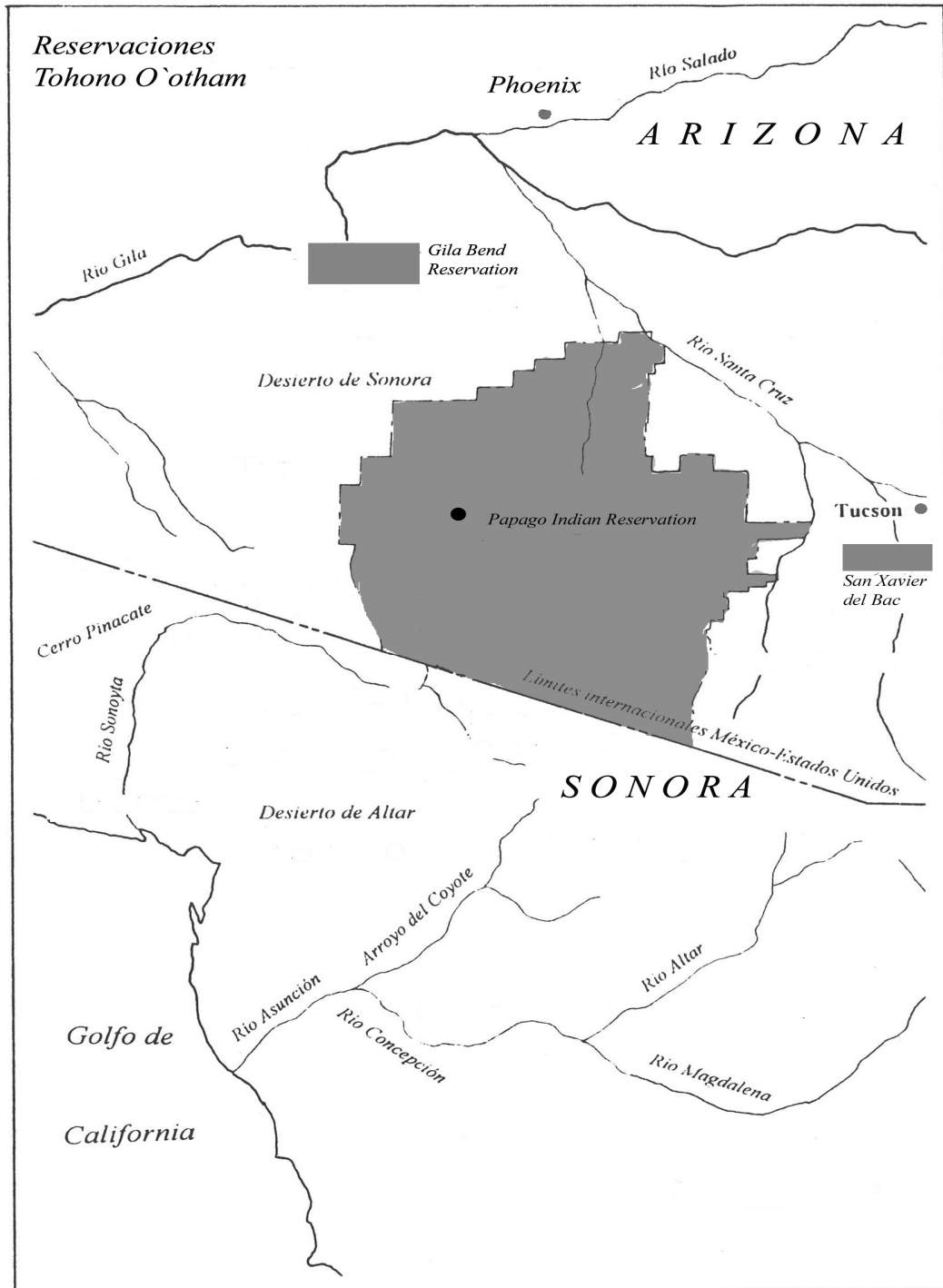
En este sentido, y a partir de la relación que establezco entre tradición-memoria-genealogía, cabe la siguiente pregunta, ¿Qué es la Tohono O’otham Nation? ¿Qué ha llevado a esta institución, a generar discursos que promueven la legitimidad de lo O’otham? Evidentemente, la creación de las reservas pápago en Estados Unidos tuvo y tiene un impacto importante sobre los pápagos en México. La primera reservación se estableció oficialmente en 1874, la Papago Indian San Xavier Reservation, cerca de Tucson, Arizona. En 1891 fue abierta la Phoenix Indian School con el programa denominado Outing System, como objetivo, tenía el buscar empleo para los O’otham que a ella asistían. En 1882 se creó Gila Bend Reservation, cerca de Phoenix, Arizona. El 14 de enero de 1916 fue creada la Papago Indian Reservation (mejor conocida como Sells)<sup>6</sup> (*mapa III*).

“Para Estados Unidos, las reservas significan cierto control sobre las tribus, sobre todo, les ha interesado “civilizar a los salvajes” para asimilarlos a la

<sup>5</sup> RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?* Sequitur, España. 2006

<sup>6</sup> Al respecto, puede revisarse el trabajo de MACMILLAN BOOTH, Peter. *Creation of a nation: The development of the Tohono O’otham political culture, 1900-1937*. Tesis de doctorado en filosofía. Documento inédito. University of Arizona, Arizona. 2000. Así como el trabajo de ERICSSON, Winston. *Sharing the desert. The Tohono O’odham in history*. University of Arizona Press, U.S.A. 2003

MAPA III



Elaboración propia con base al trabajo de campo, Zamora Sáenz, Itzkuahtli (2006) y Jacques, Galinier (1997)

sociedad norteamericana. Esta política comenzó desde el *Civilization Fund Act* de 1819 y se concretó en la administración de las reservaciones, donde los agentes del *Bureau of Indian Affairs* tenían toda la facultad para elegir la corte y el concilio en las reservaciones. La corte federal, disponía sobre la jurisdicción de las reservaciones cuando se trataba de delitos de mayor gravedad. Esta política de reservaciones era dirigida por el gobierno federal y, en especial, por el *Bureau of Indian Affairs*, que es una institución federal que pasaba del Departamento de Guerra al Departamento del Interior. En realidad, las reservaciones eran [un] laboratorio para civilizar a los indios y diluirlos después en la sociedad norteamericana.

El Bureau of Indian Affairs, aplicaba en el pasado la política de exterminio de las tribus norteamericanas, sobretodo cuando todavía pertenecía al Departamento de Guerra. Durante la política de los tratados y del confinamiento de los indígenas en las reservaciones entre 1850 y 1890, el área vital de los indígenas fue drásticamente reducida. En la parcelación de su territorio (de los años de 1880 a 1930), la tierra sobrante era propiedad federal y podía ser vendida a los colonos blancos. Por lo tanto, la asimilación estructural e ideológica fue fácil para el gobierno federal al tener a las tribus en un territorio limitado”<sup>7</sup>

A partir del confinamiento de los indígenas a las reservaciones, se crea para las reservaciones pápago un gobierno central, el cual es denominado TOHONO O’OTHAM NATION (TON). Este gobierno central, tiene su asiento en el distrito de Sells, en la que se llamó la Pápago Indian Reservation. La TON, será entonces la institución encargada de velar por los intereses de sus miembros, dado que es la mediadora entre los miembros que la integran y las diferentes instituciones del gobierno federal. Para esto, como mencionaba, extiende una credencial que identifica como miembro de la nación. Y he aquí la particularidad para lo que nos ocupa, qué sentido tiene ser miembro de la TON. A partir de las narrativas generadas por la misma institución, se trata de “reunir a los hermanos de

---

<sup>7</sup> MAGER HOIS, Elisabeth Albine. *Relaciones de poder en la Kickappoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.2008

sangre”, “de buscar la unidad de todos los pápagos”, “de trascender las fronteras para reunirse con los familiares, con los hermanos, como si fueran una gran familia”. Sin embargo no todos son hermanos, algunos pueden llegar a ser considerados “bastardos”.

“Para la identificación de los indígenas, el gobierno federal [de los Estados Unidos] aplica la política de sangre, que consiste en medir la cantidad de sangre: entre menos sangre indígena tiene un individuo, entre más ha perdido su cultura aborígen, menos derecho tiene a los fondos federales. En este sentido, se mezcla el concepto de raza con el de cultura, la cultura se ha reducido a una simple composición de sangre. En general, se acepta  $\frac{1}{4}$  de sangre indígena para tener derecho a vivir en una reservación, reglamento que varía de tribu a tribu. Anteriormente el gobierno federal decidía sobre las tribus en ese sentido, pero en la actualidad se deja la decisión a cargo de los gobiernos tribales, aunque bajo la supervisión del gobierno federal... Esta simplificación para identificar a los indígenas por la cantidad de sangre india, sirve a los intereses económicos de Estados Unidos porque, con un alto porcentaje de mezcla racial, los indígenas pierden el derecho a su territorio y el apoyo federal; por lo tanto, la población indígena se podría reducir teóricamente, y con el tiempo, las tribus se extinguirían automáticamente.

Las tribus norteamericanas no tenían el poder de decidir quién pertenece a la tribu; sólo el gobierno federal definía los criterios para ser indígena o no. Desde la *Power Doctrine* (Doctrina del Poder) y la *Trust Doctrine* (Doctrina basada en la confianza); los actores federales tenían el derecho para decidir quién es indígena y quién no.

Por otro lado, con el tiempo, las tribus lograron ciertos criterios propios con respecto a la definición de indígenas, sea según el criterio de la sangre, descendencia o estrategia étnica. Así, en agosto del 2000, el *Bureau of Indian Affairs*, publicó las condiciones para conseguir el “*certificate of degree of Indian Blood*” (Certificado sobre el grado de sangre india), donde el gobierno federal determina quiénes pueden ser elegidos para ser beneficiados con ciertos

programas federales y con servicios, destinados exclusivamente para indios americanos”<sup>8</sup>.

La pureza de sangre desde esta perspectiva, se encuentra siendo un elemento muy importante en la actualidad. De alguna manera, se trata de una situación relativamente reciente entre los pápagos en Sonora. En las primeras décadas del siglo pasado entre los pápagos mexicanos no se medía la “pureza de sangre”, la pureza racial. Esto comenzó a ser evidente cuando la TON a partir de las reservaciones, comenzaron a “enrolar” pápagos de Sonora como miembros. Sin embargo, ha de tomarse en consideración la movilidad de los pápagos, la cual, ha sido una constante, el ir y venir dentro de todo el territorio ha obedecido a motivos diversos. Por un lado, y en un primer momento, a la búsqueda de satisfactores estacionales, como puede ser básicamente el agua y algunos alimentos que se obtenían por medio de la recolección, algunos frutos, a la cacería principalmente del buro y del cochi jabalí<sup>9</sup>. En este sentido, esta forma de vida ha implicado una constante movilidad. Tradicionalmente, han tenido tierras que son para cultivo, pero que después de levantar la cosecha dejan y van hasta otro lugar donde dependiendo de la estación del año vivían de la recolección. Pero por otro lado, esta movilidad también ha obedecido al hecho de que en Arizona se encuentran grandes campos agrícolas, estos han sido un atractor de mano de obra barata. Por tanto, los pápagos de México iban y venían en las temporadas de la pizca del algodón a los diferentes campos agrícolas cercanos a las reservaciones en Arizona, como puede ser Maricopa. Eloy, Casas Grandes. En otros casos, iban a buscar trabajo en algunas minas como las de Ajo.

“A la reserva se fueron muchos, todos. Unos aquí, en el Ajo, otros allá para Casas Grandes, otros allá pa’ Maricopa, otros se fueron a Gila Bend. Se fueron unos a trabajar y otros se fueron con todo y familia, y otros sin familia. Como por ejemplo, la familia Salcido cuando se fue de aquí, se fue la mamá de los Salcido, y el marido se quedó aquí, y ella se fue a vivir pa’l otro lado, cada domingo venía. Esos así se iban y venían, iban y venían. Ya después que se jubilaron y todo eso,

---

<sup>8</sup> Op. Cit. p.

<sup>9</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007



la mamá se vino para acá, era nacida allá, nomás que aquí vivieron toda la vida, se iban allá.

Está como los abuelos míos, el abuelo por parte de mi mamá, y mi abuela se iban pa'l otro lado con todo y familia, eran mi mamá, mis tías y todo. Pero se iban a estar una temporada nomás allá y luego se venían a seguir sembrando. Sembraban, y luego se volvían a ir en el mes de noviembre. Llevaban calabazas secas grandes, llevaban sacos de trigo, llevaban maíz, llevaban rueditas de calabaza. Todo eso llevaban a vender allá, iban a vender, y luego que se les acababa todo se venían, pero se estaban un tiempo con los parientes de ellos, con los parientes del abuelo, se estaban un tiempo, ya pasaba el frío y se venían, llegaba marzo y se venían a sembrar. Porque el río tenía agua, pues”<sup>10</sup>.

Hago la distinción de pápagos de México, dado que los que quedaron en Arizona venían únicamente a las festividades y a visitar parientes. Es un hecho que como grupo, quedaron divididos por una frontera, esta división política trazó una línea imaginaria entre lazos de parentesco, todos los pápagos en México tienen algún pariente cercano en alguna de las reservaciones. Como parte de esta movilidad, la constante fue el ir a visitar parientes, los que migraron a Arizona, regresaban a los funerales cuando algún pariente cercano moría, incluso algunos de ellos pedían ser sepultados en territorio mexicano.

Entre los pápagos de Sonora, se tiene muy claro, quiénes se fueron, cuándo se fueron y a dónde se fueron. En esta búsqueda constante de trabajo, quienes se iban a Arizona se fueron estableciendo en alguna de las reservaciones. La migración más fuerte se dio entre 1930 y 1960, muchos de quienes iban a buscar empleo se establecieron definitivamente en Arizona. Dado que eran hablantes de lengua, no tuvieron problemas para quedarse en la reservación, fueron enrolados. La TON, estableció diferentes programas de “enrolamiento”, es decir, les informaba a los pápagos mexicanos cuál era el procedimiento para poder ser “re-conocido” como miembro de la TON. En principio, era necesario demostrar que se tiene una relación directa de parentesco con algún miembro ya reconocido, la TON estaba

---

<sup>10</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

aceptando hasta la quinta generación de “descendencia”. Sin embargo, esto ha tenido sus implicaciones, son muchos los intereses que se han movido en este sentido. La forma de demostrar lo anterior fue y es a través de las actas de nacimiento. Sin embargo, en las comunidades más cercanas a la línea fronteriza, muchas personas mayores no contaban con acta de nacimiento, en estos casos, bastaba el testimonio de algún miembro ya enrolado, y que tuviera cierto reconocimiento dentro de la comunidad.

Doña Mercedes nos menciona al respecto:

“Cuando yo tenía tres años, hubo un censo en la papaguería. Si, hubo un censo de los puros pápagos, y ahí ya iban haciendo papelaje los gringos. De allá, hicieron un censo y apuntaron a todos, desde el más chiquito que acababa de nacer, hasta los más viejitos. Esos papeles, se los llevaron, y esos papeles los guardaron en un archivo. Entonces, dice la Nena que cuando ella fue pa´allá, cuando llevaba muy malo a su hijo, por el monte, se fue con Matías. No la querían, no querían curar al chamaco, dijo que era pápago, y le dijeron que buscara a alguien que la conociera y que fuera pápago también. Entonces, ella fue con Dolores, y Dolores la desconoció, dijo que no, que ella no sabía nada, ella no la conocía. Y Matías dijo que era pápaga, él habló por ella y ya admitieron al muchacho en el hospital. Entonces, después anduvieron buscando, queriendo cerciorarse bien si era o no era, y dice, que la llevaron allá, a unas oficinas, y anduvieron buscando hasta que dieron con unos papeles que estaban allí, y ahí comenzaron a leer, ahí salió mi nana, mi tata, y tú dice, tenías tres años, la niña Mercedes García Valencia, 3 años de edad. Entonces, digo pues que si tienen, si tienen los papeles allá, pero nomás donde estábamos ya registrados del censo, tantos eran, y las familias, cada familia”<sup>11</sup>.

Como podemos deducir a partir del testimonio, en la memoria de los pápagos de Sonora se tienen muy claras las políticas de la Tohono O’otham Nation para poder definir y diferenciar quién es pápago legítimo y quién no lo es. Los censos han sido una herramienta

---

<sup>11</sup> PAZ FRAYRE. Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Mercedes García Valencia. Caborca, Sonora. 2008

eficaz. A partir de lo que en ellos se consigna, se logran trazar líneas muy claras de parentesco. Generando con esto, una estrategia de valoración y validación, el simple hecho de llevar cierto apellido es ya un marcador simbólico que hace una clara diferencia. Sin embargo, este tipo de herramientas deja fuera algunos otros elementos que en la actualidad se encuentran operando como claros mecanismos de adscripción al grupo. El censo homogeniza, genera unidad, cohesión. Pero, también particulariza, excluye de manera violenta. El censo, es una narrativa que busca vía una memoria consignada, fortalecer lazos de parentesco, construir una identidad. El censo desde esta perspectiva, se encuentra fuera de la dinámica de la historia, sin embargo, es la base de una política de inclusión y de rechazo.

¿En qué momento la TON se convirtió en el garante de la legitimidad de lo pápago? Más allá de poder demostrar el parentesco directo a través de un acta de nacimiento, ¿Qué implica la legitimidad dictada desde la TON?, ¿Qué parámetros son usados para determinar lo legítimo?, ¿Cuáles son las narrativas, los discursos, los sentidos que cobra la legitimidad impuesta desde la TON?, ¿Qué puede decir la antropología en este sentido? Considero que las respuestas a estas interrogantes se encuentran en la idea de “Nation” que manejan las reservaciones y que da sentido a la Tohono O’otham Nation. Veamos con más detalle.

## **NACIÓN, MEMORIAS, IDENTIDADES**

“La esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas. A todos conviene saber olvidar. La nación moderna es por lo tanto un resultado histórico inducido por una serie de hechos que convergen en un mismo sentido.

Una nación es un alma, un sentido espiritual. Dos son las cosas que constituyen esa alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un

legado de recuerdos; el otro, es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido”<sup>12</sup>.

La idea de nación parte del hecho de definirse a partir de elementos comunes. La lengua es uno de ellos. El pasado común sería otro muy valorado, además de un territorio compartido. La idea de raza se encuentra muy presente, así como la posibilidad de tener prácticas comunes, o tradiciones comunes. Por tanto, surge la idea de que habría un tipo de gobierno legítimo, de autogobierno. Todos estos elementos estarían definiendo de alguna manera a la nación. Se considera que la nación no necesariamente corresponde a los límites geográficos impuestos por el Estado del cual forma parte. Lo que nos lleva a considerar que la idea de nación y Estado pueden no tener una correspondencia lineal en algunos casos. Sin embargo, se parte de que una nación es un todo homogéneo que se encuentra compartiendo características comunes, y son estas características las que le dotan de una personalidad propia.

“Toda comunidad social, reproducida mediante el funcionamiento de instituciones, es imaginaria, es decir, reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial (aunque se haya fabricado e inculcado en circunstancias recientes). Esto viene a significar que sólo las comunidades imaginarias son reales cuando se dan determinadas condiciones”<sup>13</sup>

Cuando las reservaciones pápago en Arizona se definen como Nation, están aludiendo a todo un conjunto de prácticas a partir de las cuales buscan legitimarse ante los “otros”. Esta legitimidad, parte del hecho de que como grupo, puede definirse en términos que logren diferenciarlos de manera clara y tácita de los demás. Aluden para esto, a todo el conjunto de prácticas desde las cuales buscan esta diferencia, la lengua es una de ellas. El hablar una lengua específica diferente a la que se habla en el estado al cual pertenecen, les lleva a

<sup>12</sup> RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?* Sequitur, España. 2006 p. 39

<sup>13</sup> BALIBAR, Etienne. La forma nación: historia e ideología. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991

considerarla el elemento desde el cual su diferencia se va materializando. La lengua implica un conjunto de categorías desde las cual el mundo toma sentido. El aludir a estas categorías, el hacerlas patentes, implica necesariamente la creación de un espacio propio, en contraposición al espacio que pueden estar compartiendo con otros grupos. Esta diferencia cruza la vida privada y la vida pública, se trata de todo un conjunto de signos desde los que se nombra el mundo. El mundo se simboliza desde la particularidad de la lengua. El asumir la lengua como un rasgo distintivo, lleva a materializar un proceso de inclusión y exclusión, la violencia puede tomar parte en esto.

Al respecto, don Rafael García apunta:

“Ser Tohono O’otham es tener el orgullo de ser un O’otham puro, de padre y madre. Qué tanta envidia habrá de los demás de que no conocen, no entienden el habla que tenemos nosotros. Muchos que dicen que son O’otham pero no saben hablar la lengua, y eso es lo que dificulta a muchos, que creen que son netamente O’otham. Nosotros los respetamos como descendientes nativos O’otham, con la única diferencia de que habla una sola lengua, el español”<sup>14</sup>.

Como nos dice don Rafael, la lengua entre los Tohono O’otham en la actualidad es el marcador distintivo. Dado que se han asimilado a la cultura dominante, quienes hablan la lengua poseen un capital simbólico altamente valorado. La lengua, es el principio desde el que se estructura un complejo principio de inclusión y de exclusión. Desde la reservación se le asigna una elevado estatus, dado que define de manera clara al pápago legítimo del ilegítimo. Quien habla pápago, se encuentra dentro de los cauces que la Nation ha definido como lo verdadero. En Sonora, a los hablantes de lengua se les puede llamar “pápagos enteros”, pápagos crudos”. De este modo, la lengua estará definiendo una forma concreta de ser y estar en el mundo. No desde una perspectiva romántica, sino a partir de los usos políticos que en la actualidad se le dan al pápago, como una lengua que marca diferencias

---

<sup>14</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008b

específicas, pero también configura una compleja estructura de limpieza de sangre entre los miembros del grupo.

En este sentido, Eli Kedouri nos comenta el cómo la lengua se ha tomado como un referente para la construcción de la nación:

“Quienes hablan un idioma original constituyen una nación, y las naciones deben hablar su idioma original. Hablar un idioma original es ser fiel al propio carácter, mantener su identidad, de este modo, se liberan de la artificialidad y esterilidad de quienes hablan lenguas muertas, la prueba entonces, para la que se reconoce la existencia de una nación es el idioma. Un grupo que habla el mismo idioma es reconocido como una nación. Una nación entonces, se convierte en una masa lingüística homogénea que actúa como imán para grupos que hablan la misma lengua fuera de sus fronteras”<sup>15</sup>.

La lengua se toma como el marcador que hace la diferencia, genera unidad, genera la homogeneidad que la nación necesita. Desde esta perspectiva, se hace necesario que la lengua pueda hablarse, que no quede en el pasado. Sin embargo, sabemos, las lenguas evolucionan, no se trata de una inmanencia atemporal. También se encuentra dentro de un contexto y, por tanto, recibe de este contexto influencias directas.

Sin embargo, esto tiene ciertas particularidades, como nos menciona don Armando:

“La lengua aquí no se usa, se acabó la lengua. La tradición de la lengua es muy principal, y ya la gente de aquí ya los más jóvenes no quieren hablar. Les da vergüenza, y no debía de darles. Es lo mismo en Estados Unidos, dentro de la

---

<sup>15</sup> Kedouri parte de la configuración del nacionalismo, y de cómo para que este pudiera llegar a ser lo que es a pasado por un proceso de configuración dentro del cual la idea de autodeterminación de Kant ha sido de vital importancia. Con esto, no ha pretendido responsabilizar a Kant de esto, sólo ha tratado de poner de relieve los elementos que actualmente se encuentran presentes en la idea de nación y que no surgieron de la nada. La idea de autodeterminación ha generado todo un movimiento en torno a la constitución de las naciones, en este sentido, la lengua propia sería parte de esa autodeterminación, es decir, de la posibilidad de narrar el mundo desde referentes propios y con recursos propios que da una lengua nacional. KEDOURI, Elie. *Nacionalismo*. Centro de Estudios Constitucionales, España. 1988 p. 51

reserva no crea que les enseñan pápago, les enseñan pápago en la familia, el Gobierno les enseña puro inglés.

Allá en las reuniones que se hacen en la Casa Blanca ahí si se habla el español, el pápago y el inglés, por eso las reuniones allá duran mucho. Si un papaguito allá o una mujer hablan puro inglés, pues ella está hablando en inglés nomás, pero si hay un traductor lo está traduciendo al español, y hay otro que lo está traduciendo en O'otham. Porque hay pápagos viejos allá que no hablan inglés tampoco, es muy poco pues, y tienen que hablar también, así es allá. Y aquí en México, allá para El Cumarito para todas esas partes, hay pápagos que hablan pápago y hablan español pero no hablan inglés”<sup>16</sup>.

Dentro la TON se enfrentan a este dilema. La institución encargada de transmitir este legado, la familia, se encuentra en constante cambio, al grado de que parcialmente se ha dejado de enseñar, para dar lugar al inglés como lengua materna. Para solventar esto, se han implementado clases de pápago en las escuelas de educación elemental, forma parte del currículum obligatorio, esto, con la idea de reforzar el aprendizaje y puesta en práctica de la lengua. Lo paradójico es que por algún momento el profesor encargado de enseñar la lengua en la escuela del distrito de Sells era mexicano. A la par de la enseñanza de la lengua, se enseñan “las tradiciones”, se trata de que los niños puedan aprender el significado “del desierto”, el tipo de vida que era propio de los pápagos, lo anterior como parte de los contenidos de una asignatura<sup>17</sup>. Para esto, se apoyan en una de las etnografías elaboradas por el INI, el trabajo realizado por Andrés Ortíz Garay, el cual ha sido traducido al inglés y al pápago.

---

<sup>16</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

<sup>17</sup> En este sentido, pueden consultarse diversos materiales que forman parte de la currícula de educación elemental. Materiales que tienen como objetivo el re-enseñar la vida “tradicional” de los pápagos. Materiales tan diversos como libros para colorear, libros ilustrados de mitos, libros acompañados algunos de audiocassetes. En conjunto, se trata de bibliografía que busca el mostrar a las generaciones de niños y jóvenes el cómo fue la vida de los pápagos en el desierto. Véase ASCH, Connie. *Tohono O'odham (papago) Indian. Coloring Book*. Treasure Chest Publications, Inc. Tucson, Az. 1983; THE HEARD MUSEUM. *O'odham: Indians of the Sonoran Desert*. Teacher Guide Level 5. The Heard Museum, Phoenix, Az. 1987; FOBES, Jacqueline, NUNEZ, Felicia y DE GRAZIA, Ted (Eds.) *A papago boy and his friends*. Impresora Sahuaro, Tucson Az. 1975

“Quienes hablan la lengua son los viejos, los mayores. A los jóvenes ha dejado de interesarles, los jóvenes hablan inglés y se encuentran bajo la influencia de la vida urbana, escuchan su propia música, no se interesan por las tradiciones”<sup>18</sup>. En una reunión realizada en Topawa, me comentaban que recién había muerto el último de los pápagos que hablaba “pápago puro”. La pureza consistía en que no usaba palabras ni del español, ni del inglés en su discurso. Y es muy común que para los nombres de algunos lugares, las fechas, que se use el inglés o el español. De aquí, que la pureza de la lengua tiene que ver mucho con esta idea de “Nation”. La nación como constructo ideológico requiere de la pureza para dar sentido a sus narrativas. Una nación apela a la pureza del pasado, de las tradiciones, de la lengua, de la sangre, a la pureza de la memoria pápago. La noción de nación y la noción de pureza son indisolubles, se buscan, se relacionan. El punto de convergencia es la identidad étnica, la cual ha de conservarse como el reducto de lo puro. La nación, construye los cauces a través de los cuales da vida a la pureza que esgrime, sus instituciones legitimarán a la vez que marcan el deber ser de sus miembros. Se marcan las pautas para la vida privada y para la vida pública, se definen las prácticas a través de las cuales la pureza va tomando forma. La idea de nación en sí misma, genera sentido, pertenencia, unidad.

“La comunidad de lengua parece la noción más abstracta: en realidad es la más concreta, ya que conecta a los individuos con un origen que puede actualizarse a cada instante, que tiene como contenido el *acto común* de sus propios intercambios, de su comunicación discursiva, utilizando los instrumentos del lenguaje hablado y toda la masa constantemente renovada de los textos escritos y grabados. En este sentido, todas las prácticas lingüísticas colaboran en único “amor a la lengua”, que no se dirige a la norma escolar ni a los usos particulares, sino a la “lengua materna”, es decir, al ideal de un origen común proyectado detrás de los aprendizajes y de los usos especializados, que se convierte por ello en la metáfora del amor mutuo de los connacionales. La “lengua materna”, no es necesariamente la de la madre “real”. La comunidad de lengua es una comunidad

---

<sup>18</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. 2007



actual que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas”<sup>19</sup>.

Ahora bien, aunado a la lengua se encuentra otro elemento distintivo y característico de la idea de “Nation”. Se trata del pasado en común, del origen, de la raíz a partir de la cual todo surge. Este pasado común, valorado a través de las memorias, es significativo en varios sentidos. Por un lado, alude a la creación de los pápagos, a cómo la vida sobre la tierra fue creada. Sin embargo esta es su peculiaridad, se trata de la vida de los O’otham, de los pápagos, es ese origen común que legitima la vida y el hacer en el desierto. Se trata de la historia de los hombres, de los animales, de todo cuanto existe. Lo importante es poder determinar el momento en que este pasado común es el dispositivo ideológico a través del cual se pretende lograr una homogeneidad entre los miembros. Me refiero al momento en el cual el pasado justifica todo un conjunto de prácticas de inclusión, exclusión, de violencia, de limpieza de sangre. El pasado en sí mismo no actúa, no tiene una forma ni un contenido. Hasta el momento que el pasado es usado como una herramienta en el presente, este va tomando forma, se transforma en política. Cuando al pasado se le ponen adjetivos tendientes a diferenciar, el pasado está siendo un momento en el tiempo que facilita todo un conjunto de prácticas discursivas en un presente. El pasado es usado para legitimar, para dar sentido, para validar instituciones. La idea de “Nation” se encuentra relacionada a este pasado inmemorial, a través de él logra esgrimir su pureza y su legitimidad. A través del recurso al tiempo inmemorial la limpieza de sangre ha venido siendo una práctica recurrente entre los pápagos. El pasado, se ancla al presente a través de narrativas que aluden a la violencia simbólica que significa la limpieza de sangre. En este tipo de pasado, las cosas siempre han sido “mejores”, es decir, puras, no había mezclas, no había mestizaje, no había extranjeros. Este tipo de pasado alude a una pureza étnica, a una pureza racial que es lo que se pretende establecer en el presente a través de los usos de la memoria en relación con el pasado. La memoria, buscará y evocará esa pureza que está en el pasado. Como si fuera una cosa –la pureza- la hará asequible en el presente a través de prácticas

---

<sup>19</sup> BALIBAR, Etienne. La forma nación: historia e ideología. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991 p. 153-154

diversas, la memoria buscará la raíz, el origen. Y esto, irremediablemente los Tohono O'otham lo encuentran en el pasado.

La pregunta sería, ¿Por qué ha quedado en el pasado? Y es aquí, en este movimiento hacia el pasado donde la idea de "Nation" logra justificarse. Es decir, la pureza se encuentra en el pasado, la pureza es parte de ese tiempo inmemorial. Es la "Nation" la que puede ir en su búsqueda, y además hacerlo presente. Se trata de un juego ideológico y por tanto político de gran envergadura. Se trata de constructos ideológicos que están actuando en una realidad presente, pero que no por eso, dejan de ser operadores efectivos que logran hegemonía y unidad en torno suyo. La idea de "Nation" es la idea del pasado inmemorial, la nación tiene para sí y para sus miembros ese pasado que los hace ser en el presente. La "Nation" ofrece ese espacio de legitimidad que ha obtenido del pasado. La "Nation" se apropia de un pasado que esculpe en piedra para mantenerlo apartado de la mirada de Cronos. La "Nation" tiene para sí el pasado, en singular. Un pasado que se encarga de difundir, de enseñar y de legitimar a la vez que se legitima.

La pureza se ha depositado en el pasado como un movimiento a través del cual se busca protegerla del contexto actual. En el presente, se da esa lucha contra la impureza, contra la contaminación, contra la mezcla racial que vendría en detrimento de la "Nation". Cuando la pureza ha quedado en el pasado, se busca hacerla un ideal regulativo del presente. La idea de pasado, marcará definitivamente las prácticas en el presente vivido. "Es que antes, teníamos nuestras tradiciones y eran mejores", "mis tatas me platicaban que antes todos éramos pápagos y todos hablábamos O'otham"<sup>20</sup>. Se trata de una constante que dirige y a través de la cual, se legitiman las prácticas de limpieza de sangre. Estás, buscan en el presente, fortalecer a la vez que preservar una identidad étnica a la que le subyace la imposición de la pureza racial.

En este sentido, la idea de "Nation" reclama un territorio como propio. En el caso de la TON, lo tienen asignado como reservación, el cual forma parte de su capital simbólico al que aluden para definirse como tal. En el caso de Sonora, se les ha asignado un territorio,

---

<sup>20</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. 2007

evidentemente bajo otros parámetros que en Estados Unidos. De entrada, no se trata de una reservación, sino de tierra en términos de restitución, asignación o ampliación<sup>21</sup>. Aunque muchos pápagos en Sonora, llaman reservaciones al territorio que les fue asignado, “nosotros vivíamos en la reservación”, “todo esto era reservación, y por eso, antes no teníamos que pagar nada, ahora tenemos que pagar, agua y todo”<sup>22</sup>. En 1983 es creada por la TON, la *Tohono O’otham Office for Mexican Affairs*. Entre uno de sus principales objetivos se encontraba la investigación de la situación de la tierra en Sonora, así como la posible recuperación de la que se encuentra invadida por rancheros. Además de esto, se encargaba de algunos otros asuntos, tales como la asignación de becas para estudiantes pápagos mexicanos, el proveer de transporte para que los enfermos de Sonora pudieran ir al hospital en Sells. Así como ser intermediaria entre quienes solicitaban ser “enrolados” y la oficina de enrolamiento en Sells; entre las más significativas. Esta oficina contaba con un presupuesto otorgado por la TON. Quienes se encontraban al frente, hacían recorridos por las diferentes comunidades en Sonora, para conocer las problemática que enfrentaban y poder gestionar ante las oficinas correspondientes en la nación, su posible solución.

Sin embargo, una de sus prioridades era la situación de la tierra en Sonora. Para esto, se contrató a un abogado, que de entrada, pudiera investigar el estado de la cuestión. Y, dependiendo de la problemática, pudiera hacer las gestiones pertinentes ante las autoridades correspondientes. Sin embargo “no se hizo nada, todo quedó como estaba”. La oficina fue cerrada en 1995, por todas las problemáticas que se suscitaron a su alrededor.

Desde esta perspectiva, la tierra será la base a partir de la cual la idea de “Nation” cobra sentido. Es en la tierra, a partir del territorio, en donde se materializa una nación. Las prácticas que derivan de la nación, cobran cuerpo dentro de un territorio específico. “La tierra es nuestra cultura, sin tierra no tenemos nada”<sup>23</sup>, fueron las palabras mencionadas por don José García en una reunión en Topawa, precisamente para tratar asuntos relacionados con la invasión de tierras pápago en Sonora. En esta reunión se habló de que “en San

---

<sup>21</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo; PAZ FRAYRE, Miguel Angel; GALLAND, Karyn. Entrevista con el Lic. Lorenzo Torres Gastélum. Procuraduría Agraria Caborca. Caborca, Sonora. 2007

<sup>22</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Juanita López Juárez. Caborca, Sonora. 2008

<sup>23</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. 2007

Francisquito se trata de 7,450 Hs. invadidas, en El bajío 3500 Hs. y en El Pozo Verde 2500 Hs.”<sup>24</sup>. Ante esto, se planteó la posibilidad de solicitar a la TON, presupuesto para investigar de nueva cuenta la situación actual de las tierras en Sonora y emprender las acciones legales necesarias ante las instituciones agrarias correspondientes. En la reunión, se hicieron preguntas tales como el por qué la ausencia de los miembros directamente perjudicados, dado que en su mayoría, los asistentes era personas de la reservación, con una presencia mínima de pápagos mexicanos. La reunión se suspendió, argumentando que se reprogramaría para buscar una mayor asistencia de pápagos mexicanos. En este tipo de reuniones, y en todas las reuniones que se celebran en la reservación, se tiene que hacer una traducción, dado que generalmente se habla en pápago, se traduce al inglés y al español.

La tierra entonces, es un reclamo presente en la idea de “Nation”. El territorio ancla la nación a tiempos y espacios específicos, le dota de un principio de historicidad. Aunado a la lengua y al pasado común, a la memoria compartida, se construye y materializa la “Nation” en el cotidiano de una comunidad. El cotidiano se vive desde la “Nation”, a partir de las prácticas que la “Nation” prescribe. Desde los ideales regulativos que cruzan la raza, la memoria, la identidad étnica. Crean en conjunto, toda una estructura que genera sentidos, los cuales, han de ser ampliamente compartidos. Al respecto Balibar apunta:

“El racismo quiere ser un nacionalismo “integral” que no tiene sentido (ni posibilidades) sino se basa en la integridad de la nación hacia el exterior y hacia el interior. Lo que el racismo teórico denomina “raza” o “cultura” (o ambas) es un origen continuado de la nación, un concentrado de las cualidades que pertenecen “en propiedad” a los nacionales: es en la “raza de sus hijos” donde la nación podría contemplar su identidad en estado puro. Por consiguiente, se debe reagrupar alrededor de la raza, debe identificarse con la raza, “patrimonio” que hay que preservar de cualquier degradación, tanto “espiritualmente” como “físicamente” o “carnalmente” (una misma cosa para la cultura como sustituto o interioridad de la raza)...Esto quiere decir, evidentemente, que el racismo está detrás de las reivindicaciones de anexión (de “vuelta”) al cuerpo nación de los

---

<sup>24</sup> Op. Cit

individuos y de las poblaciones perdidas. Pero esto quiere decir, sobretodo, que el racismo produce un exceso de “purismo” por lo que se refiere a la nación: para que sea *ella misma*, tiene que ser racial o culturalmente pura. Tiene, pues, que aislar en su seno, antes de eliminarlos o expulsarlos, los elementos “falsos”, “exógenos”, “mestizos”, “cosmopolitas”<sup>25</sup>

Desde esta perspectiva, la idea de “Nation” se encuentra estructurada a partir de estos elementos, los cuales se encuentran dando claro sentido a las políticas que derivan de la TON. Políticas que se concretan en torno al “enrolamiento”, es decir, a la integración de nuevos miembros. Quienes buscan ser reconocidos, han de pasar por todo un proceso para, a través de la genealogía, “demostrar” su relación de parentesco. “Participan” sin saberlo, en proceso de limpieza de sangre, encubierto por una ideología que toma como base la “hermandad de sangre” y la “búsqueda de los hermanos separados por una frontera”. Esto es una paradoja, dado que en ambos extremos de la frontera, tanto en las reservaciones de Arizona, como entre los pápagos en México tienen muy claras las relaciones de parentesco entre ellos. En México se sabe de manera clara, quiénes se fueron, cómo se fueron, dónde están, no requieren de un “árbol genealógico” para poder establecer lazos de parentesco. Lo importante en esto, es que en algunas ocasiones, cuando un miembro ha sido reconocido, puede llegar a desconocer a “parientes” que se encuentran en México y que buscan ser enrolados. Esta ha sido ya una constante en este proceso de limpieza de sangre. Incluso en algún momento, como parte de las reuniones que se hacían con los pápagos en Sonora para informar sobre los avances de su enrolamiento, se les hacían formar documentos en blanco. Para, posteriormente, aprovechando la firma, ser llenados como un testimonio de desconocimiento en contra de alguien en particular. Quien había firmado, “desconocía” a través del documento a otra persona. Era un testimonio que en la TON se tomaba como válido<sup>26</sup>. Ante un testimonio desfavorable, ante un testimonio que niegue la relación de parentesco, es poco lo que el solicitante puede hacer para su reconocimiento, en todo caso, se encuentra operando un “purismo” que busca resguardar a la “Nation” de las mezclas, del mestizaje.

---

<sup>25</sup> BALIBAR, Etienne. Racismo y nacionalismo. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991

<sup>26</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007

A partir de los elementos anteriores, la Tohono O'otham Nation se ha constituido como el garante de la legitimidad de lo pápago, y no sólo del garante, sino que ha establecido los mecanismos a través de los cuales esa legitimidad puede ser preservada. La "Nation" se encuentra operando como un entramado simbólico a través del cual se constituye y se fortalece una identidad étnica a partir de marcadores culturales muy concretos. Sin embargo, no basta con constituirse como tal, sino que ha de cuidarse que esa constitución, que la Nation, no sea corrompida, contaminada, mezclada. La legitimidad, es pureza, por tanto, todo aquello que vaya en contra de esta pureza ha de ser cuidadosamente valorado. La genealogía es un auxiliar para lo anterior, los censos han servido como un referente importante para esto, dado que brindan los elementos para poder establecer relaciones claras de parentesco que faciliten el "enrolamiento". Por tanto, se trata de la posibilidad concreta, ampliamente difundida y aceptada que determina la limpieza de sangre.

## **ESTRATEGIAS Y BIOPOLÍTICA**

La Tohono O'otham Nation ha configurado todo un conjunto de instituciones de las que han derivado políticas tendientes a reforzar la legitimidad que le da sentido. Estas políticas evidenciadas a través de estrategias que buscan, por un lado, definir lo verdaderamente O'otham y, por el otro, preservarlo. Sin embargo, como hemos visto, se trata de un pleno ejercicio de poder y de una relación de fuerzas que se encuentran girando en torno a la memoria-genealogía-legitimidad. Hemos visto, cómo se construye esta relación y cómo la recurrencia al pasado a través de la memoria es una estrategia de justificación y legitimación de saberes, de narrativas, de discursos, por tanto, de políticas. Hemos visto la relación que esto tiene con la identidad étnica y cómo se traduce en prácticas de la vida cotidiana.

Ahora bien, lo que tenemos es una institución que genera legitimidad, hemos visto cuáles son los mecanismos a través de los cuales la legitimidad es generada, producida y reproducida. Se trata de elementos, de relaciones de poder, dentro de las cuales el ser Tohono O'otham cobra sentido. Las narrativas de legitimidad producidas a la vez producen y reproducen las relaciones de poder de las cuales forman parte. Es un complejo entramado

de relaciones y de narrativas, de historias, de memorias, de tradiciones. A partir de estas, se estructuran dispositivos que se instauran como los mecanismos de producción de sentido sobre los que se asienta la idea de “Nation”. Los sentidos que de esta idea se desprenden, están configurando la identidad étnica en la actualidad. Desde aquí, es difícil poder apreciar las diferencias y las rupturas al interior. Se trata de un único sentido que busca abarcarlo todo a la vez que niega las posibilidades para disentir. La “Nation” se encuentra así, produciendo y reproduciendo la forma concreta de ser y de sentir, aquello que puede ser anómalo es rechazado. Aquello que atenta en contra de la homogeneidad es inmediatamente asimilado o encasillado en categorías que lo ponen en duda, y desde la duda queda aniquilada su posibilidad de acción. Desde este sentido, la TON, se encuentra aglutinando a tres grupos en su interior, los Tohono O’otham (Los Hombres del Desierto), los Hiaced O’otham (Los Areneños-pincanteños), y los Akimel O’otham (Los Rivereños). En la actualidad, estos grupos se encuentran en torno a una única categoría Tohono O’otham y ante una única institución la Tohono O’othan Nation. De este modo, al interior de esta única institución, se puede hablar de tres grupos con ciertas diferencias entre ellos. Así como de dos nacionalidades. Pero a partir de la idea de “Nation”, se busca opacar la diferencia para, en su lugar, hacer surgir la homogeneidad. En muchos casos, a partir de una violenta imposición.

No hay ejercicio de poder sin una cierta economía de los discursos de legitimidad<sup>27</sup>. De ahí, la constante necesidad de la TON por reafirmar la legitimidad con la que se presenta. No se trata solamente de hacer una selección de quién puede ser pápago y quién no lo es. Se trata, a partir de este ejercicio de legitimación, de producir y reproducir el discurso que le da sentido. A cada movimiento, en cada nueva política, se encuentra presente esta economía desde la cual, la TON hace un ejercicio de poder muy concreto. El poder narrarse en términos de los elementos que considera propios de su historia. El producir discursos, el operar a través de políticas generadas por sus instituciones, le permite definirse en términos de su operatividad histórica. Sin embargo, nos deja en claro la construcción de la que es parte, la reconstrucción que opera en su interior, y las múltiples posibilidades que tiene para seguir produciendo narrativas y discursos de los cuales depende. Sus discursos sobre la

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos, Argentina. 1996

legitimidad le permiten un claro ejercicio de poder. Los discursos sobre su historia, le facilitan aglutinar ante sí a todo un conjunto de memorias que buscan ser reconocidas e integradas. La TON no es necesariamente el instrumento a través del cual los pápagos “legítimos”, van contra los “ilegítimos”. Se trata, en todo caso, del garante, de la defensa, de la preservación de la legitimidad, a través del ejercicio de poder que ha construido en torno suyo. Sugiero ver el poder y el ejercicio del mismo en los términos de Foucault nos propone:

“No considerar el poder como un fenómeno de dominación -compacto y homogéneo- de un individuo sobre otros. Al contrario, tener bien presente que el poder, si se lo mira de cerca no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona –por así decirlo- en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras, el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. No se trata de concebir al individuo como una suerte de núcleo elemental o de átomo primitivo, como una materia múltiple e inerte sobre la cual vendría a aplicarse el poder o contra la cual vendría a golpear el poder. Es decir, no se trata de concebir el poder como algo que dobliga a los individuos y los despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Op. Cit. p. 34,35



En este sentido la TON busca reafirmarse a partir de estos parámetros. En sus miembros, encuentra las formas a través de las cuales la legitimidad que ostenta es reconocida, a la vez que esa legitimidad los legitima. Se trata de un doble movimiento, a partir de una legitimidad legitimadora. La TON, parte de la idea de que es necesario el poder integrar a nuevos miembros, sin embargo, no todos pueden ser “enrolados”. Existen filtros creados por la nación propiamente dicha, y por la idea de “Nation” que opera dentro de los límites por ella impuestos. Esta idea, ampliamente difundida, aceptada, constantemente renovada está operando ciertamente “como una retícula”, a través de la cual, los miembros se relacionan entre sí al interior. Es el sentido desde el cual, la legitimidad cobra sentido. Se trata de un mecanismo que permite un movimiento circular, distintivo, repetitivo, histórico. La TON, gravita alrededor de la ideología que produce y que reproduce, la reproduce a través de sus miembros, a través de sus políticas. La genera a través de sus discursos más ampliamente difundidos, encuentra un amplio eco entre las instituciones del gobierno federal en Estados Unidos. Básicamente, en el *Bureau Of Indian Affairs*, desde el cual, se han articulado toda una serie de marcadores de sangre, con los que se busca dar legitimidad a los miembros. A partir del Bureau of Indian Affairs se han implementado mecanismos de limpieza de sangre que se concretan en el Certificate of degree of indian blood, como ese marcador verídico, tangible, que sostiene a la identidad étnica y que asegura de manera tajante y violenta, la pertenencia de un individuo a determinado grupo.

La TON ha asumido estos lineamientos, estos discursos, que desde el gobierno federal buscan la certeza y legitimidad el que todo miembro de un grupo indígena verdaderamente lo sea. No se trata sólo de una autoadscripción, sino que ha de demostrarse de manera tajante y dentro de los lineamientos impuestos a partir de un marco legal, generados por una institución gubernamental, la filiación a partir de la sangre a determinado grupo. El Bureau of Indian Affairs, a partir de sus discursos, se encuentra promoviendo un orden de verdad que no basta con ser referido, sino que como toda verdad ha de ser demostrado y mostrado. Esto, como una demanda desde el orden de lo legal, de la ley. Se trata de una verdad requerida desde la legitimidad que la ley impone, se trata de requerimientos que generan certeza, y esta certeza una vez que es demostrada a la vez legitima aquello que toca.

“Yo tengo sangre O’otham. De acuerdo al nivel de sangre que tiene uno, por ejemplo, si yo soy O’otham de padre y madre, tengo el 100%, y un descendiente puede tener un 70%, 80%, depende de la nivelación, de la generación, a qué punto está. Porque muchas veces dice, yo tengo sangre de mi bisabuela, ya es como la cuarta generación Y “que yo soy, mi abuelo sabía hablar muy bien el O’otham”, es más pa’ acá tantito, es donde abarca pues el 80%, 90%, de sangre indígena. Pero muchas veces está el caso de que tiene más sangre de no indígena que indígena, no se, el problema que pueda existir en esa parte, se equivocó el equipo donde hacen los estudios, o en realidad su descendencia no era O’otham. Porque ha habido casos que hay O’otham que tienen el 50%, es casi nada, la quinta generación”<sup>29</sup>.

El Bureau of Indian Affairs, ha generado un discurso a partir del cual la raza, la biología, la cultura, han entrado en una relación donde se buscan generar los mecanismos a partir de los cuales, una tiene certeza sobre la otra. Lo indígena a partir de las políticas del Bureau of Indian Affairs, toma matices muy peculiares, se funda en la posibilidad de imponer un racismo de Estado. Se ha buscado definir de una manera “verídica” los marcadores que hacen a lo indio, viendo en la sangre, el dispositivo que opera al interior de un grupo. Generando con esto, una coherencia que no admite réplica y por tanto, redundando en una idea de identidad a partir de la biología, dejando de lado la relación que esto puede tener con la historia. Estamos ante una economía de los discursos, una economía que no cesa de generarse y regenerarse así misma. Una economía que sabe “que la producción de la etnicidad es también la racificación de la lengua y la verbalización de la raza”<sup>30</sup>.

“Aquí no se trata de la ideología, sino de una táctica discursiva, de un dispositivo de saber poder que, justamente como táctica, puede ser transferible y se convierte

---

<sup>29</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008b

<sup>30</sup> BALIBAR, Etienne. La forma nación: historia e ideología. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España. 1991

así en la ley de formación de un saber y al mismo tiempo en la forma común del combate político”<sup>31</sup>.

Nos encontramos frente a discursos-poder, en el sentido de que son estrategias que *regulan* un proceso biológico que necesariamente repercute en el ámbito de lo cultural. ¿Qué ha significado el que la TON, se haya responsabilizado de hacer un “enrolamiento-selección” de sus miembros? Y, ¿cuál es el significado concreto que para esto, haya retomado el discurso y los mecanismos que el Bureau of Indian Affairs establece? Considero que las relaciones entre las dos preguntas y las dos instituciones nos llevan a esto que hemos venido discutiendo. La relación entre dos narrativas que buscan establecer parámetros raciales a partir de elementos biológicos y simbólicos como lo puede ser la sangre. La sangre, a partir de este proceso, entra en un juego simbólico del que se derivan prácticas y discursos. La sangre, es el articulador de una organización social, fundamentada en un aparato gubernamental federal del que forma parte. La sangre para la TON, es el legitimador de una verdad de la cual depende. En tanto símbolo, remite a un pasado remoto, a la idea de una raíz cultural, a la posibilidad de generar y renegrear una matriz de legitimidad de la cual, la identidad étnica se desprende. El símbolo de la sangre permea todo un conjunto de prácticas, de saberes y de políticas que se encuentran articulando la idea de “Nation”. La idea de “Nation”, establece un diálogo entre el presente y el pasado, cuyo articulador es la sangre. A partir de este diálogo, busca regular mecanismos de producción y reproducción de sus miembros, entre sus miembros. Nadie quiere quedar fuera del amparo de la “Nation”. Se trata de ese espacio dentro del que la vida toma un sentido, el pasado una dirección y el futuro representa la esperanza de la pureza.

Al respecto. Foucault nos menciona:

“A partir del *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción entre las razas, la jerarquía de las razas, la calificación de las razas como buenas y otras como inferiores, será un modo de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo, será una manera de producir un

---

<sup>31</sup> FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos, Argentina. 1996 p. 155

desequilibrio entre los grupos que constituyen la población. En breve: el racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito de lo biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como mezcla de razas o –más exactamente- subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste”<sup>32</sup>.

El biopoder en este sentido, buscará por un lado, instituir una pureza racial, manifestada en prácticas culturales concretas. Por otro lado, será parte de sus acciones, el hacer una selección basada en sus criterios de homogenización y unificación de la sangre a la cual alude. La sangre desde la perspectiva del biopoder, es la posibilidad para lograr establecer una diferencia tajante entre lo legítimo de lo que no lo es. El biopoder apunta de manera clara hacia la mezcla, hacia el mestizaje y sus consecuencias de impureza. El biopoder abarca, inunda, se ajusta a los parámetros de poder que ya hemos analizado. En este sentido, se encuentra fluyendo en todas direcciones, se trata de una relación que se encuentra como intermediario entre los sujetos que componen a la comunidad. El biopoder, crea, crea todo un conjunto de sentidos, de significaciones ideológicas de ser pápago en la actualidad. El biopoder es así mismo, política, política de la diferencia, y por tanto, apunta a la mismidad. Desde su base biológica, el biopoder se instaura en la cultura para desde ahí, generar los marcadores simbólicos que corresponden a cada raza, a cada sangre, a cada grupo humano. El biopoder, es la concreción de la relación entre biología y cultura, se trata de una “biocultura” desde la cual se dibuja una identidad étnica que entra en constante diálogo con el pasado. El biopoder, es así mismo, un pasado hecho presente a partir de la sangre que no se renueva, sino que busca afanosamente las raíces que justifiquen su presencia. El biopoder, justifica todo un conjunto de relaciones sociales donde la desigualdad es una constante, y la exclusión una realidad palpable. El biopoder no se responsabiliza de sus acciones, antes bien, justifica las mismas en beneficio de la pureza. Cuando un miembro es rechazado, no lo rechaza la TON, es rechazado por la imposibilidad que él –el individuo- tiene para poder demostrar su filiación.

---

<sup>32</sup> Op. Cit. p. 206

Desde esta perspectiva, la realidad de los Tohono O’otam queda ejemplificada a través del siguiente testimonio:

“Fue un albur [eso de] los porcentajes porque, antes no se usaba el porcentaje. Vivíamos muy contentos, vivíamos muy felices comiendo o no comiendo bien. Pero [en] el momento de que la misma tribu O’otham de Sells [dijeron] “vamos a apoyar a nuestros hermanos indígenas de México, vamos a sacar un beneficio para ellos”, un beneficio para nosotros. Aunque de hecho, eso de los porcentajes en el otro lado se estaba manejando desde 1935, otros en 1925. [En México se maneja] más o menos del 83 para acá, cuántos años pasaron, pues muchos. Vinieron ellos, hicieron una encuesta de todos los descendientes de la tribu O’otham de México, para ver hasta donde llega el porcentaje de sangre para pedir apoyos, y dar ese apoyo a la gente de México, para su subsistencia, en cuanto a salud, educación, empleo, apoyo económico.

Lo que pasa que lejos de beneficiarnos nos perjudicó mucho, y nos sigue perjudicando. Por la siguiente razón, porque hay personas de por medio, que son manipulados por la misma tribu y por la misma gente de México, por las dependencias, donde dicen que no hay O’otham en México, eso cae en contraste, mientras existan esas personas manipuladas por el mismo sistema político todo el tiempo vamos a ser rechazados como tales”<sup>33</sup>.

Pensar en la idea de “Nation” a partir de estos elementos, es acercarnos a la comprensión de los complejos procesos que se han establecido en torno suyo y, que evidentemente, se ejecutan cuando algún miembro es reconocido o busca el reconocimiento de la nación. En este sentido, “los hermanos de sangre” se ven imposibilitados en la práctica para poder reunirse. Se enfrentan a toda una serie de políticas que lejos de poder reunirlos, cada vez los separa más. La legitimidad que se encuentra entre los hermanos de sangre, es un mecanismo que excluye y que logra establecer una diferencia entre ambos. La legitimidad no toca por igual a unos o a otros, depende mucho de en qué lado de la frontera se

---

<sup>33</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008b

encuentran. Para los pápagos de México, ha sido una lucha constante poder ser reconocidos, y los que lo han logrado, ha sido a través de un gran esfuerzo. Algunos han tenido que esperar hasta 14 años para que finalmente la TON haya emitido un dictamen sobre su solicitud. Muchas veces el dictamen ha sido negativo. Algunos otros, los menos, han sido reconocidos sin siquiera haberlo solicitado.

Doña Evangelina Celaya, lo refiere de la siguiente manera:

“Vinieron un día [de Sells], tenía unas ollas aquí de barro. Cuando llegaron, les hice café colado, café de grano, las senté en la mesa. [Me dijeron] andan mal las cosas, ¿Qué es lo que anda mal? p´a arreglarlo, dije yo, Ustedes no se me van del cuarto, les hablé en pápago, les traducían, porque ellas puro inglés, no sabían español todas las que vinieron. Ellas pápagas prietas, y quieren que uno sea así, uno qué culpa tiene de haber nacido así, hijo de mexicano y pápago. Me dijeron, mira, no entraron los papeles. Se dijo que no eras pápaga, y ¿quién dijo eso?, pues en las oficinas, la oficina no pudo haber hablado, alguien habló y dijo eso, y miente, porque yo lo voy a desmentir. Vine p´al cuarto y saqué mis ollas, las puse en medio de la mesa. Mira, esta olla me identifica como indígena pápago, ellos traen que son pápagos puros de sangre, dicen que son legítimos, que me hagan una demostración, con qué se presentan que son originales pápagos, porque no traen nada. Yo hablo mexicano y hablo pápago, porque soy hija de mexicano, y aprendí a hablar mi idioma, el mexicano y el pápago, porque soy hija de pápaga, y me identifico con la olla”<sup>34</sup>.

El testimonio de doña Evangelina nos ilustra de manera clara esto a lo que he estado aludiendo. La TON se basa en criterios específicamente biológicos para determinar la filiación étnica de una persona. El biopoder instauro a través de diferentes políticas, los usos que se la han de dar al criterio denominado sangre. Sin embargo, Doña Evangelina recurre a otras posibilidades, ve en la historia, en las prácticas, elementos que la definen

---

<sup>34</sup> GALLAND, Karyn, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García. Caborca Sonora. 2007

como pápago. Finalmente su solicitud fue aceptada, ella y su familia son actualmente reconocidos por la TON como miembros.

Generalmente, el dictamen de la solicitud les es enviado por correo hasta su domicilio en cualquiera de los municipios de Sonora que se encuentren. Si este es positivo, tienen que ir a la reservación, al distrito de Sells, hasta las oficinas de “enrolamiento” para que les sea emitida su credencial como miembros. Una vez siendo miembros, con la credencial, pueden entrar a las reservaciones por las puertas destinadas para ello. Sin embargo, con esta credencial, los pápagos mexicanos no pueden entrar por las garitas oficiales de migración, no les es permitido ir más allá de las reservaciones, ni buscar algún tipo de empleo. Cuando van a entrar, les hacen firmar un documento en el cual declaran que no van a hacer trámite o reclamo alguno, **sólo** van de compras y se comprometen a regresar a México a la brevedad posible<sup>35</sup>.

La biopolítica, establece diferencias claras, marca y fomenta de manera constante desigualdades. En la vida cotidiana, queda muy clara la procedencia de cada miembro de la TON, si son de México o si son ciudadanos americanos. La biopolítica supervisa, ejerce un control y a la vez es controlada. La idea de legitimidad a partir de la sangre, está presente en todo momento. Desde que un solicitante a ser reconocido hace su trámite correspondiente, en la solicitud que le hacen llenar, le preguntan cuál es su nivel de sangre. Este lo obtiene al momento de saber si es por parte de la línea materna o paterna que va a establecer su filiación. Le piden elaborar un “árbol genealógico”, en el cual, debe de quedar muy clara su relación de parentesco con un miembro ya reconocido. En este sentido, si ambos padres son pápagos, equivale al 100% de sangre pura, si uno de los padres es pápago será el 50%, y así sucesivamente hasta llegar a la 5° generación, que es el límite que establece la Nation para el reconocimiento. Ahora bien, si uno de los padres tiene el 50% de sangre y el otro, tiene a su vez otro 50%, “de la suma de ambos sale el 100% de sangre” y el hijo o los hijos, cuentan ya con el 100% para ser reconocidos. Se trata de una legitimidad lograda a través de una sumatoria que cae dentro de lo simbólico<sup>36</sup>. La

<sup>35</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008

<sup>36</sup> Op. Cit. Temporadas de campo. 2007, 2008

biopolítica desde esta perspectiva, establece sus propios límites, muchos de los cuales, son ciertamente simbólicos. Esto, no indica que sean menos efectivos.

“Primero hubo una junta para reconocer a todos los que eran pápagos, pa’ que se enrolaran. Se hizo papeleo ahí, se nos dijo los papeles que íbamos a llenar todos, desde mis hijos, mis nietos y mis bisnietos, si tenía bisnietos. De allá venía la hoja de enrolamiento, los que eran reconocidos, mandaban la hoja, llegaba por correo o paquetería. Y muchos que mandaron, pues no les llegó, que según no estaban en el árbol, esos fueron los que no les llegó el enrolamiento. Después, cuando ya pasó tiempo, hicieron [otra] junta para venirnos a dar la credencial, con la hoja de enrolamiento nos sacaron la credencial. Cuando llenamos los papeles, ahí pusimos todo, el nombre de mi tata, los apellidos, todo completo, y el nombre de cada uno, porque cada uno mandó, llenó su hoja, y lo firmó.

Los que son 100%, son los que, los dos, su mamá y su papá son pápagos, entonces es 100%. El que ya nomás es uno pápago pues ya 50%, y el nieto pues dice que ya poquito 15%, no se, y así va, hasta que ya los que no llevan. Los primeros, llevan las dos sangre pápago, y los segundos, pues ya no tanto. Ahora que nos hicieron todo eso de los enrolamientos, ahora es cuando nos dicen, ellos son 100% pápagos.

Antes, todos los mayores, los más viejitos hablaban, y como si uno no hablaba, como yo que no aprendí, pues de todos modos sabían de quién era hija, y de quién era mi abuelo y todo, por eso, aunque no hablara, pero eso se sabía”<sup>37</sup>.

El testimonio de doña Mercedes pone en evidencia las sutilezas del enrolamiento. La legitimidad y la pureza de sangre en Sonora, se han comenzado a nombrar a partir de las denominaciones más diversas: “pápago crudo”, “pápago entero”, “pápago por las dos puntas”, “pápago de a de veras”. “pápago legítimo”, “pápago puro”<sup>38</sup>. Estas denominaciones, implican el hecho de que ambos padres son pápagos. Actualmente en Sonora, se aplica a número mínimo de personas. Sin embargo, se encuentra operando este

<sup>37</sup> PAZ FRAYRE Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Mercedes García Valencia. Caborca, Sonora. 2008

<sup>38</sup> Op. Cit.



mecanismo de exclusión, dado que a aquellos a los que no se les aplica el criterio anterior, se les denomina “mestizos”, “coleros”, “cuarterones”, indicando y aplicando con esto, el criterio de legitimidad que surge en la TON. Esto es algo que hay que destacar, los pápagos en Sonora, se han apropiado este discurso. Desde esta narrativa, aplican estos criterios a las nuevas generaciones, o sobre aquellos que han sido reconocidos pero que, pertenecen a las 3 o cuartas generaciones. Para ellos, está muy claro el proceso de “mestizaje”, como le denominan. Muchos saben y hacen patente el hecho de que son mestizos, de que a partir de sus abuelos comenzaron los matrimonios “cruzados”, entre pápagos y mexicanos. Sin embargo, saben que “llevan sangre pápago por sus venas” y desde este hecho biológico, reivindican su identidad étnica. Aunado a que la mayoría de ellos han sido reconocidos por la TON. Desde este hecho, trazan a partir de su memoria, líneas que les permitan una relación directa con el pasado. En el pasado encuentran las formas “auténticas” de lo pápago y, a través de la rememoración evocan la época de los “tatas”, en la cual, se hablaba en lengua y se vivía conforme “a usos y tradiciones”. La memoria es una herramienta a través de la cual se legitima su identidad en el presente.

Así, el recuerdo del rancho, el recuerdo de la comida, de los animales, de las formas de vida, de las fiestas, de los parientes, se convierte en el marcador a través del cual, se articula un proceso identitario en el presente. Este, viene a ser reforzado por el reconocimiento de la TON a través de la expedición de la credencial que los acredita como miembros. Para algunos de ellos en Sonora, este recuerdo ha llegado a través de las conversaciones de los mayores, no necesariamente les tocó vivirlo, pero saben, que sus padres, que sus abuelos vivieron en una comunidad. Saben que en esa comunidad se hablaba una lengua, y saben, que hubo una forma de vida que caracterizó a algún pariente como pápago. “La cultura urbana nos está ganando, esa es la realidad, pero tenemos que rescatar nuestra cultura, tenemos que rescatar la lengua, tenemos que rescatar nuestras tradiciones”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con los señores, Angel León y Servando León. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

La legitimidad, se encuentra operando a partir de los mecanismos impuestos desde la TON, en Sonora, son mecanismos que se asumen si se quiere ser reconocido. El reconocimiento por parte de la TON, es un garante que viene a reforzar la identidad étnica y, por tanto, se convierte en un discurso que refuerza la “originalidad” y la “pureza” que se imponen desde la Nation. Lo cierto es que esto ha implicado una vuelta hacia el pasado, una búsqueda de las raíces, de los orígenes, un interés “por lo que es de nosotros”, por los parientes que están en Sells. Implica el “rescate de tradiciones”, de lugares sagrados, de cementerios, de fiestas, de la lengua, de la música que se hace en Sells. Se trata de un movimiento a partir de la memoria, de la rememoración. Implica necesariamente la construcción y resignificación de una memoria colectiva, es decir, de todo un conjunto de hechos que dan sentido a la identidad étnica es un presente en constante diálogo con el pasado. Con un pasado, que no es sólo recuerdo, sino, ante todo, un constante cambio.

Ahora bien, ¿Por qué los pápagos de México desean ser reconocidos?, ¿Cuáles serían las razones que les llevan a iniciar con un proceso de enrolamiento? Lo anterior, es un cuestionamiento que para ser respondido han de tomarse en consideración elementos diversos. Por un lado, a partir del trazo de la frontera, como he dicho, los pápagos quedaron divididos entre dos estados Nación. En Estados Unidos, fueron confinados a reservaciones, en este sentido, dentro de la reservación, el Gobierno Federal les brindado cierto apoyo económico, además de servicios de salud, y de educación. Aunado al hecho de que no pagan impuestos al vivir dentro reservación. Por otro lado, el gobierno les ha facilitado la instalación de casinos dentro de su territorio, es decir, cuentan también con los recursos que genera el casino. Rentan parte su territorio al Gobierno Federal para el establecimiento del Keat Peak Observatory. Los pápagos en Arizona, cuentan con todo un conjunto de beneficios económicos y de servicios, que si bien es cierto, y a decir de ellos no son los suficientes, también es cierto que representan cierta seguridad social. El simple de hecho de poder ser atendidos en servicios de salud a todos los niveles, representa cierta ventaja económica. Los pápagos, son el grupo étnico que a nivel mundial representa el índice más alto de diabetes, el contar con servicios médicos integrales para ser atendidos por este padecimiento crónico, es ya una ventaja. Al ser una enfermedad crónica, requiere de una vigilancia médica constante, además de medicamentos que aseguren cierto control de la

enfermedad. Al ser una enfermedad degenerativa, son varias las complicaciones que se presentan durante el curso de la misma y por lo tanto, representa la enfermedad un gasto excesivo. En la reservación, al contar con servicios de salud, tienen ya asegurado el seguimiento médico a sus padecimientos, cualquiera que estos sean, y en el nivel de atención que sea requerido.

En México, las cosas han sido muy diferentes, después del trazo de la frontera no fueron confinados a reservaciones. Sino que han estado inmersos en todo este proceso de desigualdad, que ha implicado la construcción de una nación. Por tanto, no tienen un sistema efectivo de atención a la salud, no cuentan con un acceso pleno a servicios educativos, ni a servicios de primera necesidad como puede ser el acceso al servicio de agua potable, no en todas las comunidades. En este sentido, ser miembro de la TON, ha representado algunas ventajas de tipo económico. Cuando se comenzó a dar el enrolamiento de manera constante, fue en la segunda mitad de la década de los 80's, se trata de la época en la que muchos de los pápagos en México fueron "enrolados". Una vez siendo miembros, tendrían acceso a los beneficios que la TON ofrecía, servicios de salud en cualquier nivel de atención, becas para poder estudiar, acceso a las ganancias que generan los casinos, esto, con la particularidad de que no hay una periodicidad establecida para el reparto de las ganancias del casino, ni un monto definido de antemano. Pueden llegar los cheques cada dos o tres años, de igual manera, el monto es muy variable. En este sentido, no tienen derecho a la pensión mensual que el gobierno ofrece a los miembros en las reservaciones pápago de Arizona, en términos de una despensa básica y de un apoyo económico, dado que para esto, deberían vivir en la reservación. Para que esto pueda ser efectivo, "deberían haber nacido antes de 1937"<sup>40</sup>, este es el requisito para que un pápago mexicano pueda vivir en la reservación, es decir, para que la TON les asigne una vivienda. A pesar de estas restricciones, lo anterior representa una ventaja y una certeza económica. Al ser reconocidos, se puede tener acceso a estos beneficios.

---

<sup>40</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008b

En un principio, fue de esta manera, tuvieron acceso a los servicios de salud, era una necesidad real entre los miembros del grupo. Muchos de ellos fueron y han sido beneficiados en este sentido. Muchos de ellos llevan el seguimiento médico de sus enfermedades crónicas en la clínica de Sells. Algunos de ellos han sido atendidos en especialidades médicas, canalizados directamente al “hospital de los indios en Phoenix”, sin costo alguno. Para las mujeres embarazadas, también esto representó una ventaja, dado que el seguimiento de su embarazo se llevaba a cabo en Sells, y para el alumbramiento, eran atendidas en Phoenix. Con la ventaja que puede tener el que sus hijos nazcan en Estados Unidos, automáticamente adquieren la ciudadanía. En este primer momento, dado que para muchos representaba un gasto incosteable el ir a la reservación, por parte de la TON se enviaba transporte para que pudieran ir hasta el hospital a sus citas médicas. El transporte, acudía hasta el domicilio del enfermo y era trasladado hasta el hospital en Sells. El transporte, era programado de acuerdo a las citas médicas de los pacientes. Para esto, tuvieron mucho que ver las gestiones que hiciera la Tohono O’otham Office for Mexican Affairs, en función de las necesidades detectadas en sus visitas a México. En cuestión de educación, se han asignado becas para alumnos de diferentes niveles educativos: primaria, secundaria, preparatoria y nivel licenciatura. El pago de la beca ha sido mensual. En la actualidad siguen en curso alunas becas para estudiantes.

Ahora bien, el acceso a los diferentes servicios ha estado lleno de matices. Pese a que los pápagos de Sonora son reconocidos como miembros de la TON, en la práctica las cosas son muy diferentes. El acceso a los recursos se ha dado de manera muy desigual. Se encuentran bajo la “tutela” de la TON, sin embargo, no pueden ejercer su voto para la elección de los representantes, ni para cualquier otro tipo de elecciones o votaciones. Por ejemplo, cuando en 1984 en la TON se decidió cambiar el nombre de pápagos por el de Tohono O’otham, los de Sonora no pudieron votar. En muchos casos, sólo les queda asumir las políticas generadas por la nación sin poder decir mucho al respecto. En la actualidad, ya no pueden hacer uso integral de los servicios de salud, sólo pueden ser atendidos en servicios de salud considerados atención de primer nivel, si son atendidos en servicio médico de especialidades, les hacen llegar su domicilio el recibo de pago correspondiente. En la mayoría de los casos, el pago por estos servicios, sobrepasa la capacidad económica

de las personas que han sido atendidas. Lo que se hace, es buscar un “arreglo” con el hospital y, de esta manera lograr diferir el total en pagos. Aun así, muchos de estos “arreglos” quedan fuera de la capacidad de pago que tienen los pápagos en México. Lo que ha hecho la TON, es no canalizarlos al “hospital de indios” en Phoenix, sino a los hospitales que se encuentran en Tucson, con lo cual, les hacen saber que de entrada, son ellos quienes se tendrán que hacer cargo de pagar por su atención médica. Ante esto, cada vez son menos las personas que buscan ser atendidas en Sells.

El testimonio de don Héctor es ilustrativo en este sentido, nos muestra de manera clara, las diferencias que él percibe al respecto:

“Pero no crea que nos miran muy bien los indios de allá a nosotros. No tenemos los mismos derechos que tienen ellos allá al otro lado. Aquí no tenemos ningún derecho nosotros, aquí tenemos derecho a vivir nomás, y ellos no, ellos tienen muchos derechos, allá tienen el derecho de la salud, tienen el derecho del seguro, desde que nacen ya tienen el seguro, tienen algunos derechos también ellos. Y aquí en México no tenemos seguro, no tenemos nada, si yo estoy asegurado y me enfermé me hacen dar muchas vueltas, haber hasta cuándo me atienden”<sup>41</sup>.

La realidad actual, es que la TON, ha restringido en mucho los beneficios que de entrada, les ofrecieron a sus “hermanos de sangre”. Cada vez son menos las personas en Sonora que van a la reservación, dado que es muy claro el hecho de que las cosas han cambiado. Aunado a esto, la mayoría de los que fueron reconocidos, también se les tramitó el pasaporte y la visa americana. Para esto, se tuvieron que hacer gestiones en los diferentes distritos de la reservación, y a partir de esto, fueron algunos de los distritos quienes apoyaron económicamente para poder obtener la visa<sup>42</sup>. Esta visa, está por vencer, la TON ha dicho que no brindará recursos para obtener nuevamente la visa, con lo cual, queda cancelada la posibilidad de que, para ir a la reservación, usen las garitas oficiales de migración, que pueden ser la de Sonoyta, en el Municipio de Plutarco Elías Calles; la de

---

<sup>41</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

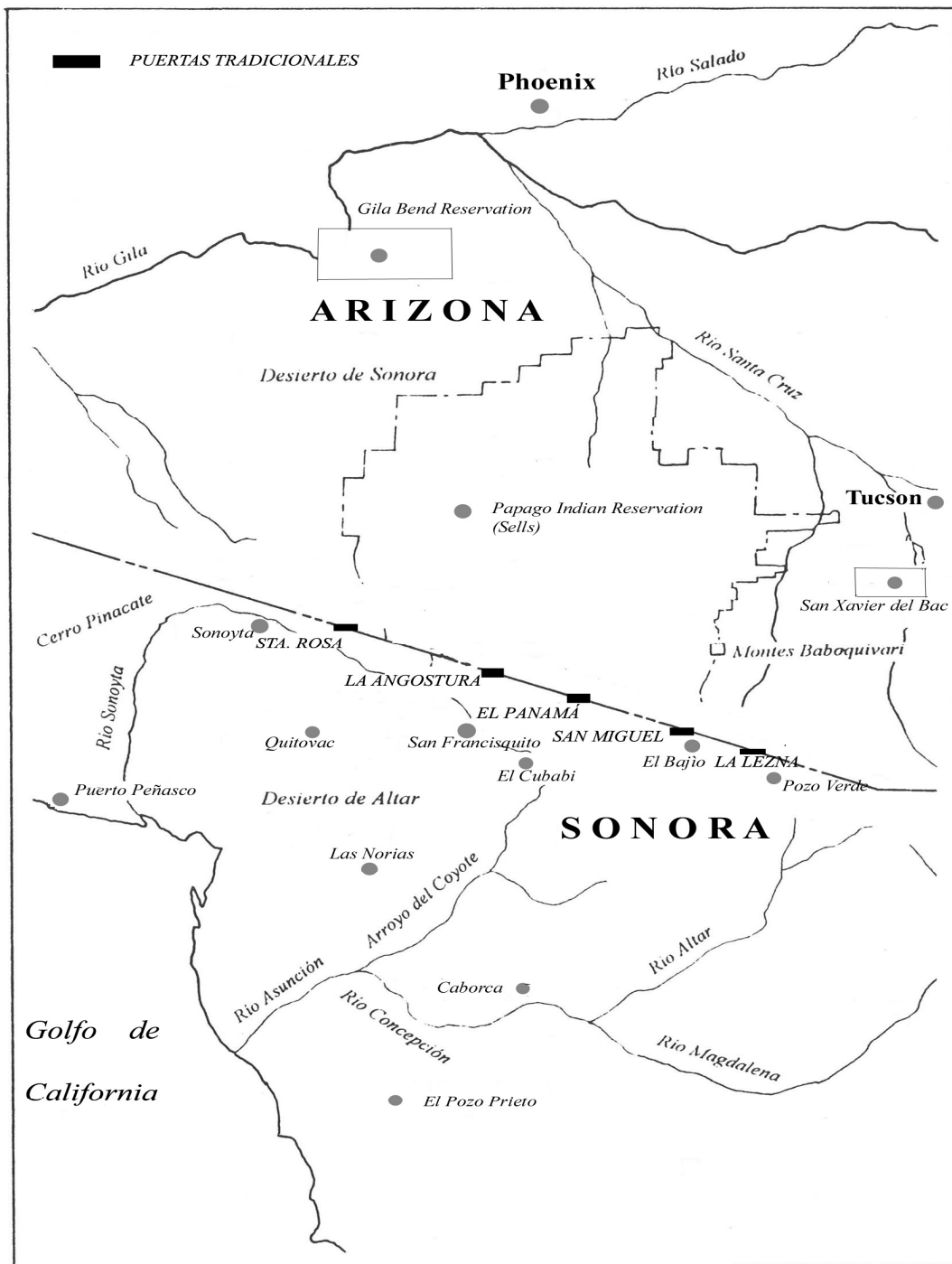
<sup>42</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007.

Nogales; y la de El Sásabe, en el municipio de Sáric. Debido a lo anterior, y con la credencial de miembros, deberán entrar a la reservación por las puertas “tradicionales”, aunque actualmente, sólo queda abierta la puerta de San Miguel (*mapa IV*). Sin embargo, para muchos de ellos es prácticamente imposible entrar por esta puerta, dado que no hay transporte público para poder llegar hasta allá, sólo quienes tienen algún vehículo, pueden tener acceso a ella.

Cada vez, pueden ser más las voces que se dejan escuchar en torno a la desigualdad que lo anterior implica. Cada vez, se cuestionan más las formas en las cuales está operando la TON, las políticas que de ella derivan, los discursos y las narrativas que llegan hasta Sonora. Se trata de toda una serie de cuestionamientos que básicamente se preguntan “y bueno, quién es la Nación”.

En este sentido, la legitimidad de lo pápago, se encuentra directamente relacionada con las formas marcadas a través de la TON. Para esto, hemos visto cómo esta se ha constituido como un marcador de veracidad y por tanto de legitimidad de lo pápago. Es una constante la referencia a la nación, se trata de un eje desde el cual la identidad étnica se encuentra tomando sentido. El pensarse, el vivirse cómo pápago no puede quedar desligado de las políticas generadas por la TON. La recurrencia al pasado, es uno de los principales elementos, dentro de los cuales la memoria es la herramienta a través de la cual esto se hace posible. En este pasado remoto, asequible a través de la memoria colectiva, el pensar al territorio como la base desde la cual la identidad se genera y se resignifica es un recurso que como veremos, también se encuentra siendo parte de una constante negociación. El territorio, también estructura la identidad étnica. La TON toma al territorio como elemento que genera legitimidad y por tanto, pertenencia. El valor simbólico que el territorio cobra desde esta perspectiva, es un indicador del ser pápago en la actualidad. Como veremos, el territorio en Sonora, se encuentra bajo circunstancias particulares. Sin embargo, las posibilidades que ofrece para nombrarse pápago están cruzadas por elementos diversos, también es parte de una resignificación constante. Por tanto, la legitimidad que de este se desprende, se encuentra relacionada también con la idea de origen, de raíz y de tradición.

## MAPA IV



Elaboración propia con base al trabajo de campo, Zamora Sáenz, Itzkauhtli (2006) y Jacques, Galinier (1997)

La legitimidad cruza la identidad, pero tendrá como base el territorio, dentro del cual cobra múltiples sentidos. Analicemos esto con más detalle en el capítulo siguiente.



## **CAPÍTULO V**

### **MEMORIA, TIERRA, TERRITORIO**

#### **LAS COMUNIDADES**

“Nos empezamos a juntar, a hacer reuniones pa’ pelear las tierras, pa’ todo tenían problemas. De Caborca, vinieron Alicia y Matías. Entonces, todos empezaron a ir a Hermosillo, y hacer reuniones, fue cuando vino Eugenio a invitarnos, que fuéramos. En el 76 ingresamos nosotros a los pleitos por las tierras, batallamos mucho, haciendo juntas.

De toda la región, de Las Norias, de Las Calenturas, del Cumarito, de San Francisquito, del Bajío, del Pozo Verde. Entonces, ya fue todo el grupo, vino el INI también a ayudarnos, pero el INI nomás era intermediario, nomás nos traía, nos llevaba pa’ allá y pa’ todos lados. El más entrado era el Chino Yon, él era procurador de tribus indígenas en ese tiempo, fue el que anduvo procurando todos los indios pa’ que se juntaran, pa’ pelear las tierras.

La de Quitovac, en el 79 ya nos dieron la resolución presidencial, y en el 80 nos entregaron los papeles, los documentos. De San Francisquito, salió antes, así como el setenta y tantos, pero tuvieron problemas y lo regresaron. O sea que no venían todos los indios, venían unos cuantos de los indios y puros blancos, lo regresaron y lo volvieron a pelear, no se ahorita en qué situación estén.

Todo el tiempo hemos tenido problemas, los que tienen resolución son Las Norias, Quitovac, Las Calenturas, el Pozo Verde. El Bajío, no, nunca pudieron arreglar, si le daban pero lo que pasa que María Jesús no quería nomás El Bajío, era La Mochomera y El Cumarito, eran como 40000 Hs que peleaba ella. O sea que [María Jesús] le rentó a un gringo ahí y, el gringo las registró a su nombre, como se dio cuenta que no tenía [papeles] y se las quitó. Después, en el 84, creo que le ofrecían 5000 Hs nomás, el puro Bajío, no las quiso, dijo que no “si le iban a dar 5000Hs, mejor que se quedaran con ellas”, que “5000 Hs pa’ qué las quería”, ella quería todo. Pero, estaba metido allí, Mariano Carreño, era cuñado del gringo este, Bours.

Este gobernador yo creo que es hijo de él, de ese Bours, desde hace rato que estamos pensando en él, que es hijo de ese señor, del Robert Bours, que le quitó las tierras a María Jesús. A lo mejor no hay ningún parentesco, pero los apellidos coinciden. Total, siempre que íbamos a Hermosillo, nos daban pa' atrás, decían que mandaban los papeles, y no, nunca los mandó “<sup>1</sup>”.

La tierra ha sido una constante demanda entre los pápagos. En la actualidad, forma parte de uno de sus principales referentes identitarios. A partir de la posibilidad que la memoria les brinda para nombrar su territorio, estructuran en torno a este, toda una forma de vida. La memoria es la herramienta que les ha permitido este diálogo con el pasado. En la actualidad, el territorio se encuentra presente, sin embargo, ha habido toda una serie de hechos que han resignificado los sentidos que este puede tener. Podemos hablar de las siguientes comunidades pápago en Sonora: El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas en el Municipio de Caborca; El Pozo Verde, en el Municipio de Sáric; San Francisquito y su anexo El Carrizalito, Municipio de Caborca; El Cubabi y su anexo El Cumarito, Municipio de Altar; Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles; Puerto Peñasco; Quitovac y su anexo el Chujubabi, Municipio de Plutarco Elías Calles; Las Norias, Municipio de Caborca (*mapa V*). Excepto Puerto Peñasco y El Cubabi y su anexo El Cumarito, el resto de las comunidades cuentan con la resolución presidencial que avala la restitución agraria de la tierra, dada en función de la “posesión desde tiempo inmemorial que tenían los pápagos del territorio que reclaman como propio”<sup>2</sup>.

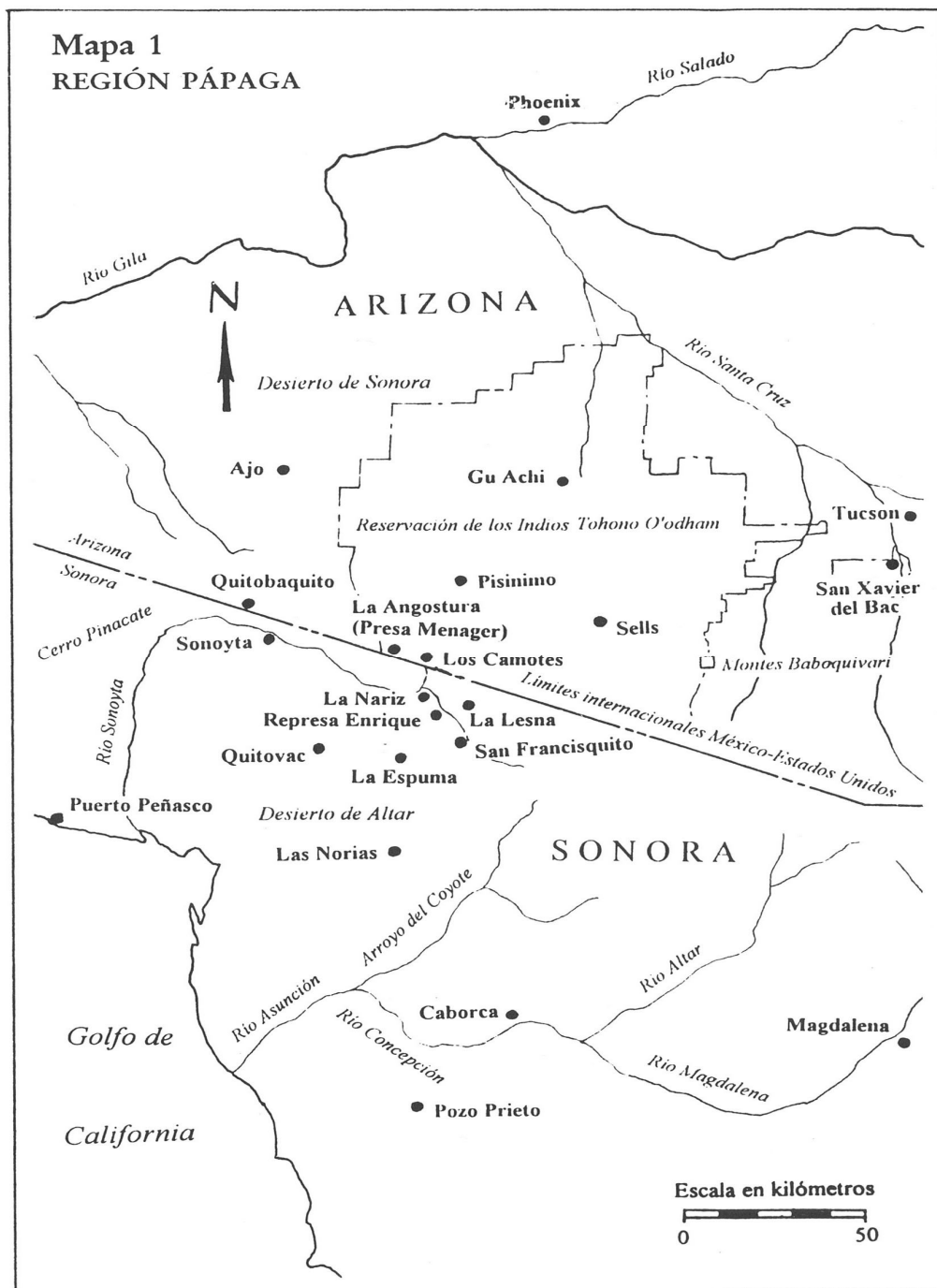
Sin embargo, estas son las comunidades reconocidas legalmente ya que cuentan con las resoluciones presidenciales que avalan la propiedad de la tierra. La memoria colectiva del grupo, registra un territorio amplio, un territorio con nombres propios y que en la actualidad sólo queda como parte de su rememoración:

“Antes todo esto era de los pápagos, La Espuma también era de los indios, y ahorita en realidad no saben de quién sea, la han peleado mucho. Está un

<sup>1</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

<sup>2</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007

## MAPA V



Mapa adaptado del original dibujado por Don Bulkin.

Tomado de: Galinier, Jacques. *De Montezuma a San Francisco: El ritual WI:GITA en la religión de los pápagos (Tohono O'odham)*. En: NOGUEZ, Javier y LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *De hombres y de dioses*. El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, México. 1997

malandro, un mafioso, no se si todavía este o ya se iría. La mera verdad ni se cómo se llama el malandro, ahí nos lo encontramos un día que íbamos al Chujubabi, ahí se quedó, dijo que era de él, que había comprado. A quién le dije, a quién le compraron, “no pues yo compré”.

También estaba el Represo de Enrique, y estaba ahí también la parte que le decían, El Chavarría, era bajío también ahí, era ahí de los Velasco que vivían en Quitovac, los Ratonto, en tiempo de lluvias iban a sembrar allá. Luego estaba también más allá, la parte, que le decían El Represo de Robles, también era de los indios ahí.

Y todo a la orilla del río había mucho, estaba el Represo de Enrique, estaba la orilla de San Francisquito, era de puros indios ahí, había, yo no se cuántas familias habría, había varias, ahí estaba Tomás Rivas, el Ojo de Vidrio, Jesús.

De ahí de San Francisquito, varias familias había ahí, y todas estaban ahí, pues en el mismo bajío, tenían sus parcelas, y pura siembra de temporal. Tenían un represo grande, ahí almacenaban agua pa’ todo el año, pa’l ganado y para tomar la usaban. Luego ya pa’ acá, más pa’l lado sur está el represo de, cómo le dicen, El Chinaco, y luego otra parte que le dicen Charco Verde le decían, y luego está el Veracruz, ahí tienen pozo”<sup>3</sup>.

Esta es la constante en torno a posesión de la tierra entre los pápagos. El despojo como una realidad que se constata. Pese a que existen resoluciones presidenciales que amparan la propiedad de la tierra, el testimonio nos da cuenta de cómo la memoria puede referir la extensión y posesión de la misma. Veamos las especificidades de cada una de las comunidades.

El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, es una comunidad que surge por reconocimiento y titulación de bienes comunales, a partir del decreto presidencial de Miguel de la Madrid Hurtado el 09 de agosto de 1983. Publicado en el diario oficial de la federación el 11 de agosto de 1984, reconociendo a 29 comuneros. Es importante anotar, que esta comunidad hizo una solicitud para reconocimiento y titulación de bienes en 1924, le fue negada con el

---

<sup>3</sup> Op. Cit.

argumento de “carecer de categoría política”. Este decreto ampara a 4-806-03-00 Hs., las cuales se dividen en terrenos de agostadero y porciones susceptibles de cultivo, el acta de posesión y deslinde es del 20 de septiembre de 1983. Se especifica que la comunidad cuenta con gobierno tradicional, aunque no se especifica que este cumpla funciones con relación a la tierra. En esta comunidad, se adquiere la calidad de comunero, siendo mexicano, siendo familiar directo de algunos de los miembros legalmente reconocidos, por sucesión. Se pierde la calidad de comunero por renuncia, cesión legal a familiares directos, expropiación total de tierras, resolución del Tribunal Unitario Agrario. Se consideran comuneros a todos lo que aparecen en la resolución presidencial y a los que se consideran sucesores de los fallecidos. Se especifica que en la comunidad el 20% son hablantes de O’otham y el 80% restante, hablantes de castellano. A esta fecha sin actividad agrícola, sólo poseen 20 cabezas de ganado mayor, el 100% viven fuera de los terrenos comunales<sup>4</sup>.

Para la comunidad del Pozo Verde, se da una resolución presidencial de dotación de tierras, publicada en el diario oficial de la federación el 22 de junio de 1928. En escrito del 20 de junio de 1923, los vecinos de las expresada congregación, encabezados por Luciano Cuate y Juan Segundo, acudieron ante el ciudadano gobernador del estado de Sonora exponiendo: “que en anteriores épocas el poblado referido, había poseído ejidos, de los cuales habían sido despojados, quedando por lo tanto, reducidos a mayor miseria, por lo que con fundamento en los artículos 3ro de la ley de enero de 1915 y 27 constitucional, pedían que de no encontrarse en el asunto pruebas suficientes para dictar una resolución restitutoria favorable, de los terrenos mencionados de los que se les había despojado, se recabasen los elementos necesarios para que se les concedieran dichos terrenos por dotación, en cantidad suficiente para la satisfacción de sus necesidades agrícolas”. En 1923 Pozo Verde tenía la categoría política de rancho, con 122 habitantes. El 9 de mayo de 1924 se le otorga a Pozo Verde la categoría política de congregación. Se solicita hacer un censo, que arroja 273 habitantes, de los que 112 resultaron ser jefes de familia y varones solteros mayores de 18 años con derecho a dotación. El reporte del ingeniero comisionado del 3 de junio de 1925 contiene los siguientes puntos: “que la congregación solicitante está formada por 273

---

<sup>4</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad del Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas. Caborca, Sonora. 2002

habitantes de la tribu pápago y situado al sur de la línea divisoria entre México y los Estados Unidos del norte, que el clima de la región es templado cálido y en cuanto a las lluvias, generalmente principian en julio y terminan en septiembre. Estos terrenos han venido siendo reconocidos como de la propiedad de la tribu pápago que ha título de dominio los ha venido poseyendo desde el año de 1886 en que el gobierno federal les midió esos terrenos que reclaman, siéndoles ratificada por la propia autoridad dicha mensura en 1909. Se dota a dicha congregación de una superficie de 2,832 hectáreas, 78 áreas, 10 centiáreas de terreno, 25 del cultivo con riego. Esta resolución, debe considerarse como título comunal para el efecto de amparar y defender la extensión total de los terrenos que la misma resolución comprende. Posteriormente, se hace una solicitud de ampliación, la resolución de ampliación por 1652 hectáreas fue dada en el palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, en México, D.F., a los 23 días del mes de julio de 1979. Firmando el presidente José López Portillo<sup>5</sup>.

San Francisquito y su anexo El Carrizalito, con fecha del 30 de agosto de 1973 por decreto presidencial de Luis Echeverría Álvarez, se les asigna a 21 comuneros un total de 26-650-00-00 Hs. Actualmente, la comunidad se encuentra dividida en dos grupos antagónicos, de los 21 comuneros iniciales, han fallecido 12. La acción agraria que da origen a la comunidad fue a través de la resolución de un juicio agrario. La resolución del Tribunal Agrario se da con fecha del 30 de agosto de 1973. El acta de deslinde fue ejecutada el 13 de agosto de 1974. En la comunidad, se adquiere la calidad de comunero por resolución del Tribunal Unitario Agrario, se pierde la calidad de comunero por resolución del mismo Tribunal. Considerándose comuneros a las personas a que se refiere la resolución presidencial. Para esta fecha, la comunidad está reconocida como monolingüe, hablantes de pápago. Han sido varios los recursos que se han interpuesto ante el Tribunal Unitario Agrario, con la finalidad de revocar los derechos de algunos comuneros, para en su lugar proponer a nuevos beneficiarios. El Tribunal Unitario Agrario ha emitido varios dictámenes en ese sentido, con lo cual, a la lista de comuneros beneficiarios originales se han

---

<sup>5</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad del Pozo Verde. Caborca, Sonora. 2002

incorporado algunos más y a otros les han sido revocados sus derechos por no residir en la comunidad<sup>6</sup>.

Para la comunidad de Sonoyta, la resolución es la siguiente<sup>7</sup>: “VISTO en revisión el expediente sobre dotación de tierras, promovido por los vecinos de la Congregación de SONOITA, Municipio de Caborca, exDistrito de Altar, Estado de Sonora, y,

Resultando Primero.- Que por escrito de 30 de mayo de 1925, el C. Procurador de Pueblos dependiente de esta Nación en el Estado de Sonora, ocurrió ante el C. Gobernador del referido Estado en representación de los vecinos del poblado de Sonoita, exponiendo:- Que carecían de tierras necesarias para vivir de su cultivo y garantizar su independencia económica: por lo que con fundamento en los artículos 3° de la ley de 6 de enero de 1915 y 27 Constitucional pedía que se les dotaran de tierras, manifestando que los terrenos que circundan al poblado son nacionales en su totalidad. Por oficio número 9977 de primero de junio de 1925, se turnó dicha solicitud por el Gobierno Local a la Comisión Local Agraria en el Estado.

Resultando Segundo.- Se le brinda la categoría de Congregación a Sonoyta a partir del censo levantado en el año de 1910.

Resultando Tercero.- Que se formó el censo del poblado mencionado de acuerdo con las disposiciones del reglamento agrario de 10 de abril de 1922, arrojando un total de 50 individuos capaces, con derecho a dotación de tierras, entre jefes de Familia y varones mayores de 18 años; que se recabaron los datos al que se refieren las circulares 15, 32 y 50 de la H. Comisión Nacional Agraria, habiendo rendido el ingeniero comisionado [ ] al efecto el siguiente informe: a).- Que el censo general y agrario de Sonoita arrojó 130 habitantes, de los cuales son 50 jefes familia y solteros mayores de 18 años; b).- Que los terrenos de la expresada Congregación se midieron en el año de 1886 por un ingeniero

---

<sup>6</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad de Sn Francisquito y su anexo El Carrizalito. Caborca, Sonora. 2002

<sup>7</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad de Sonoyta. Hermosillo, Sonora. 2008

comisionado por el Gobierno Federal, designándose tanto a los individuos de la Tribu Pápago como al conglomerado de blancos que en el existen; c).- Que no obstante que existen mojoneras perfectamente definidas en dichos terrenos los blancos se han adueñado de la mayor parte de las tierras de labor de los Pápagos, comprándolas a precios irrisorios, por lo que debido a esas ventas, los indios han emigrado a los Estados Unidos del Norte, donde el gobierno de dicha Nación les proporciona terrenos de las llamadas reservas; d).- Que la superficie de labor se encuentra poseída por 29 vecinos de los blancos, midiendo 228 hectáreas sin que sea posible expropiarla o reivindicarla a favor; e).- Que no se pudo calcular la superficie urbanizada por encontrarse todas las casas del poblado diseminadas por la margen del río Sonoita; f).- Que los cultivos principales son maíz, trigo y fríjol; [] h).- Que el agua de que disponen los vecinos, es derivada del río de Sonoita, propiedad del Estado, por medio de una presa o toma que han construido varios accionistas, haciéndose por tandas el regadío de los terrenos y existiendo dificultad para el aprovechamiento de la referida agua.

Resultando Quinto.- Que con los datos aportados al expediente, y estimando comprobada la capacidad legal y la necesidad de tierras de parte de la Congregación peticionaria compuesta por individuos de la Tribu Pápago, la H. Comisión Local Agraria dictaminó el 30 de agosto de 1926 concediéndole una dotación de 1,500 hs de terreno tomando por parcela tipo la de 30 hs para cada uno de los 50 individuos capacitados que arrojó el censo, en la inteligencia de que para cubrir dicha dotación, deberían afectarse los terrenos nacionales ubicados al sur y poniente de la referida Congregación, mismos que veían poseyendo los individuos de la Tribu Pápago y que son de pastos y cerriles, propios únicamente para la cría de ganado, y debiendo respetarse las posesiones de los miembros de la colonia de blancos que existe en Sonoita.

Resultando Séptimo.- Que turnado el expediente para su revisión a la H. Comisión Nacional Agraria, el Ciudadano Delegado en el Estado de Sonora, en su informe justificado reglamentario, expuso: Que el poblado solicitante está inmediato a la línea limítrofe con los Estados Unidos de América, que independientemente de la categoría política que corresponde a dicho núcleo de acuerdo a la declaración del C. Gobernador del Estado, es



evidente la conveniencia de dotar de tierras a la Tribu de Pápago que habita dicho poblado, por tratarse de confirmar o afirmar derechos adquiridos por sus pobladores sobre los terrenos que el Gobierno Federal les destino al ordenar su localización en 1886; que siendo la Tribu referida industriosa, trabajadora y pacífica, necesita indudablemente de esos terrenos, ya que de otro modo dichas tierras pueden ser disputadas o adquiridas en compra; que con la dotación se lograría evitar la emigración de elementos trabajadores como son los de esta Tribu al vecino país.

Considerando Quinto.- Dotación es de 2232 hs. 57 as. 46 cs. Que es la que actualmente viene poseyendo la Tribu Pápago de la Congregación solicitante. Dada en el Palacio Ejecutivo de la Unión, en México, a los 19 días del mes de abril de 1928. P. Elías Calles. Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos”<sup>8</sup>. Cabe anotar, que la comunidad solicitó cambio de status agrario como ejido, así como una ampliación en el año de 1978, en la actualidad son un total de 60 los comuneros beneficiados<sup>9</sup>.

Para Quitovac y su anexo el Chujubabi la asignación es de 19, 883– 74 – 38.01 Hs. (19, 883 hectáreas). De esta cantidad 13 hectáreas corresponden a la zona urbana. El decreto presidencial (reconocimiento de tierras comunales: Quitovac y su anexo el Chijubabi), es del 21 de noviembre de 1981, siendo presidente: José López Portillo. El decreto se publica en el diario oficial de la federación el día 9 de enero de 1982. Desde el 29 de mayo de 1973, vecinos del poblado de Quitovac solicitaron al entonces titular del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, hoy Secretaria de la Reforma Agraria, el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales. Cabe destacar que Quitovac ya tenía una solicitud de restitución de tierras en 1924, la cual fue respondida negativamente debido a que tenía categoría política de “mineral”. El acta de posesión y deslinde, la entrega física de los terrenos reconocidos y titulados es del 21 de noviembre de 1980. Al concluir los trabajos de medición, resultó una superficie menor a la resolución presidencial, cuyo plano de

---

<sup>8</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad de Sonoyta. Hermosillo, Sonora. 2008

<sup>9</sup> Expediente archivado en el Ejido Pápago. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

ejecución señalo 19, 883 – 74 – 38.01 Hs., el resultado de la medición de L INEGI arrojó 11, 353 hectáreas. Hasta el momento no se ha resuelto este déficit en la medición<sup>10</sup>.

En relación a Las Norias, el ejido cuenta con una sola acción agraria. La resolución presidencial es del 25 de septiembre de 1985, con una dotación de 11,500-00-00Hs en beneficio de 32 ejidatarios, más la parcela escolar y la UAIM (Unidad Agrícola Industrial para la Mujer), no cuenta con plano definitivo aprobado y acta de posesión y deslinde. Para el momento de la elaboración del expediente, no tiene asentamiento humano, no posee tierras parceladas, la zona de uso común está clasificada como terreno cerril con mucha pendiente y zonas planas, existe en ese momento un proyecto con el INI de vivienda, no pertenecen a ninguna organización campesina, no existe ningún proyecto productivo, en el ejido hay muy poco ganado y la zona de uso común es inexplorable. Se presentan lluvias en los meses de julio y agosto y, diciembre (equipatas) sin que se presenten problemas de comunicación en esas épocas. Han tenido proyecto ganadero a través del INI. El 10 de marzo de 1982, se presenta una solicitud de un grupo de campesinos del poblado al gobernador del estado, solicitando dotación de tierras para satisfacción de necesidades agrarias. El 14 de diciembre de 1984, se emite dictamen favorable por la Comisión Mixta Agraria. El 18 de julio de 1985, se hace posesión provisional, para que finalmente el 15 de agosto de 1985 se haga el dictamen probatorio<sup>11</sup>.

Para el caso del Cubabi y su anexo El Cumarito, hasta el momento no se ha tenido una respuesta de la autoridad correspondiente a la solicitud hecha por la comunidad, se tienen las mojoneras establecidas, no hay problemas al respecto con los rancheros colindantes. Sólo se espera el dictamen de la autoridad correspondiente<sup>12</sup>. En el caso de Puerto Peñasco, se trata de uno de los municipios de Sonora, en la actualidad se discute en torno a si es posible el considerársele comunidad, de hecho se ha llevado hasta la Tohono O'otham Nation documentos que amparan la presencia de pápagos en el municipio, para que desde la nación sea considerada una comunidad. Sin embargo, se sabe que los pápagos que ahí

---

<sup>10</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad de Quitovac y su anexo El Chujubabi. Caborca, Sonora. 2002

<sup>11</sup> PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES. Expediente de trabajo comunidad de Las Norias. Caborca, Sonora. 2002

<sup>12</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008

residen llegaron durante la primera mitad del siglo pasado en búsqueda de empleo, para muchos, el puerto significó un empleo estacional. Cuenta con la presencia de autoridades tradicionales, y un gobernador recién nombrado, reconocido por la Comisión Estatal Electoral de Sonora, la Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. En términos de tierra no se cuenta con un capital simbólico de esta naturaleza, dado que son los pápagos que ahí residen quienes se denominan comunidad, sin por ello poseer un “territorio pápago” dentro del municipio. Cuentan con una ramada tradicional, producto de un proyecto cultural, a cargo de la CDI Unidad Caborca, el gobierno Municipal y el Gobierno del Estado. La comunidad pápago de Puerto Peñasco está formada por familias procedentes de Sonoyta y Quitovac principalmente<sup>13</sup>.

Ahora bien, esta delimitación territorial, tal y como acaba de ser descrita es muy reciente. La primer solicitud oficial de restitución de tierra fue en 1919, hecha por los pobladores del Pozo Verde, las resoluciones presidenciales al respecto, comienzan a ser un hecho a partir de 1928. En la actualidad, queda pendiente la del Cubabi y su anexo El Cumarito. Durante este tiempo y aunado al proyecto de colonización del desierto, la tierra ha sido objeto de invasiones y de un constante proceso de cambio. Como veremos, cuando se inicia con la industrialización del campo y con la excavación de pozos profundos para extraer agua, la tierra toma otro significado, se da una transformación profunda con un impacto fuerte en la población. La relación que se establece entre tierra-producción-agua, cambió de manera significativa la forma de vida de los pápagos en México. Se dan procesos fuertes de migración, así mismo, se inicia el abandono de muchas de las comunidades con las consecuencias que esto tiene para la tradición, la memoria y el ser pápago. Tal y como podemos verlo en la actualidad. De este modo, la relación tierra-memoria-identidad, cobra un significado importante hoy en día. Considero pertinente al hablar de memoria colectiva entre los pápagos, ha de hablarse también de territorio y por ende, de identidad. Se trata de una relación que se encuentra configurando los sentidos del ser pápago a los cuales me he referido. Del mismo modo, tiene un impacto importante en lo que he llamado memoria

---

<sup>13</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora 2007, 2008

colectiva, de modo que, a través del territorio, se encuentra la estructura que permite la reconfiguración y resignificación de la memoria colectiva.

En este sentido, se hace necesario el poner de relieve los elementos sociales que hacen posible el establecer dicha relación. Elementos que ponen en evidencia el constante proceso de reconfiguración por el que el territorio ha pasado. Desde esta perspectiva, iniciemos con un recorrido a través de la historia regional sobre la tierra y el territorio que nos ayude a la comprensión actual de este hecho.

## MISIONEROS Y REFORMAS BORBÓNICAS

Los misioneros jesuitas a su llegada al noroeste de la Nueva España, dieron cuenta del vasto territorio y de las comunidades indígenas que lo habitaban, sobre lo cual, dejaron diversos mapas que así lo evidenciaban<sup>14</sup>. El territorio<sup>15</sup>, fue el espacio dentro del cual se gestaron las más diversas manifestaciones culturales propias del noroeste mexicano. El territorio fue y ha sido visto como parte de la cultura misma. Cultura y territorio, desde esta perspectiva, forman una unidad indisoluble, ya que es a partir de este, que algunos procesos identitarios cobran sentido. Se trata de la base desde la cual la memoria colectiva surge y se retroalimenta. El territorio ha sido el espacio donde la memoria se instaaura en un cotidiano vivido, en este caso concreto del ser y sentirse pápago.

---

<sup>14</sup> Al respecto, puede consultarse la obra de Kino, en ella, deja interesantes mapas que representan a Sonora a finales del siglo XVII KINO, Francisco Eusebio. *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1985, 219 p., KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*. Editorial Porrúa, México. 1989., KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*. Editorial Jus, México. 1961

<sup>15</sup> Para el presente trabajó, entenderé territorio a partir de las consideraciones hechas por ZAMORA SÁENZ, Itzkuauhtli Benedicto. *Topografías Anropológicas. Territorialidad O'odham y dinámicas regionales del desierto de Sonora*. Tesis de maestría en antropología. Inédito. UNAM-FFyL. México, 2006. Trabajo en el cual considera el territorio como el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de necesidades vitales que pueden ser materiales o simbólicas. El territorio hereda del espacio dos dimensiones: una física y otra simbólica. Ambas dimensiones pueden presentar usos diferentes. La física se convierte el polo utilitario del territorio mientras que la simbólica conserva sus propiedades significativas, que como puede verse se podrían derivar del polo utilitario. El polo utilitario, abarca las acciones concretas que lo organizan: es el territorio considerado como fuente de recursos, área de control militar, organización territorial, ámbito jurídico del poder. El polo simbólico agrupa los aspectos ideológicos que promueven y que son interiorizados en la construcción de un sentir comunitario y que lo rigen como objeto de representación de una comunidad. Es posible decir que el territorio está materialmente organizado y simbólicamente inventado.

Los jesuitas, fueron los primeros en dar cuenta de los pápagos. Los encasillaron bajo la denominación de pimas altos, nombre que aludía a todo un conjunto de grupos que habitaron el noroeste de Sonora y que los diferenciaba de los pimas bajos, formados por grupos asentados en el sur de Sonora y parte del norte de Sinaloa<sup>16</sup>. Esta denominación aludía a que no había grandes diferencias en su lengua y, a que ellos, a pesar de ser grupos diferentes, podían entenderse entre sí. Estos grupos humanos, fueros vistos como idénticos, borrando de esta manera las diferencias que entre ellos existían, instaurando con esto, un proceso civilizatorio que dio como resultado uno de los más grandes genocidios-etnocidios de la historia<sup>17</sup>.

De este modo, el vasto noroeste de Sonora, quedó reducido a una representación cartográfica que buscó a partir de diferentes intereses, colonizar y evangelizar (*mapa VI*). Objetivos apoyados desde Roma en la figura del Papa y desde España en la figura del Rey. El noroeste representado a partir de esta visión, fue reducido y signado desde perspectivas diversas. Todas ellas, teniendo como común denominador el ejercicio claro del poder, este, a través de la violencia impuesta desde el ejército que acompañó en todo momento a los evangelizadores. Hasta la violencia simbólica que significó la definición del noroeste de la Nueva España, en términos de una recategorización impuesta desde el corpus teórico discursivo de la Compañía de Jesús. Recategorización que abarcó todos los órdenes de la

---

<sup>16</sup> Al respecto, pueden verse las descripciones que hace Kino acompañado por Juan Matheo Mange de sus diferentes “entradas” a el territorio de los pápagos, janos, cocomarcopas, etc. KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1985, 219 p., KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*. Editorial Porrúa, México. 1989., KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*. Editorial Jus, México. 1961., MANGE, Juan Matheo. *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*. Gobierno del Estado de Sonora. Colección los frutos del desierto. México, 1997.

<sup>17</sup> En este sentido, retomo la propuesta de Pierre Clastres y de Joan Frigolé quienes consideran al genocidio como la destrucción de una nación o grupo étnico, se refiere a un plan coordinado de diferentes acciones que pretende la destrucción de las bases esenciales de la vida de los grupos nacionales con el fin de aniquilarlos. Los objetivos de tal plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión, y de la existencia económica de los grupos nacionales, y de la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad e incluso la vida de los individuos pertenecientes a tales grupos. El término etnocidio hace referencia a la destrucción de la cultura en su totalidad o de algún núcleo considerado estratégico para la supervivencia de la misma. El etnocidio puede constituir una fase o un aspecto del proceso de genocidio. CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en Antropología política*. Gedisa Editorial, Barcelona. 1996. FRIGOLÉ REIXACH, Joan. *Cultura y genocidio*. Publicaciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2003.

MAPA VI



Tomado de: NENTIVG, Juan. *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora*, 1764. SEP/INAH, México. 1977

sociedad, desde la vida pública hasta la vida privada, incluyendo el territorio, los cuerpos y las conciencias<sup>18</sup>.

El territorio, significó para la cruzada evangelizadora la posibilidad de enriquecimiento vía la explotación de recursos naturales y fuerza de trabajo de los indígenas. La principal atracción, fue el descubrimiento de metales preciosos, el oro y la plata fueron una gran atracción. El noroeste de la Nueva España, lo que hoy conocemos como Sonora, comenzó a ser un negocio rentable para la corona española. El territorio, fue valorado por su capacidad de producción y de explotación de metales preciosos. Las arcas reales, comenzaron a ser un mudo testigo de lo que este territorio representaba, así como las misiones jesuitas, que comenzaron a verse embellecidas por metales preciosos.

Desde esta perspectiva, el territorio fue llevado a extremos no conocidos hasta entonces. Los indígenas fueron obligados a modificar su relación para con éste. En términos drásticos y violentos, fueron obligados a modificar sus espacios, a permanecer sujetos al toque de campana de la misión y a las órdenes de su misionero. Se les obligó a trabajar la tierra sin un beneficio directo por su trabajo, a transformar con su propia fuerza de trabajo su entorno. El toque de campana, les obligaba a permanecer dentro de un espacio específico. Cuando hoy sabemos que parte de la relación con su territorio era la movilidad estacional, la búsqueda de satisfactores en función de la disponibilidad de los mismos, siempre dentro de la vastedad de su territorio-espacio, y dentro de los límites impuestos por las tribus enemigas<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Puede consultarse el análisis que hago al respecto en PAZ FRAYRE, Miguel A. *Hombres de Razón en el Noroeste de la Nueva España, en los siglos XVII y XVIII: La Compañía de Jesús entre los O'otham, Saberes en torno al cuerpo del otro*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM-FFyL, México. 2005.

<sup>19</sup> Son numerosas las fuentes que refieren los cambios que la vida en la misión representó para la vida de los indígenas del noroeste, desde aquellos que desde una postura romántica buscaban la transformación del cotidiano, hasta aquellos otros, que nos hablan del uso de la violencia en cualquiera de sus formas. Puede verse: NENTVIG, Juan. *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*. 1764. SEP – INAH. México, 1977; PEREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*. Ed. Layac, México, 1944; PFEFFERKORN, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Primero. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983, 153 p. PFEFFERKORN, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Segundo. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983

La vida dentro de la misión borró diferencias. Buscó instaurar un proceso identitario, basado en la unidad de territorios, de cuerpos y de conciencias. Se fracturó la tradición oral, para en su lugar erigir la historia lineal y su tiempo. Se buscó la castellanización de los indios, como lucha abierta en contra de la ignorancia que las lenguas regionales llevaban implícita. La Evangelización de lo que hoy conocemos como el Estado de Sonora, sentó las bases para la construcción de instituciones tales como la familia nuclear, la comunidad como un espacio cívico de convivencia entre iguales, la propiedad privada a partir de la tenencia de la tierra. Instituciones que posteriormente facilitaron la construcción de un Estado Nación, la identidad nacional que de este se desprende, se ha instituido como eje rector desde el que se ha articulado una variedad de proyectos políticos en aras de fortalecer y democratizar un proceso “civilizatorio”. Al respecto, Clastres apunta:

“Los misioneros, propagadores militantes de la fe cristiana, se esfuerzan por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador, propone dos certezas: primero que la diferencia (el paganismo) es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. La actitud etnocida es más bien optimista precisamente en esto: el Otro, que desde un principio es malo, es perfectible, se le reconocen los medios para elevarse, por identificación, a la perfección representada por el cristianismo. Quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad, se trata de conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del salvaje. El etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental<sup>20</sup>.”

Desde esta perspectiva, el territorio ha jugado un papel de capital importancia. A partir de la aplicación de las Reformas Borbónicas en la zona, se buscó hacer de cada indio un propietario y de cada propietario un ciudadano con la cabal capacidad de pagar impuestos y contribuir a la manutención de la corona. Como se hace constar en la Instrucciones dadas

---

<sup>20</sup> CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en Antropología política.* \_ Gedisa Editorial, Barcelona. 1996, p. 57-58



por el Marques de Croix virrey de la Nueva España, a Don José Gálvez Gobernador de la Nueva Vizcaya, para la primera repartición de tierras en lo que hoy conocemos como el Estado de Sonora<sup>21</sup>, así:

“1<sup>a</sup> Con mi despacho que se entregará a cada comisionado y esta instrucción citará desde luego al padre cura, o ministro del territorio de indios con la urbanidad debida a su carácter y requerirá al capitán general de la nación, y al gobernador de cada pueblo, para que ambos, a uno de ellos a lo menos presencien con dos naturales de los más ancianos, o instruidos las diligencias de repartimientos.

2<sup>a</sup> Las primeras dotaciones que debe señalar el comisionado han de ser dos, una del sitio que debe ocupar cada población congregándose a ella todos los naturales, y otra de cuatro leguas de territorio útil a cada pueblo de indios sea por los cuatro vientos, o sea por los dos donde más convenga los mismos naturales, y en las mejores tierras y más cercanas a la población hará la asignación de comunidad, y su cabida o extensión no podrá bajar de ocho fuertes de tierra entendiéndose cada una de cuatrocientas varas de largo, y doscientas de ancho que es lo que ocupa comúnmente en sembradura una fanega de maíz, pero si el vecindario fuera numeroso, como se verifica en algunos pueblos del Río Hiaqui y mayo para ampliarse esta dotación a juicio prudente de el comisario con atención al dictamen del padre cura, o ministro, y al deseo de los mismos naturales.

3<sup>a</sup> En inteligencia de que las referidas ocho, o más fuertes de tierra que se han de señalar a la comunidad deben servir para que en ellas se hagan siembras de maíz, o , otras semillas, y que con su producto se ocurra a las obligaciones públicas y piadosas que explicaré en instrucción separada, se hace preciso que a cada pueblo se señale también un sitio correspondiente que pueda servir como de potrero o, ejido común donde pasten las bestias y ganados de los vecinos, y los que tuvieren la misma comunidad de ellos.

---

<sup>21</sup> Dada en el Real de los Álamos a 23 de junio de 1769. PÉREZ TAYLOR, Rafael., PAZ FRAYRE, Miguel A. *Materiales para la historia de Sonora, TOMO XVI*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco. 2007

7<sup>a</sup> Así a la comunidad de indios como a cada natural del pueblo a donde se hiciere el repartimiento ha de entregar el comisario una hijuela certificada que explique en breve la cabida y linderos de las suertes respectivamente asignadas, para que este instrumento les sirva de título de pertenencia para ellos, sus hijos y descendientes, advirtiéndoles con este motivo que deben guardar dichas hijuelas, y que si por alguna contingencia involuntaria se les perdiesen deben ocurrir a pedir que se les den otras de las diligencias originales del repartimiento que han de quedar archivadas en la nueva caja Real.

8<sup>a</sup> En dichas diligencias de repartimiento de tierras, y en las hijuelas que con referencia a ellas ha de dar el comisario, debe expresar que a cada indio se conceden a nombre del Rey Nuestro Señor perpetuamente, y por suyo de heredad, con las precias condiciones de que han de tener sus casas y familias en el pueblo, y que no han de enajenar, hipotecar, e imponer gravamen alguno sobre dichas tierras, aunque sea con motivo piadoso sino que han de heredarlas a sus hijos y descendientes, y que las tendrán cultivadas, y en labor bajo la pena de perderlas el que las abandone por dos años, para que entonces se den a otro que sea mas aplicado.

14 Finalizadas las diligencias del repartimiento de tierras procederán los comisionados en pieza separada y cada pueblo a practicar la cuenta de tributarios así indios como de otras castas sujetas al tributo personal, teniendo para ellos presentes los padrones que en virtud de mi decreto del 17 de mayo próximo han formado los señores curas y ministros de todos los habitantes de sus feligresías, a cuyo fin le pasarán los comisarios el oficio correspondiente.

15 Cada tributario entero sólo debe pagar siendo indio 15 reales al año, y los medios tributarios que son los solteros, o viudos 7 ½ reales. Pero los vagos, mulatos y demás castas sujetas por leyes y ordenanzas a la contribución Real, deben satisfacer 20 reales casados y la mitad si fueren solteros.

16 Luego que los comisionados tengan formada la cuenta de tributarios en cada pueblo entregarán la nómina autorizada de ellos al gobernador indio, notificando a este, y al general de su nación quedar a cargo de ellos la cobranza de dos plazos y pagas iguales que han de hacer los tributarios en fines de junio

y diciembre cada año, y que en premio de su trabajo y por la conducción del caudal a la real caja se les abonarán en ella cuatro por ciento del total importe, el uno para el general y los tres restantes para el respectivo gobernador de cada pueblo.”

Se trata, de la primera repartición oficial de tierra, y consecuente fragmentación del territorio. Como puede constatarse, se solicita se haga un censo a partir del cual, se buscaba tener un padrón de posibles tributarios a la corona. Tributo que cruza la propiedad de la tierra, la propiedad privada de la tierra. El noroeste, representó pese a lo detallado del proyecto, una problemática real para la puesta en práctica de las Reformas Borbónicas. Prueba de esto, son los diferentes “alzamientos indígenas” de la zona, que buscaban y exigían modificaciones a tales medidas, reclamaban la posesión de un territorio sin condiciones, argumentando la posesión ancestral del mismo. Problemas que siguen vigentes en nuestros días<sup>22</sup>.

La tenencia de la tierra, asignada a partir de este referente, es decir, con ciertas restricciones, será la base para la posterior construcción del Estado Nacional Mexicano. Así mismo, se trata del sustento del proyecto postrevolucionario que vía la democratización y ciudadanización de sus habitantes buscó la homogenización de derechos con las consecuentes problemáticas que surgieron a partir de este intento. Problemáticas que podemos constatar, siguen vigentes, dado que cada pueblo reclama derechos básicos como la tenencia de su tierra, su organización social, sus manifestaciones culturales, su identidad<sup>23</sup>.

Ahora bien, esta indiferenciación que se desprende de estos proyectos, ha buscado homogenizar, borrar diferencias propias de manifestaciones culturales diversas. Los

---

<sup>22</sup> Como ejemplo, puede consultarse: MIRAFUENTES, José Luis., MÁYNEZ, Pilar. *Domingo Elizondo. Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*. México, UNAM. 1999, 110 P.

<sup>23</sup> Como una primera consideración al respecto, retomo de la propuesta de Bourdieu sobre la identidad, la idea de que se trata de un proceso generador de habitus y prácticas que cohesionan una determinada formación social. Es decir, habitus y prácticas son los elementos que integran en la identidad las diferentes representaciones que se pueden tener en el contexto histórico social. BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus Humanidades. 1991

indígenas que han habitado el noroeste de Sonora, concretamente los pápagos, han sido testigos de esta falta de comprensión de sus formas de vida. Cada proyecto, ha buscado afianzar políticas gubernamentales, sin tomar en cuenta a sus actores sociales. El territorio pápago de acuerdo a las fuentes, abarcaba desde Hermosillo, Sonora, hasta lo que hoy conocemos como Casas Grandes, cerca de Phoenix, Arizona. Esta vastedad territorial, ha sido transformada y manejada a partir de intereses económicos tanto nacionales como extranjeros, sin tomar en cuenta la postura del grupo en cuestión<sup>24</sup>. Los pápagos, como fueron llamados por los jesuitas, han habitado el noreste de Sonora y Sur de Arizona, desde tiempos inmemoriales. Su territorio, estaba signado a partir de sus formas de vida. Su cotidiano se transformaba a partir de la relación con su entorno, con el desierto. Este cotidiano, se materializaba a partir de la disposición de recursos claves en el desierto, la disposición de agua y de alimento. Desde esta perspectiva, vivieron el desierto. A la llegada de los jesuitas esto se transformó paulatinamente, sin embargo, seguían manteniéndose formas de vida “tradicionales”. En algunas ocasiones toleradas por los misioneros, en algunas otras, en franca oposición con la vida de la misión y por tanto a escondidas o en contextos lejanos. La tierra, su tierra, comenzó a verse desde otra perspectiva. De modo que, la relación que tenían para con su entorno se vio transformada, modificada, a tal grado que se introdujo la agricultura a gran escala, así como la ganadería como una forma de vida<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Véanse las descripciones hechas por Kino, en: KINO, Francisco Eusebio. *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1985, 219 p., KINO, FRANCISCO EUSEBIO. *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*. Editorial Porrúa, México. 1989. Así como la biografía de Kino, por Eugene Bolton, en la cual se hace un análisis detallado de su obra, logrando un acercamiento a la visión que como explorador-evangelizador tuvo del territorio que recorrió, en: BOLTON HERBERT, Eugene. *Los confines de la cristiandad*. Universidad de Sonora / Editorial México Desconocido. México, 2001, 782 p.

<sup>25</sup> Son interesantes las anotaciones que al respecto hacen Ignacio Pfefferkorn, y Philipp Segesser. El primero de ellos, define al indígena del noroeste, haciendo clara alusión a su incapacidad (la del indígena) para entender y adaptarse a la vida de misión, al modelo de vida cristiano occidental que ellos proponían; por otro lado, nos refiere los esfuerzos hechos por los misioneros jesuitas por evangelizar, civilizar, teniendo el trabajo como eje rector de la vida en la misión, un trabajo en función de los tiempos marcados por el toque de campana. Véase: PFEFFERKORN, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Primero. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983; PFEFFERKORN, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Segundo. Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983; SEGESSER, Philipp. *La relación de Philipp Segesser. Correspondencia familiar de un misionero en Sonora en el año de 1737*. Traducción de Armando Hopkins Durazo, Editado por el Traductor. Hermosillo Sonora, 1991

De este modo, una vida en constante movimiento, a partir de la disposición de satisfactores, a la pretensión de un sedentarismo teniendo como base la agricultura, facilitó el desmembramiento de sus instituciones y de su forma de vida. Para, en su lugar, instaurar una visión de civilización y progreso, en función de su territorio y de la riqueza que para los evangelizadores colonizadores representó. Riqueza de la cual no dispusieron, al arrancarles su territorio se les expropió de sus formas de vida, de sus costumbres, de sus memorias.

Las Reformas Borbónicas, representaron un primer intento por hacer asequible un territorio. Es decir, hacerlo pensable en términos de un proceso civilizatorio occidental, del cual, la cruzada evangelizadora emprendida por la Compañía de Jesús fue la punta de lanza. Las Reformas Borbónicas no pueden pensarse sin este componente religioso. Sin la vida de la misión, la propiedad privada de la tierra propuesta como modo de vida deseable, no tiene sentido. La propiedad privada, para su consolidación, requirió de todo un proceso de modificación de estructuras de todo tipo. Como corolario de este proceso, el pensarse como individuo, tomó un sentido y se materializó en formas concretas de vivir. La fractura de las lenguas locales, significó a su vez, la fractura de tradiciones. La imposición de la historia como un proceso lineal, facilitó la modificación de las memorias en función de marcadores temporales occidentales. La propiedad privada de la tierra, significa mucho más que ser el dueño de determinado espacio de tierra. La propiedad privada, trae detrás de sí, todo un complejo concepto de hombre, de vida, de tiempo, de trabajo. La propiedad privada, implica necesariamente la parcelación de memorias y de formas de vida. Las Reformas Borbónicas, fueron un proyecto que no se concretó en lo inmediato, pero que sentó las bases para la posterior configuración de un territorio dentro del cual, la construcción del individuo tuvo un papel definitivo. La relación que se establece entre individuo-propiedad-tierra, genera y materializa los deseos de una nación por definirse. Paradójicamente, los supuestos ideológicos de los que parte, toman la tierra como ese capital simbólico que habla de un pasado indígena lleno de gloria. La memoria colectiva no escapa a estos supuestos, en mucho, se funda sobre ellos, los reproduce.

La tierra en este sentido, a partir de las Reformas Borbónicas, se ve significada desde un claro proyecto económico, del cual, el individuo es el garante. El individuo, comienza a

tomar sentido, forma, a través de su capacidad para poseer determinada parcela de tierra. Es decir, no se plantea que a partir de esta propuesta, pueda darse la posesión de la tierra a comunidades de indígenas. Sino que la tierra a partir de esta perspectiva, define a un poseedor y por tanto a un individuo, el cual, cobra un nuevo estatus ahora desde el derecho agrario. Es el derecho, a partir de sus diferentes legislaciones al respecto, el que le brinda la propiedad de una parcela de tierra. La tierra, define en términos de quién ostenta su propiedad, una individualidad que es amparada desde una institución judicial<sup>26</sup>. En este sentido, la institución que implica la propiedad privada de la tierra, es la base para definir la individualidad jurídica del sujeto. Ya no es una relación mediada, la del hombre con la tierra, por la necesidad biológica de satisfacer necesidades primarias a partir de su cultivo. Sino que ahora, se trata de un nuevo mediador, una institución jurídica que dicta y determina la relación del individuo con la tierra. Relación que ha de ser de entrada individual, y por este simple hecho, ha de convertirse en un contribuyente a la corona. Es decir, la propiedad de la tierra desde este referente, le sujeta en tanto individuo jurídico a contribuir de manera consciente a la ratificación de las instituciones que se encuentran a su alrededor, la Corona será una de ellas, el Estado Nación será el que conocemos en la actualidad. La tierra, se transforma a partir de los referentes legales y, por tanto, jurídicos que se encuentran a su alrededor. Se fortalece, como veremos, una relación estrecha que abarca elementos de que dan una nueva significación a la tierra, al territorio.

## **DE MISIONES A LAS HACIENDAS**

Durante la segunda mitad del siglo XVII, el sistema de población practicado en la región vía las misiones y los presidios, entraba en una fase crítica que se acentuó con la aplicación de las reformas borbónicas. Dado que estas, identificaron a la misión, a los misioneros y a los pueblos indígenas como el obstáculo a vencer para hacer un poblamiento real y efectivo que beneficiara a la corona. Es decir, que el rey tuviera súbditos y no protegidos, ya que los

---

<sup>26</sup> Al respecto, puede consultarse este proceso jurídico que envuelve a la tenencia de la tierra, véase: PÉREZ TAYLOR, Rafael., PAZ FRAYRE, Miguel A. *Materiales para la historia de Sonora, TOMO XVI*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco. 2007; MANZANILLA SCHAFFER, Víctor. *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Secretaría de la Reforma Agraria, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa; México. 2004

primeros le proporcionaban ingresos y los segundos gastos. De este modo, se determinó eliminar la misión en cuanto eje de colonización regional y avanzar en la privatización de la tenencia de la tierra. El aumento considerable de la población española o mestiza y, la disminución de los pobladores indígenas, eran un objetivo buscado desde las Reformas Borbónicas. Las nuevas políticas, implantaron una nueva forma de colonizar, se otorgaron parcelas a soldados y a todo aquél que se quisiera avecindar en la región. Muchos mineros y gambusinos se dieron cuenta de que era mejor la explotación de la tierra que la incierta actividad minera, aunque se continuó con la búsqueda de metales preciosos. Gran parte del comercio interregional consistía en la compra venta de productos como harina, cueros, sal, ganado vacuno, equino y mular, por lo que el mercado fue una presión importante para que se revalorizara la producción agropecuaria. Con esto, se convierte la posesión de la tierra en una presión social. Los gobiernos establecidos después de la independencia coincidieron de manera plena con las medidas llevadas a cabo por las Reformas Borbónicas, con lo cual, la oligarquía regional consideró la tierra como una fuente de acumulación de riqueza. De este modo, la privatización de la tenencia de la tierra jugó un papel importante en la formación de la sociedad y economía de Sonora desde el siglo XVIII, intensificándose durante la primera mitad del siglo XIX, dado que la propiedad privada se convirtió en la principal forma de tenencia de la tierra<sup>27</sup>.

En este sentido, comenzó a establecerse el régimen de pequeña propiedad con base en la Real Cédula al Virrey de la Nueva España regulando la venta y los precios de las tierras realengas en las Provincias Internas de la Nueva España y corrigiendo las circunstancias que habían concurrido al latifundio improductivo. En esta Real Cédula, se establecía que se otorgarían mercedes de tres a cuatro sitios de ganado mayor a aquellas personas que demostraran tener grandes facultades para poblar, y uno o dos sitios a los pobres. Lo que se buscaba era limitar el latifundio improductivo, pero por otro lado, poblar la región<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> JERÓNIMO ROMERO, Saúl. *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura Hermosillo, Sonora, México. 1991

<sup>28</sup> Op. Cit.

Con estas medidas, se propiciaba la población de la región. A través de la posesión de la tierra, se buscaba hacer frente a la falta de población, se promovía a toda costa el que llegaran a avecindarse a la región. Sin embargo, la presencia de los apaches seguía siendo un motivo que mantenía alejada a la población, pese a la presencia del presidio de Janos, la inseguridad era una constante en la zona. La minería, pese a que brindaba trabajo, no lograba formar grandes núcleos de población. Fue hasta después de la Revolución Mexicana que se introdujeron infraestructura, obras de riego, pozos profundos, que se hizo posible la conquista del desierto<sup>29</sup>.

Durante el período de 1740 a 1769 la propiedad comunal era el tipo dominante. Sin embargo, la propiedad privada comenzaba a ser una realidad. La mayor parte de los denuncios<sup>30</sup> que se hacen entre 1740 y 1769 corresponden a la categoría de pequeña propiedad. Esto significa, que los pobladores que iniciaban el proceso de colonización estaban alejados del mercado, y, por ello, su pretensión inmediata no iba más allá de obtener tierra de cultivo que fuera suficiente para subsistir. En esta etapa la mayoría de quienes solicitaban tierra era para dedicarla a la agricultura. Es preciso destacar, que los primeros denuncios los hicieron los mineros. Esto, como una clara intención de subsanar las carencias motivadas por el monopolio de la tierra que tenían las misiones, con la idea también de continuar con el proceso de poblamiento de la región. De este modo, para denunciar en Sonora, se tenía que hacer en dos lugares: en los pueblos de misión o en los reales mineros. Los primeros por estar situados en las mejores tierras y los segundos por ofrecer un posible mercado, aunque no siempre eran los mejores lugares para realizar actividades agropecuarias, dadas las condiciones del medio físico. La legislación, seguía exhortando a que no se molestara a los indígenas cuando se hicieran repartos o adjudicación de tierras y, establecía que los jueces deberían proceder<sup>31</sup>:

---

<sup>29</sup> Al respecto puede consultarse: DEL RÍO, Ignacio. Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa siglos (XVI – XVIII). Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California Sur; México, 1996. PÉREZ TAYLOR, Rafael., PAZ FRAYRE, Miguel A. *Materiales para la historia de Sonora, TOMO XVI*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco. 2007

<sup>30</sup> Denuncio, solicitud oficial de tierra ante las autoridades competentes.

<sup>31</sup> JERÓNIMO ROMERO, Saúl. *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura Hermosillo, Sonora, México. 1991



“Con suavidad, templanza y moderación con procesos verbales y no judiciales en las que poseyeren los indios, y en las demás que hubiere menester, en particular para sus labores de labranza y crianza de ganados, pues por lo tocante a las de comunidad y las que están concedidas a sus pueblos para pastos y ejidos, no se ha de hacer novedad manteniéndoles en la posesión de ellos y reintegrándoles en las que les hubieren usurpado, concediéndoles mayor extensión en ellas, según la exigencia de la población, no usando tampoco el rigor con los que ya poseyeren los españoles y gentes de otras castas, teniendo presente para unas y otras lo dispuesto por las leyes 14,15,17,18,19 título 12, libro IV de la Recopilación de indias”<sup>32</sup>.

Las llamadas Reformas Borbónicas, buscaron un nuevo sistema de explotación colonial. Para ello, necesitaban fortalecer la administración, hacer rentable la recaudación fiscal, desprenderse de la dependencia de otras potencias y evitar la infiltración de estas en los dominios españoles. Para lograr tales objetivos, fue necesario evitar gastos y activar la economía de las diversas regiones que comprendía el imperio español. En el caso de la frontera novohispana, la reordenación borbónica cobró especial sentido. Se reforzó el sistema de defensa militar mediante la creación de la Comandancia de las Provincias Internas en 1776 y se reorganizaron y aumentaron los presidios. Con ello, se pretendía eliminar el peligro de las potencias europeas que ya amenazaban los límites del imperio y frenar a los apaches. A nivel interno, se buscaba terminar con la dependencia de la corona hacia las misiones, que hasta entonces habían marcado el avance del imperio español en la frontera. Se pretendía que su lugar lo ocuparan los presidios y los colonos. Se expulsó a la Compañía de Jesús en 1767, con ello, la corona eliminaba a los únicos representantes de la iglesia que podían ofrecer alguna resistencia a las reformas que ya iniciaban<sup>33</sup>. Esta medida, facilitó la transformación del patrón de poblamiento que se había seguido en la región. Asunto que era de vital importancia, pues prácticamente no había pobladores españoles, con lo cual, la Corona gastaba fuertes sumas en mantener dominios que no le dejaban

<sup>32</sup> Real Instrucción ordenando nuevas disposiciones sobre mercedes, ventas y composiciones de bienes realengos, sitios y baldíos. El Escorial, 15 de octubre, 1754. Citado en: JERÓNIMO ROMERO, Saúl...

<sup>33</sup> Al respecto, puede consultarse el trabajo de Montané Martí, en este, se detalla el proceso de expulsión de los jesuitas, se analizan las implicaciones económicas que estuvieron presentes. MONTANÉ MARTÍ, Julio César. *La expulsión de los jesuitas de Sonora*. Contrapunto 14, Hermosillo, México. 1999

amplios dividendos. Para 1750 se tenía la certeza de que no se había aplicado el mejor método para el poblamiento de la zona. Consecuentemente, se inauguró una nueva política tendiente a favorecer la creación y el fortalecimiento de las poblaciones mixtas, en las que se daría a los pobladores todo tipo de oportunidades para que pudieran tener tierra bajo el nuevo régimen: la propiedad privada.

La transformación más profunda se dio cuando llegó el visitador José Gálvez, quien se encargó de reglamentar y disponer lo que se haría con las misiones. Sus propuestas, comprendían la destrucción del sistema comunal y la eliminación de ciertos privilegios para los indígenas, iniciándose el derrumbe del sistema misional. Se dispuso, que las tierras de las misiones fueran repartidas en propiedad privada a los indígenas. Se establecieron las dimensiones y características del fundo legal del poblado y, las parcelas que en adelante deberían de servir para mantener la iglesia y el párroco. En estas disposiciones, se ordenaba que al mismo tiempo que se hiciera el reparto de tierras, se levantara el padrón de los habitantes de cada pueblo para cobrar los tributos de rey. En cuanto a las tierras, se determinó que se debía resguardarse un fundo legal para el poblado que debería de tener cuatro leguas –una a los cuatro vientos- y que todos los habitantes deberían establecerse definitivamente en ellos para vivir en los límites del pueblo. Se dispuso que las tierras de la comunidad, no deberían de exceder 80,000 varas cuadradas, extensión suficiente para sembrar una fanega de maíz. Sólo en poblados muy numerosos se aumentaría al doble. Sobre la distribución de tierras a los indígenas, se prescribió que se otorgaran tres suertes de tierra en propiedad privada a los capitanes, dos a los caciques, gobernadores y soldados y una a cada cabeza de familia. Se instruyó que si algún natural tenía cultivado más de lo que le correspondía, según su condición, se le dejara como premio, pero, en caso de tenerlas desamparadas por más de dos años se le quitaran<sup>34</sup>.

Con lo anterior, se desarticuló la unidad indígena como unidad productiva dominante. Los rancheros que llegaron y, posteriormente los hacendados, impusieron su estilo de vida y sus costumbres en la región. La ganadería y la agricultura adquirieron una importancia

---

<sup>34</sup> PÉREZ TAYLOR, Rafael, PAZ FRAYRE, Miguel A. *Materiales para la historia de Sonora, TOMO XVI*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco. 2007

estratégica, propiciando un denuncio creciente de tierras para dedicarlas a la agricultura. Mineros y gambusinos encontraron en la agricultura una actividad complementaria, las nuevas condiciones hacían que los mineros se interesaran en denunciar tierras para satisfacer necesidades. Por otro lado, se fomentaba el arraigo, dado que cuando se acababa el mineral en alguna zona minera, esta era abandonada, no así con la tierra, dado que por esta se había tenido que pagar y, además se le había invertido para hacerla producir. La agricultura, se convirtió en un sector que favorecía la acumulación, de esta manera la propiedad privada se fue instituyendo como dominante en la región, propiciando la llegada de colonos al desierto. Lo que se buscaba era el arraigo del capital, generándose una mayor necesidad de tierras, mano de obra, y una expansión del mercado. En necesario decir, que la mano de obra la representaban los indígenas de la región.

En este sentido, se puede hablar de tres diferentes tipos de propiedad de la tierra. El primero de ellos, relativo al fundo legal de los pueblos, así como a la tierra de uso común, tierras que eran ocupadas para el crecimiento del pueblo y para el beneficio común de la población. En la mayoría de los pueblos ya había “gente de razón”, por lo que las tierras las podían utilizar tanto indígenas como los que no lo eran, el único requisito era vivir en el pueblo. El segundo tipo, las tierras que eran destinadas para el cultivo y eran otorgadas en propiedad privada a los habitantes de los pueblos, con la condición de que se arraigaran en el poblado. Este tipo de adjudicación, se hacía cuando se determinaba el fundo legal del pueblo, por lo que se hacía en conjunto, destinándose básicamente para la subsistencia de los beneficiados. El tercer tipo, lo constituían las tierras denunciadas ante el Estado para ser obtenidas en propiedad, denotando para su denuncio un interés que iba más allá de la mera subsistencia, dado que con las Reformas Borbónicas se habían comenzado a entregar tierras a no indígenas. De este modo, los denunciantes podían comercializar parte de los productos de su tierra. Aunque la mayoría de los denuncios hechos eran de tierra para cría de ganado mayor. Este tipo de tierras, eran vendidas y había que cumplir una serie de requisitos para tener acceso a ellas, el primero de ellos era tener bienes y capital suficiente para cubrir gastos que esto generaba.

Tanto en la época colonial como en la independiente los requisitos para hacer un denuncia de tierras fueron los mismos, los pasos a seguir eran los siguientes:

“Hacer el denuncia formal ante el Juez de Distrito, de Justicia, o Tesorero General, de un terreno que se reconociera como baldío o, en su defecto que estuviera ocupado sin título de propiedad. b) La autoridad que recibía la solicitud debía analizar si el denuncia procedía. c) Se nombraba un Juez Agrimensor. d) El Juez a su vez, nombraba a los medidores, contadores, valuadores. e) Se procedía a realizar la medida del terreno, con citación de los vecinos interesados; los vecinos del terreno que se medía deberían mostrar sus títulos y tener sus mojoneras firmes y permanentes. f) Posteriormente el terreno se valuaba de acuerdo a los precios establecidos por la legislación. g) Se enviaban los documentos al pueblo más cercano, donde se pregonaban por 30 días que, a cuenta de la Hacienda pública, se vendía un terreno con determinadas características para que, en caso de que hubiera postores, se presentaran a hacer ofertas. En caso de que se presentaran ofertas, se otorgaba el predio a quien más ofreciera. h) Una vez adjudicado el terreno, el interesado debería demostrar, mediante la presentación de tres testigos confiables, que tenía bienes suficientes para poblar el terreno que quería comprar. i) Concluido este paso se enviaba toda la documentación al Fiscal de la Tesorería para que dictamina si el avalúo había sido correcto y si los testigos presentados eran lo suficientemente confiables para demostrar idoneidad de bienes. En caso de que esto no sucediera, el Fiscal proponía el precio que considerara correcto o, pedía nuevos testigos. J) Si se pasaba el trámite anterior se procedía a realizar una almoneda pública que se llevaba a cabo en la capital, se hacían tres pregones anunciando nuevamente el predio y solicitando postores. En caso de que no surgieran nuevos postores, generalmente se remataba el baldío al precio establecido, si había otros postores se hacían pujas para determinar quién se quedaría con el terreno. Si algún nuevo postor era el agraciado tenía que demostrar que poseía bienes suficientes para amparar la tierra. k) El interesado debía de pagar sus derechos a la Hacienda Pública, con los que cubría sus gastos de medida, el papel sellado y el precio del terreno. El título era gratuito. l) Una

vez cubiertos los derechos el denunciante tenía ya pleno derecho sobre la tierra. m) Posteriormente se enviaban todos los documentos a México o a Guadalajara para la ratificación del título. n) Finalmente, el denunciante recibía el título de propiedad. En dicho título se le otorgaba posesión plena, sólo se le condicionaba a mantener la tierra poblada, para cumplirlo cabalmente se le daban tres años de plazo. Pasado ese tiempo, sólo se consideraba como razón de despoblamiento las invasiones de los apaches y las rebeliones indígenas, y en ese supuesto, únicamente se daba de gracia un año después de la revuelta para que se volviera a poblar el lugar. De no ser así, el predio podía volver a denunciarse”<sup>35</sup>.

Algo evidente, dado los requisitos solicitados y el procedimiento a seguir para hacer el denuncia de algún terreno, es que los indígenas quedaban al margen. Aunado a la falta de recursos, no les era posible apegarse a este procedimiento. Por otro lado, estaban ocupados en defender sus tierras de los denuncios, dado que fueron los más afectados en este sentido. Los denuncios se hacían sobre los mejores terrenos, los que estaban cerca de los poblados o a donde había alguna fuente de agua, por tanto, la tierra que pertenecía a los indígenas fue objeto de denuncia. Iniciándose con esto, un despojo paulatino de tierra que ancestralmente había sido ocupada por los diferentes grupos indígenas de la zona.

El movimiento de independencia, fue un acontecimiento lejano a los habitantes de Sonora. Cuando Iturbide proclamó la independencia, en la región se asumió el cambio sin mayores aspavientos. El inicio de la vida independiente, fue significativo para la región en el terreno económico. La ruptura de las rutas comerciales por tierra, el descenso económico del Bajío y la destrucción de su sistema agropecuario, el bandolerismo que azotó casi a todo el país, la falta de controles económicos tanto de gobierno, como económicos; hicieron posible el crecimiento de la región, con una dinámica propia. En Sonora, se encontró la posibilidad de reordenar el sistema económico de acuerdo con la política que el nuevo grupo en el poder consideró pertinente. Las leyes que entonces se instauraron siguieron casi en su totalidad

---

<sup>35</sup> JERÓNIMO ROMERO, Saúl. *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura Hermosillo, Sonora, México. 1991 p. 109-111

los lineamientos de las Reformas Borbónicas. En lo referente a la tierra, los grupos de poder regional tuvieron plena libertad de acción, pues todo lo relativo a la tenencia de la tierra quedó en manos de los gobiernos estatales. La federación sólo se ocupó, en ciertos casos, de las tierras de las corporaciones, especialmente de las de la iglesia. Había varias cosas por resolver, una de ellas de vital importancia, la parcelación de los solares de los pueblos. Esto, dado que era necesario legalizar jurídicamente a todos aquellos vecinos que estaban asentados en los pueblos y que no tenían título de propiedad.

Los legisladores del Estado no sólo se ocuparon de las tierras destinadas a la producción agropecuaria, sino también de las fincas urbanas, con lo que se pretendía integrar a sus moradores dentro del marco legal vigente y con ellos favorecer la colonización del todo el Estado. Así, el Congreso Constituyente del Estado Libre, Independiente y Soberano de Occidente, sancionó en la Constitución la obligación del Estado de tramitar los asuntos relacionados con los terrenos y, estableció la obligación de los ayuntamientos de fomentar la agricultura. Bajo estos preceptos, se decretó el proyecto de Ley para deslindar los solares de los pueblos del Estado el 11 de febrero de 1825. En dicho decreto se establecen tres categorías para los solares, la primera correspondía a las tierras ubicadas en cabecera de partido, la segunda a las establecidas en cabecera de parroquia, y la tercera, las establecidas en pueblos subalternos. Para los solares de primera en cabecera de partido se establecía que se debían pagar seis reales por vara del frente principal, los de segundo orden, cuatro reales por vara, y los de tercer orden, un real por vara. Para los pueblos subalternos, primer orden, dos reales; segundo, un real; y tercero, medio real por vara. A las familias pobres que no tuvieran dinero para el pago de los derechos de su propiedad, se les concedían tres meses de plazo para cubrir su adeudo. En caso de no cumplir en el término fijado, el terreno lo podía pagar cualquier ciudadano con posibilidades de hacerlo. Este pago por hacer, se consideraba como un préstamo, mientras tanto, se podía seguir viviendo en la propiedad y adquiriría la obligación de pagar el crédito en un año con un interés del 5 por ciento anual. Si no lo hacía se le obligaba a vender para pagar el préstamo. Lo que finalmente se buscaba era ubicar a los habitantes de mayores recursos en el centro de los pueblos y de ubicar en la

periferia de los mismos a los más pobres. Para el nuevo orden jurídico, contaban únicamente los individuos y no las comunidades<sup>36</sup>.

El 30 de septiembre de 1829 el Estado de occidente emite una nueva ley para el repartimiento de los pueblos indígenas, reduciéndolas a propiedad particular. En esta, se insiste nuevamente en la necesidad de efectuar el deslinde de los fundos legales de los pueblos y la de repartir tierras en propiedad privada a los indígenas. La emisión de esta ley obedecía a la necesidad del Estado por deslindar las tierras e los pueblos y otorgar las excedentes a particulares que desearan denunciar tierras baldías. El primer artículo de esta ley, reestablecía la vigencia de las leyes coloniales en torno al derecho que tenían los pueblos de indios a disfrutar sus tierras. Así mismo, reconocía que se habían usurpado tierras a los pueblos, y que estas, deberían ser restituidas a sus legítimos dueños. Aparentemente, se apelaba a la legislación que respetaba los derechos de los indígenas, aunque el artículo segundo señalaba que se les podía restituir o reemplazar sus tierras. Es decir, si había derechos amparados con cierta legalidad, se haría un reemplazo de las tierras según fuera el caso. Los dos primeros artículos establecen:

Art. 1º.- El gobierno dará amparo y protección a los indígenas, para que se les restituyan o reemplacen los terrenos que les hayan sido usurpados contra el tenor de las Leyes 9, 17, 18, 19 y 20 Título XII, Libro IV y Ley9, Título III, Libro 6º. De la recopilación y al decreto de las cortes generales y Extraordinarias de 13 de marzo de 1811.

Art. 2º.- Todo terreno adquirido con violencia y título vicioso será devuelto a sus legítimos dueños, sin que obste que los actuales poseedores aleguen que les hicieron mejoras o pretendan algún otro derecho que no esté consignado en títulos legítimos de posesión y compra<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Op. Cit.

<sup>37</sup> JERÓNIMO ROMERO, Saúl. *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura Hermosillo, Sonora, México. 1991 p. 148-150. Al respecto el autor cita las leyes referidas, considero pertinente el hacer una transcripción de las mismas:

Libro IV, Título XII, Ley 9.- Que no se den tierra en perjuicio de los indios, y las dadas se devuelvan a sus dueños. Mandamos, que las estancias, y tierras, que se dieren a los españoles, sean sin perjuicio de los indios, y que las dadas en su perjuicio y agravio, se vuelvan a que de derecho pertenezcan. Ivlian de Paredes,

Es interesante esta legislación por varios motivos. De entrada, se les está reconociendo a los indígenas la tierra como parte de su propiedad, no se mencionan los argumentos que se tienen para esta disposición, pero se establece el que se les brinde amparo y protección. Sin embargo, el artículo es muy claro en este sentido, la tierra puede ser restituida o reemplazada. Es decir, si esta ya ha sido demandada por algún particular, y había sido otorgada previo pago de derechos por parte del demandante, a los indígenas se les reemplazaría la tierra, se les daría tierra en algún otro lugar diferente en el que hubiera estado ubicada. La legislación, aparentemente busca dar amparo y protección a los indígenas. De hecho, a quienes está protegiendo es a los particulares, dado que al ser estos los dueños de las tierras, no estarían obligados a devolverlas a sus dueños. Se efectuaría en tal caso, un reemplazo, logrando con este, desplazar a los indígenas de sus propiedades originales para moverlos hacia otras zonas del poblado, generalmente era hacia los

---

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey Don Carlos LL, Nuestro Señor, Madrid, 1681, Reimpreso por Ediciones de Cultura Hispánica, 1973. Tomo II

Libro IV, Título XII, 17.- Que no se admita a composición de tierras, que hubieren sido de los indios, o con título vicioso, y los fiscales, y protectores sigan su justicia. Para más favorecer y amparar a los indios, y que no reciban perjuicio. Mandamos, que las composiciones de tierras no sean de las que los españoles hubieren adquirido de indios contra nuestras cédulas reales y ordenanzas, o poseyeren con título vicioso, porque en estas es nuestra voluntad, que los fiscales-protectores, o los de las Audiencias, sino hubiere protectores-fiscales sigan su justicia, y el derecho, que les compete por cédulas y ordenanzas para pedir nulidad contra semejantes contratos, y encargamos a los Virreyes, Presidentes y Audiencias, que les den toda asistencia para su entero cumplimiento.

Libro IV, Título XIII, Ley 18.- Que a los indios se les dejen tierras. Ordenamos, que la venta, beneficio y composición de tierras, se haga con tal atención, que a los indios se les dejen con sobra todas las que les pertenecieren, así en particular, como por Comunidades, y las aguas, y riegos: y las tierras en que hubieren hecho acequias, u otro cualquier beneficio, con que por industria personal suya se hayan fertilizado, se reserven en primer lugar, y por ningún caso no se les pueda vender, ni enajenar, y los Jueces, que a esto fueren enviados, especifiquen los indios, que hallaren en las tierras, y las que dejaren a cada uno de los tributarios, viejos, reservados, caciques, gobernadores, ausentes y comunidades.

Libro IV, Título XII, Ley 19.- Que no sea admitido a composición el que no hubiera poseído las tierras diez años, y los indios sean preferidos. No sea admitido a composición de tierras el que no las hubiere poseído por diez años, aunque alegue, que las está poseyendo, porque este pretexto sólo no ha de ser bastante, y las Comunidades de Indios sean admitidas a composición, con relación a las demás personas particulares, haciéndoles toda conveniencia.

Libro IV, Título XII, Ley 20.- Que los virreyes y presidentes revoquen las gracias de tierras, que dieron los cabildos, y las admitan a composición. Es nuestra voluntad, que los virreyes, y presidentes Gobernadores puedan revocar, y dar por ningunas las gracias, que los cabildos de las Ciudades hubieren hecho o hicieran de tierras en sus distritos, si no estuvieren confirmadas por Nos, y si fueren de indios, se las manden volver, y las baldías queden por tales, y admitan a composición a los que las tuvieron, sirviéndonos por ellas por la cantidad que fuere justo.

Libro VI, Título III, Ley 9.- Que a los indios reducidos no se quiten las tierras, que antes hubieren tenido. Con más voluntad, y prontitud se reducirán a poblaciones los indios, sino se les quitan las tierras, y granjerías, que tuvieron en los sitios, que dejaren. Mandamos, que en esto no se haga novedad, y se las conserven como las hubieren tenido antes, para que las cultiven, y traten de su aprovechamiento.



extremos, alejados del centro del poblado. La pobreza y sus múltiples caras, eran así movidas de los primeros cuadros de lo que empezaba a tomar forma ya de un pueblo. En este sentido, el Estado se fortalecía como dueño absoluto de la tierra, podía tener la disposición de brindar protección a quienes consideraba parte del proyecto civilizatorio que buscaba instaurar en el norte. Es decir, los particulares que podían pagar por la tierra que adquirirían. Al Estado, le interesaba poblar de manera definitiva el desierto, la propiedad de la tierra, era una de las posibilidades para esto. Por tanto, el Estado protegería a quienes estaban inmersos en este proyecto de colonización, el cual implicaba necesariamente, hacer producir la tierra en gran escala. La producción de autoconsumo, nunca había sido un proyecto que al Estado pudiera interesarle promover o fortalecer. Así, las decisiones finales sobre la propiedad de la tierra quedaron en manos del Estado laico y liberal, cuya preocupación respecto a los indígenas, fue básicamente, promover el arraigo de la mano de obra que el proyecto de colonización del desierto requirió.

Otro aspecto relevante al respecto, se refiere al status jurídico de los pueblos. Se emitieron durante este periodo varios decretos que cambiaban el rango de pueblo por el de villa. Para este cambio, por regla general, *se modificaba la categoría del lugar cuando los habitantes de un poblado eran en su mayoría no indígenas*. Con esto, se definieron los instrumentos legales con los que se reordenaba la ocupación de la tierra y los patrones de poblamiento de los años siguientes. Este tipo de categorías, impactaron de manera importante las solicitudes de tierra que se hicieron en la región, dado que determinaban si se les otorgaba a los individuos la capacidad jurídica para obtener el reconocimiento de la tierra en la cual se encontraban asentados. Finalmente, se trataba de todo una serie de contradicciones en torno a la propiedad de la tierra, pese a toda la legislación que se ha generado al respecto. Por ejemplo, se ignora la ley emitida por el congreso del Estado el 22 de julio de 1835 en el Decreto No. 78:

“No hay diferencia alguna entre los indígenas, ya estén bajo campana, o ya con el nombre de ciudadanos. En consecuencia todos deben disfrutar de las tierras de sus respectivos pueblos”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Op. Cit. p. 170

En este sentido, se establece que no existen diferencias que promuevan el beneficio de algunos en detrimento de los derechos de otros. Sin embargo, en la práctica, las cosas fueron muy diferentes. El proyecto de colonización del desierto, implicó un reparto masivo de tierras, pese a que con esto, se perjudicaba de manera importante a los indígenas al dejarles sin tierra, o a moverlos a las tierras que se encontraban en las peores condiciones. Es decir, sin agua, con lo cual las posibilidades de subsistencia eran mínimas. Quedando como alternativas, la movilidad que generaban los placeres de minerales y la migración como mano de obra barata a las plantaciones agrícolas de los Estados Unidos. El siglo XIX en términos de legislación agrícola sentó las bases para la consolidación de latifundios agrícolas en la región, con una clara protección del Estado. Se buscaba por todos los medios el arraigo de la población en la zona, como una manera para contener los ataques de los apaches, y por otro lado, para generar por medio de la agricultura, las condiciones que permitieran un despunte económico de la región. En ambos casos, la propiedad privada de la tierra, fue el factor a través del cual se lograron establecer las condiciones que facilitaron la concreción de un proyecto civilizatorio occidental en Sonora. Un proyecto, que tiene como base una ideología liberal que promovió el fortalecimiento del ciudadano como el eje en trono al cual gravitarán la política, la economía y la cultura regionales.

Sin embargo, se trata de un concepto de ciudadano cruzado necesariamente por la propiedad privada de la tierra. Considero que este proyecto en Sonora no puede entenderse sin este elemento. La propiedad de la tierra, fue el detonante de un proyecto económico y político que buscó acomodar en torno suyo a los grupos indígenas de la región. El problema surge dada la concepción de tierra y de territorio que se tuvo. Para el proyecto civilizatorio occidental, la tierra era la base de una producción de excedentes que buscaría necesariamente consolidar intereses de grupos políticos privilegiados por el Estado, los cuales llegaron a consolidar oligarquías regionales<sup>39</sup>. Para los grupos indígenas, la tierra tenía otro significado, más allá de connotaciones románticas, era la base de un sustento, ya fuera a través de la recolección, de la caza o de la agricultura de autoconsumo que varios de estos grupos practicaban. La tierra, el territorio formaba parte de la concepción de lo

---

<sup>39</sup> Al respecto puede revisarse a SALMERÓN, Rubén. *El poder y el Estado en Sonora*. Tesis de doctorado en historia, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México. 1996

sagrado que estos grupos tenían. Por tanto, se trata de intereses y concepciones muy diferentes. El nuevo Estado laico y liberal, buscó fortalecerse a partir del apoyo que brindó a algunos, en claro rechazo por los intereses de los otros. El nuevo Estado, toma también a la tierra, como una forma a través de la cual se consolida en la región.

Ahora bien, en este sentido y, sin romper con la tradición liberal, presente en las Leyes de Reforma, los representantes del porfirismo tenían una idea clara del proyecto a desarrollar. Estaba fundamentado por el progreso capitalista de algunos países europeos y, siguiendo su ejemplo, se pretendía conducir a México hacia una forma superior de sociedad. Los campesinos y los indios, ligados a sus costumbres y tradiciones, representaban el obstáculo y el progreso. En Sonora, como en muchas otras entidades del país, se proyectaba la transformación de sus economías de autoconsumo, que ocasionalmente si había un excedente podía dirigirse al mercado local. El proyecto, consistía en proyectar esta economía hacia mercados más amplios. Para eso, era necesario que desaparecieran las formas comunales de tenencia de la tierra y, en consecuencia, abrir al cultivo las tierras que estaban en manos de los indios. A partir de lo anterior, el porfirismo tuvo claros tres lineamientos con relación a la tierra: la modernización económica, el reforzamiento del sector agrícola privado y el desmantelamiento de la propiedad comunal. Lineamientos que estuvieron también apoyados por Carranza, obregón y por Calles. La puesta en práctica de la reforma agraria a nivel nacional, se convirtió en el instrumento político que permitió a los revolucionarios consolidar sus objetivos, porque a partir de ella, se logró la estabilidad y pacificación del país, estableciéndose con esto, una alianza estratégica con los campesinos<sup>40</sup>.

La política de Porfirio Díaz con respecto a las comunidades indias, sobre todo en cuanto a tenencia de la tierra, se caracterizó por la Ley de Desamortización del 25 de junio de 1856, conocida como Ley Lerdo. Con esta ley, las corporaciones civiles y eclesiásticas quedaban sin facultades para poseer, adquirir y administrar bienes territoriales. La propiedad comunal

---

<sup>40</sup> En este trabajo el autor analiza el impacto de las diferentes legislaciones agrarias en torno a la propiedad de la tierra, particularmente entre los yaquis. Es interesante el análisis en torno a la legislación agraria y la relación que esta guarda con algunos fenómenos históricos propios del Estado de Sonora. MAYA CARRANZA, Lázaro. *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. Tesis en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. 2009

de los indios, en el contexto de esta Ley, quedaba comprendida entre las corporaciones civiles y, al quedar proscritas, se implementó su reparto. En Sonora, y en el resto del país, la Ley Lerdo no pudo aplicarse cabalmente sino hasta después de 1880. La tierra que se repartía, pertenecía al ejido de cada pueblo y era, en muchos casos, el último reducto de la propiedad comunal de los indios. En Sonora, el reparto de los ejidos se realizaba siguiendo un patrón más o menos regular. La legua cuadrada de tierra, que teóricamente formaba parte de cada poblado, era medida, fraccionada y adjudicada en lotes a los habitantes de los pueblos, sin tomar en cuenta su origen indio, mestizo o blanco y sin considerar tampoco si eran ya propietarios. Este sistema de repartos, al menos en algunos de los pueblos de Sonora donde se realizó, dio origen a una serie de abusos en contra de los indios y favoreció la concentración de la tierra. Además de la Ley Lerdo, la denuncia de terrenos baldíos fue otro mecanismo utilizado par la apropiación de las tierras de los indios. En Sonora, se recurrió a ella para obtener las tierras de los yaquis y de los pápagos<sup>41</sup>.

El 6 de enero de 1915 fue promulgado por Venustiano Carranza el primer intento legal, de alcance nacional que pretendía dar una respuesta al movimiento agrario. Dicha ley, reconocía que diversos pueblos, rancherías y comunidades indígenas del país habían sido despojados ilegalmente de sus tierras. Esto, al amparo de las leyes relativas a la desamortización de la propiedad corporativa de terrenos y baldíos de colonización. Por lo que estatuyó la restitución de tierras a los afectados, siempre y cuando, presentaran los títulos de propiedad que justificaran sus derechos. También establecía que, los pueblos, rancherías y comunidades indígenas que carecieran de ejidos fueran dotados de ellos. Esta ley, al igual que las leyes liberales que le antecedieron, no reconocía el derecho a la tenencia comunal, en su artículo 11 establecía lo siguiente:

---

<sup>41</sup> FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro. *Los indios de Sonora ante la modernización porfirista*. En: Historia General de Sonora TOMO IV. Sonora Moderna 1880-1929. Gobierno del Estado de Sonora, México. 1997

Art. 11.- Una ley reglamentaria determinará la condición en que han de quedar los terrenos que se devuelvan o adjudiquen a los pueblos y la manera y ocasión de dividirlos entre los vecinos, quienes entretanto los disfrutarán en común<sup>42</sup>.

De acuerdo a lo anterior, se restituían las tierras o ejidos a los pueblos como un acto de justicia de la revolución. Pero, en lo futuro, la tierra debería ser dividida en parcelas privadas, con lo cual, jurídicamente no se reconocía la propiedad comunal ni las formas de organización colectiva de trabajo de los pueblos indígenas. Si bien, la ley agraria de 1915 estipulaba la devolución de las tierras usurpadas a los pueblos y, la dotación de ejidos en la forma en la que habían sido concebidos durante la época colonial. No incluía la dotación de tierras a los grupos rurales que carecían de ella, esto es, la mayoría de peones, arrendatarios y aparceros que trabajaban en los latifundios.<sup>43</sup>

En el proyecto que presentó Carranza ante el Congreso, se daba una defensa de la propiedad privada de la tierra, dando continuidad a la tradición liberal de 1857 al señalar:

Art. 27.- La propiedad privada no puede ocuparse para uso público, sin la previa indemnización. La necesidad o utilidad de la ocupación deberá ser declarada por la autoridad administrativa correspondiente; pero la expropiación se hará por la autoridad judicial, en el caso que haya desacuerdo sobre sus condiciones entre los interesados<sup>44</sup>.

De acuerdo a la ideología liberal, la propiedad privada era parte de los derechos fundamentales de los individuos, por esta razón, el Estado concedía a los ciudadanos un amplio margen de defensa de sus propiedades. El interés individual privado, dominará sobre el público y social. Por otro lado, Álvaro Obregón se interesó en defender la

---

<sup>42</sup> CONTRERAS, Mario y TAMAYO, Jesús. *México en el siglo XX. 1913-1920 Textos y documentos*. UNAM, México. 2002 p. 180

<sup>43</sup> MAYA CARRANZA, Lázaro. *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. Tesis en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. 2009

<sup>44</sup> MANZANILLA SCHAFFER, Víctor. *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Secretaría de la Reforma Agraria, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa; México. 2004 p. 479-480

propiedad privada y la modernización de la agricultura. Se pronunciaba a favor de parcelar el latifundio que no utilizara métodos modernos de agricultura y, condicionaba el reparto agrario a una futura constitución de la pequeña propiedad privada. Obregón priorizaba la modernización de las técnicas agrícolas para elevar la producción y competir en el mercado, de este modo, mejorarían los salarios de los jornaleros. En uno de sus discursos mencionaba:

“Vamos a darle terreno a todo aquel que lo solicite, pero vamos a hacerlo gradualmente, vamos a destruir la gran propiedad cuando esté sustituida con la pequeña propiedad. Vamos a ir a este reparto agrario contra todos los latifundistas que actualmente siguen utilizando los sistemas rutinarios, porque estos jamás estarían en condiciones de mejorar a sus jornaleros, los procedimientos que usan están en pugna con todo principio económico, porque les resultan los productos más malos y más caros, y esto no podrá permitirles una mejoría a sus jornaleros. Vamos entonces preferentemente a utilizar los latifundios que usen esos procedimientos y dar tierra a todo aquel que la necesite, a todo el que esté capacitado para conservarlas, y vamos a dar una tregua a los que estén usando procedimientos modernos para que se vean estimulados, para que evolucione rápidamente nuestra agricultura y podamos llegar a alcanzar en un periodo próximo un desarrollo máximo: que no tengamos que pedir aranceles proteccionistas contra los granos que vienen de afuera y que tengan que atemorizarse los centros productores de otros países porque nosotros invadamos sus mercados”.<sup>45</sup>

Plutarco Elías Calles, también se pronunció a favor de la pequeña propiedad privada de la tierra. Durante su gobierno se aprobó, en 1925, la Ley del parcelario Ejidal que permitía la división del ejido en parcelas individuales. La unidad ejidal mantenía su carácter inalienable, imprescriptible e inembargable para evitar que este tipo de propiedad entrara en la circulación mercantil y como consecuencia diera pie a la reconstrucción del latifundio.

---

<sup>45</sup> Citado en MANZANILLA SCHAFFER, Víctor. *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Secretaría de la Reforma Agraria, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa; México. 2004 p. 533

Calles concebía al ejido como el instrumento que serviría para desarticular el latifundio y consolidar la pequeña propiedad privada. La posesión individual del ejido contribuiría a desarrollar en el ejidatario una actitud de iniciativa, de enriquecimiento personal, que lo conduciría a la compra de otras porciones de tierra, de este modo el ejidatario se convertiría en un pequeño o mediano agricultor y se facilitaría la consolidación de la propiedad privada de la tierra<sup>46</sup>. Al respecto mencionaba:

“El ejido por sí solo no resuelve el problema de la organización agrícola. En general, la pequeña propiedad privada no responde ya a la explotación técnica moderna del campo...Pero la dotación ejidal es uno de los compromisos más solemnes de la revolución, destruye el peonaje y una vez alcanzado el patrimonio familiar puede ser un sector activo de la organización agrícola. Es, pues, urgente terminarlo lo más pronto posible. Es urgente también constituir la pequeña propiedad, obligando a los terratenientes a fraccionar sus extensiones y venderlas, de acuerdo con un plan asequible a los trabajadores, en pequeñas parcelas. De esta manera se formaría una pequeña propiedad, no de tres o cuatro hectáreas de tierra, sino de extensiones que alienten y estimulen para cultivarlas a hombres de ambiciones y posibilidades desarrolladas. Este problema ha sido ciertamente uno de los puntos del programa de acción revolucionaria que el gobierno no ha tenido tiempo de desenvolver, pero merece toda la atención y debemos afrontarlo sin violencias políticas, dentro de un plan administrativo, saliendo al encuentro de los intereses del mismo terrateniente, que debe saber cuán inseguro es el acaparamiento de la tierra. Así podemos acrecer rápidamente la pequeña propiedad, superior en extensión al ejido. Nuestros ejidatarios podrían ascender a pequeños rancheros comprando esas fracciones”<sup>47</sup>.

Calles, realizó una importante contribución al desarrollo de la reforma agraria. Planteó la necesidad de dar una solución integral al problema, esto, mediante el otorgamiento de crédito y la organización agrícola, lo cual, posteriormente se convirtió en la base de la

---

<sup>46</sup> MAYA CARRANZA, Lázaro. *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. Tesis en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. 2009

<sup>47</sup> Citado por CÓRDOVA, Arnaldo. *La ideología de la revolución mexicana*. Era, México. 1979 p. 342

reforma agraria cardenista. Calles, propuso dotar a los campesinos no sólo de tierras y aguas, sino también de créditos, implementos agrícolas, máquinas, semillas y educación agropecuaria, para que aumentaran la producción y elevaran su nivel económico y social. Con este fin, promulgó en marzo de 1926, la Ley de Crédito Agrícola y fundó el Banco Nacional de Crédito Agrícola. El crédito y la cooperación agrícola, posibilitarían la modernización del ejido, una mejor distribución de la riqueza entre las clases subalternas y, posteriormente, la organización y control de los campesinos por el Estado<sup>48</sup>.

Aunque Carranza, Obregón y Calles reconocieron la importancia del ejido, buscaron su parcelación, con la finalidad de establecer la pequeña propiedad individual. En este sentido, el reparto agrario no fue lo que se esperaba, la tierra repartida a los campesinos fue poca y de mala calidad. La mayoría de los campesinos, quedaron fuera de los beneficios que se otorgaron a la agricultura comercial como los créditos, obras de irrigación y mecanización.

En otro sentido, Cárdenas se planteaba como programa agrario llevar la reforma a fondo y de manera integral. El gobierno de Cárdenas, hizo del ejido uno de los puntales del desarrollo económico nacional y el garante de la paz social en el campo. Ligando la existencia de esta institución, a la legitimidad del Estado de la revolución, mediante la organización y protección que el propio Estado le dio. En enero de 1934, se crea el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización que tuvo por finalidad ampliar y profundizar la presencia del ejecutivo en el sector rural. El 22 de marzo de 1934, se expide el Código Agrario que reglamenta el artículo 27, permitiéndole al gobierno la amplitud del espacio jurídico para llevar a cabo las reformas en el campo<sup>49</sup>. Para esto, la Secretaría de la Economía Nacional recibió la consigna de organizar nuevas industrias agrícolas y organizar cooperativas en diversos lugares del país. A la secretaría de comunicaciones, se le encargó la construcción de carreteras y caminos que conectaran las zonas agrícolas con los mercados. La Secretaría de Hacienda recibió como fin el satisfacer las necesidades de crédito rural (para ejidatarios y pequeños propietarios), así como hacer inversiones para el fomento agrícola. La Secretaría de Educación Pública, se abocó a la tarea de construir

---

<sup>48</sup> MAYA CARRANZA, Lázaro. *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. Tesis en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. 2009

<sup>49</sup> IANI, Octavio. *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*. Editorial Era, México. 1977



escuelas en toda el área rural. Se le encomendó a la Secretaría de Agricultura y Fomento que se establecieran escuelas de agricultura, postas zootécnicas y estaciones de fomento agrícola. A partir de diciembre de 1935 el Banco Nacional de Crédito Agrícola, de aquí en adelante debía otorgar crédito a los pequeños y medianos agricultores. El Banco Nacional de Crédito Ejidal, se encargaría de otorgar créditos a los ejidatarios, quedando diferenciado el otorgamiento de crédito rural para la agricultura ejidal, del otorgado a la agricultura privada<sup>50</sup>.

Con el surgimiento de las cooperativas agrícolas, el gobierno de Cárdenas se vio en la necesidad de hacer cambios en la legislación agraria. En agosto de 1937 se aprobaron las reformas al código agrario de 1934. El artículo 139 quedó redactado en los siguientes términos:

Art. 139.- En aquellos ejidos ocupados en cultivos agrícolas que requieren elaboración industrial antes de que salgan al mercado, lo que naturalmente crea la necesidad de capitales con los que no cuenta el ejidatario aislado, la producción se organizará colectivamente. Este sistema debe emplearse en todos los casos en que se requiera para el desarrollo de la economía ejidal<sup>51</sup>.

A pesar de la política campesinista inclinada a favorecer el ejido, fue en el periodo cardenista donde empezó a otorgársele seguridad jurídica a la pequeña propiedad con los certificados de inafectabilidad. La reforma agraria, había disminuido su impulso después de 1937, el gobierno se centró más en organizar políticamente al campesino. El 28 de agosto de 1938, se crea la Confederación Nacional Campesina, con esta se llega a la forma más acabada de institucionalización para el control campesino.

Con los cambios operados en las administraciones poscardenistas, la función y orientación del crédito oficial se volcó a la promoción de la agricultura capitalista, a diferencia de la

---

<sup>50</sup> MOORE Ernest. *Evolución de las instituciones financieras en México*. Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos, México. 1963

<sup>51</sup> SHULGOVSKI, Anatoli. *México en la encrucijada de su historia*. Ediciones de Cultura Popular, México. 1972 p. 253-254

administración cardenista que privilegió la agricultura ejidal. En toda la zona del norte de México, donde están concentrados los grandes distritos de riego, predomina la agricultura capitalista, y gran parte de las tierras beneficiadas con las obras de riego están en manos de algunos cuantos, muchos de ellos pertenecientes a la clase política. Se trata en general de una agricultura moderna, llamada también capitalista, dado que tiene un promedio de 33 hectáreas de labor por predio. Cuenta con una moderna infraestructura de irrigación, cuenta con tecnología para la producción, así como con un eficiente proceso de fertilización. En contraparte, se tiene a la agricultura que se caracteriza por emplear fundamentalmente fuerza de trabajo familiar, por poseer en promedio menos superficie de tierra de labor y de esta, menor cantidad de riego, utiliza poca o nula tracción mecánica, la superficie fertilizada es mínima, haciendo un uso poco intensivo de fertilizantes<sup>52</sup>.

En este sentido, la agricultura de irrigación ha jugado un papel de capital importancia en la región. Para esto, el país se encuentra dividido en 25 regiones o unidades naturales. Delimitadas por parte aguas, ya sea que correspondan a un conjunto de cuencas, a cuencas completas, o sólo a parte de una cuenca. En todos los casos, se trata de áreas homogéneas en relación a un común denominador regional. Una de las regiones que comprende la clasificación antes mencionada, es la región hidrológica del noroeste, donde se localizan los distritos de riego más importantes. Dentro de esta región, se encuentran los estados de Sinaloa y Sonora; algunas porciones territoriales de los estados de Chihuahua y Durango. La región hidrológica del noroeste, se extiende desde los parte aguas de la sierra Madre Occidental hasta el litoral del océano pacífico, y desde el límite territorial con los Estados Unidos, donde tiene una anchura mayor de 500km hasta el río San Pedro, donde la anchura de la faja se reduce sólo a unos 50km, comprendiendo una superficie de 344 600km<sup>2</sup>. El plan hidráulico del noroeste, está basado en el control y aprovechamiento de 20 ríos consecutivos de la parte central de la región. Está integrado por un sistema de

---

<sup>52</sup> Al respecto puede consultarse los trabajos de SALMERÓN, Rubén. *El Estado mexicano y el desarrollo capitalista del campo*. Tesis en sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM, México. 1984. SALMERÓN, Rubén. *La formación regional, el mercado local y el poder de la oligarquía en Sonora*. Tesis maestría en historia, Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, México, 1993. SALMERÓN, Rubén. *El poder y el Estado en Sonora*. Tesis de doctorado en historia, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México. 1998

almacenamiento y conducción, con lo que se ha buscado un incremento de la superficie bajo riego, incremento en el valor de la producción, incremento en el número de agricultores beneficiados, incremento en el valor de la producción por agricultor, incremento del beneficio anual por agricultor. Para esto, se decretó la creación del Banco Nacional Agropecuario, S. A. el 8 de marzo de 1965, como una institución nacional de crédito, con el objeto de llevar a acabo “en el menor tiempo posible el proceso total de descentralización regional de la economía agrícola, tanto en el sector ejidal, como en la de la pequeña propiedad”. En el decreto se señalaba la necesidad de que funcionen “bancos regionales de crédito y bancos agrarios que permitan generar un conocimiento más directo de las particularidades locales tanto físicas como humanas y, que actúen con autonomía suficiente<sup>53</sup>.

De este modo, se buscaba un apoyo sólido a los pequeños productores de la región. Sin embargo, la realidad ha sido otra, dado que como veremos, para la región que me ocupa, los pequeños propietarios no fueron sujetos de crédito. De entrada, destaca la dificultad que tuvieron para el reconocimiento y titulación de sus tierras, dado que la mayoría de los asentamientos pápagos en la región carecían de “*categoría política*”, motivo por el cual fue pospuesto este trámite. Sin embargo, las legislaciones agrarias al respecto, les reconocían de manera plena sus derechos sobre la tierra, derechos que estaban en franca oposición con el proyecto de colonización del desierto, impulsado en un primer momento por la corona española y, posteriormente, el proyecto emprendido por el Estado laico y liberal mexicano. Proyecto que como hemos visto, tiene una base legal, fundamentada en la propiedad privada de la tierra, y en toda la infraestructura que la acompañó. Por un lado, la infraestructura de irrigación y de excavación de pozos profundos y, por el otro, la estructura financiera que motivó la producción agraria en función del crédito agrícola.

Como lo vimos, Calles y Obregón, crearon las instituciones sobre la cuales el Estado afianzaría su proyecto capitalista. La creación de La Comisión Nacional de Irrigación, la Comisión Nacional de Caminos y las instituciones financieras como el Banco de México y

---

<sup>53</sup> ROJAS OSUNA, Héctor Manuel. *La agricultura de riego en el noroeste: El caso de Sonora y Sinaloa*. Tesis de Licenciatura en economía, Facultad de Economía, UNAM, México. 1967

el de Crédito Agrícola, facilitando con esto, que la política económica se materializa en hechos prácticos. La política agraria que instrumentaron Obregón y Calles a partir de 1920, tuvo como objetivo desarrollar de manera amplia una agricultura comercial, dirigida a empresarios capitalistas<sup>54</sup>. Con esto, el campo quedó en manos de inversionistas, para quienes fue creada toda una infraestructura que facilitara y garantizara en la medida de lo posible la inversión que se estaba haciendo en el campo. Inversión que estaba acorde al proyecto de Colonización del Desierto, y que afianzaba al Estado laico y liberal en Sonora, esto teniendo a la propiedad privada de la tierra como base.

Estas instituciones, estuvieron básicamente al servicio de los grandes productores agrícolas. Toda esta infraestructura, facilitó el desmembramiento de la estructura e instituciones con las cuales contaban los grupos indígenas de la región. Para los pápagos, la colonización del desierto significó una transformación radical de sus formas de vida, de su cotidiano, de sus memorias. Para la colonización del desierto, como veremos, la tierra cobró un nuevo significado. La producción agrícola, representó el eje que articuló la economía regional. Los pápagos, fueron absorbidos como mano de obra barata, y sus tierras fueron objeto de despojo e invasiones.

### **EL POZO PRIETO Y SU ANEXO LAS CALENTURAS<sup>55</sup>**

El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, es una comunidad pápago, ahora parte del Municipio de Caborca, Sonora. En la actualidad, esta comunidad se encuentra parcialmente abandonada. Dado que cuentan con algunas cabezas de ganado mayor, entre los comuneros se han establecido “guardias” que cambian cada 10 días. Es decir, a cada comunero le corresponde permanecer durante este tiempo en la comunidad, con la finalidad de sacar agua del pozo y dar de beber a los animales, una vez concluido el periodo, entra el siguiente y así sucesivamente. La comunidad, se ha visto beneficiada por diferentes proyectos por parte primero del INI, y ahora de la CDI. Proyectos que han buscado generar para la comunidad fuentes de ingresos. El último de los proyectos fue la siembra de dos

---

<sup>54</sup> PEÑA MEDINA, Sergio. *Política económica y desarrollo regional: la agricultura en Sonora (1920-1929)*. Tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México. 1991

<sup>55</sup> Comunidad Tohono O’otham perteneciente al Municipio de Caborca, Sonora.

hectáreas de nopal, con la finalidad de producir y vender en el mercado local, el proyecto contemplaba también el procesamiento del nopal como alimento para ganado. Sin embargo, dadas las condiciones climáticas y la falta de agua, el proyecto no alcanzó los objetivos planteados.

Cabe destacar que el cotidiano de esta comunidad, giró en torno a la agricultura de temporal y a la ganadería. La vida cotidiana, les llevaba a vivir entre Las Calenturas y el Pozo Prieto. En Las Calenturas se sembraba, en el Pozo Prieto se llevaban a cabo las actividades relacionadas con la ganadería. Don Matías lo enuncia de la siguiente manera:

“Pues si, me acuerdo estábamos allí [en el Pozo Prieto], porque tenía animalitos mi papá. Trabajábamos en Las Calenturas temporal, y luego nos íbamos p´alla [al Pozo Prieto] pasado el año, y luego veníamos otra vez, a sembrar el temporal, levantábamos la cosecha y no íbamos otra vez al Pozo... Sembrábamos fríjol, maíz, sorgo, sandía, todo sembrábamos. Trigo, cuando llovía en la equipata, en ese tiempo llovía mucho. Llovía mucho, ahora ya ni sembramos, no llueve, ya no llega agua por allá, está tirado ahí”<sup>56</sup>.

La comunidad se articulaba en función de estas actividades económicas. Los hombres, dedicados a la ganadería, a la agricultura, a la cacería. Básicamente, lo que se casaba era buro, “cochi jabalí”. Las mujeres, dedicadas a las actividades de la casa, a la recolección estacional de ciertos frutos del desierto, como pitahaya, con la cual se elaboraba jalea o se comía fresca; sopichi, que es el fruto del sahuaro, con el cual se elaboraba miel; péchita, se trata de la vaina del mezquite, con la cual se elaboraba pinole; del mismo modo, se dedicaban a la fabricación de ollas de barro y coritas<sup>57</sup>. Este ir y venir de Las Calenturas al Pozo Prieto, marcó sus formas de vida, les imprimió la particularidad que ha caracterizado a los pápagos, la movilidad estacional.

---

<sup>56</sup> GALLAND, Karyn, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Matías Choigua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

<sup>57</sup> Es el nombre que le dan a la cestería, actividad básicamente de las mujeres del grupo. Este tipo de cestas elaboradas con palmilla, un tipo de palma que se recolecta en mayo, y con ñia de gato, con la cual le hacen diseños a las cestas. En algunas comunidades, las cestas elaboradas eran para uso de la unidad doméstica.

El agua, era el recurso vital que les permitía llevar a cabo su ciclo de vida, dependían de este recurso para la siembra de temporal en Las Calenturas. El ciclo agrícola iniciaba en junio, para terminar en diciembre.

“Todos emigrábamos, venían y ahí se quedaban. Aquí en Las Calenturas estaban más, porque ahí se sembraba, se venía a la siembra, sembraban, regaban. Cuando empezaba a llover, sembraban, regaban las tierras, preparaban las tierras. Cuando levantaban las cosechas se ponían a preparar la tierra, y así es que nunca estaban de oquis... En junio y julio sembraban, ya en dado caso que se tardaban las aguas, ya hasta el 15 de agosto se dejaba de sembrar fríjol. Pero las primeras regadas de tierra que se hacían, es donde se sembraba el maíz, las calabazas, las sandías, melones, el yurimón... Pues ya para octubre, se cosechaban las calabacitas, las sandías, todo lo que se sembraba primero, el maíz, el yurimón, las calabazas, las sandías, melón... A San Isidro, lo tenían todo el tiempo en un mezquite. Entonces, la primer calabacita que se daba, sé bien que era la primera, lo que fuera que era la primera. Lo agarraban y se lo ponían a San Isidro, como dando gracias que se está ya cosechando, esa era la costumbre. Para empezar, si era la danza del Buro”<sup>58</sup>.

Este ir y venir de Las Calenturas al Pozo Prieto, estaba relacionado con la presencia de satisfactores, básicamente del agua. Las Calenturas, representó en todo momento, el medio de subsistencia en el desierto, dado que el producto de la cosecha, aseguraba la supervivencia del grupo. Parte de esta cosecha era destinada para el autoconsumo, el excedente podía ser usado para venta e intercambio por otro tipo de satisfactores. Intercambio que se daba básicamente en Caborca, como el centro urbano más próximo. Sin embargo, pese a la proximidad, sólo salían de la comunidad los mayores, quienes eran los encargados de llevar el trigo, algunas hortalizas, el maíz, el fríjol para su venta o intercambio.

---

<sup>58</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

“A veces vendíamos semilla, para comprar el lonche. Vendíamos frijol, maíz, trigo. Me venía pa’ Caborca, llevaba lonche, me venía cada rato, cada mes, cada dos meses, veníamos a llevar lonche”.<sup>59</sup>

Dada la importancia del agua para la agricultura, esta se almacenaba en un “reproso<sup>60</sup>” construido por ellos mismos. La función del reproso era captar el agua de los riachuelos que alimentados por la lluvia corrían por el desierto. El agua del reproso era usada para regar y para consumo de los animales. Del reproso, se hacían canales de derivación que llevaban el agua hasta el sembradío, los animales eran dirigidos hasta el reproso para abrear.

“En aquel tiempo, cuando yo estaba chica, no había gente, no había agricultura de colonia, [no había] campos de agricultura que hay ahora. En ese tiempo que yo estaba chiquilla no había pozo, no había agua. El agua la traíamos de Las Calenturas, había como unas playas de pura arenita. Cuando llovía, se llenaban aquellas, no eran hondos eran así nomás, y ahí se almacenaba y de ahí traíamos agua, pero era clarita el agua. Era agua de lluvia. Ahí en Las Calenturas se quedaba en los canales, se quedaban buen rato las aguas. Y había un represito así ahí en Las Calenturas, que lo hicieron ellos mismos, entre todos”<sup>61</sup>.

Del reproso, y por tanto, de la posibilidad para almacenar agua dependían la cosecha, los animales, la comunidad en general. El reproso representaba la posibilidad del grupo para producir, la producción de maíz, trigo, algunas hortalizas, era el sustento de las familias que habitaban en el Pozo Prieto. El cotidiano de los habitantes del Pozo Prieto giraba en torno a este recurso.

---

<sup>59</sup> GALLAND, Karyn, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Matías Choigua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

<sup>60</sup> Se trata de una oquedad en el terreno, puede ser natural, o hecha por el trabajo comunal. Esta, tiene como objetivo captar y almacenar el agua de lluvia que a través del cauce de los riachuelos se almacena en el reproso. El agua almacenada, era usada para regar a partir de la construcción de canales de derivación. Se podía llevar al ganado a abrear, también usada para consumo humano. El reproso representaba trabajo el trabajo de la comunidad, de este dependía el éxito de la cosecha y la supervivencia del grupo. En mucho, estaba relacionado con la periodicidad del ciclo de lluvias. PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007

<sup>61</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

Don Matías lo recuerda de la siguiente manera:

Sembrábamos en las aguas, cuando llueve, julio, agosto. Porque junio todavía no llovía, julio y agosto cuando llovía, cuando sembrábamos, maíz [en] julio; fríjol en agosto. Ya en septiembre estaba la mata grande, hay que desyerbarlo, quitarle la hierba. Ya en octubre había elotes, había ejotes, había sandía y fríjol. Noviembre, diciembre, enero, todavía estaban cortando fríjol. En diciembre y enero estábamos cortando fríjol, pizcando maíz<sup>62</sup>.

El trabajo en el campo, representó una forma de vida concreta en relación con sus tradiciones, y con otras comunidades. En ese momento, la danza del Buro significó la petición de lluvias a I'itoi, su creador. El agua era la base de su sustento, la base de su ciclo de vida, el centro de su hacer.

“Allá en el temporal, tomábamos agua llovediza, de charco. No había ni pozo, no había nada. Después se hizo lo que había, pozos perforados, hicieron pozos, dondequiera había agua, ya se acabó también, ya no siembran. Está muy escasa el agua. Ya no quiere llover”<sup>63</sup>.

A partir de la década de los 50's del siglo pasado, en la comunidad, comienza una transformación radical y paulatina. Inicia la migración del grupo para, por un lado, las reservaciones pápago en Estados Unidos, y por el otro, para los centros urbanos cercanos, básicamente para el Municipio de Caborca. Esto, debido a la falta de recursos, básicamente el agua. Con la ausencia de agua, la vida se transformó, la producción disminuyó considerablemente. Las Calenturas se abandonaron ante la imposibilidad de seguir sembrando, los pocos que quedaron se concentraron en el Pozo Prieto, la ganadería sustituyó totalmente a la agricultura. Por ganadería, no hago referencia a una producción en gran escala, las familias que quedaron en la comunidad, tenían algunas cabezas de ganado

---

<sup>62</sup> GALLAND, Karyn, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Matías Choigua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

<sup>63</sup> Op. Cit.



mayor. Para subsistir, alternaban esta actividad con el trabajo como peones en los ranchos cercanos, o en los centros urbanos como Caborca.

Este cambio se vio reflejado en las formas de vida, en la tradición, en las costumbres. Se puede decir que esta transformación se dio en la totalidad de comunidades pápago en Sonora. Es decir, el tener que dejar la comunidad y salir a los centros urbanos a emplearse como peones. Las comunidades quedaron en un relativo abandono, esto posibilitó la invasión de tierras por parte de los “mexicanos”. Los pápagos, dejaron de sembrar.

### **LA DANZA DEL BURO<sup>64</sup>**

La tradición recae sobre el recuerdo que se tiene del pasado, de un pasado que parece estar inmóvil, fijo en el presente, actualizándose siempre para mantenerse vigente. Es la representación que se tiene en el presente vivido, como el signo que produce una memoria colectiva que posibilita vincularse en espacios identitarios para producir un sentido común sobre el lugar o suceso deseado. La tradición implica cierta periodicidad. Se trata de un evento o cierta cadena de eventos que cobran sentido al actualizarse. La danza del Buro entre los pápagos, representó esta periodicidad que implica toda tradición, y que, necesariamente se encuentra relacionada con un proceso identitario. Es decir, con la capacidad de un grupo para afirmarse, en relación con lo que hace y piensa. Se trata de un proceso complejo, en el cual convergen diversos elementos que forman parte de la vida cotidiana, las fiestas, los rituales, la cultura material, la lengua, etc. Todo un conjunto de elementos que brindan la posibilidad de relacionar al hombre consigo mismo, con los demás y con el medio que le rodea. Una relación básica, cruzada por la cultura, la que el hombre establece con su medio ambiente.

Don Matías nos dice:

---

<sup>64</sup> *Odocoileus hemionus*, se trata de un cérvido, familia cervidae, clase mammalia, suborden ruminantia. Mamífero de tamaño variable, esto, en función de la región en la cual se encuentra, En la región de Sonora, se le denomina buro o bura, forma parte de la dieta alimentaria de la región.

“Todos los años lo hacían [la danza del Buro]. Tenían que hacerlo bien, cada año, cada año, cada año hacían la fiesta. Ya se acabó la gente, ya no la volvieron a hacer, ya no volvieron a hacer la fiesta”<sup>65</sup>.

Doña Alicia recuerda la danza del Buro en los siguientes términos:

“Para ellos [los pápagos], en aquel tiempo, con la tradición, para el 24 de junio nos veníamos acá al Álamo. Ahí, veníamos a danzar, para llamar el agua...La danza del Buro, y se danzaba, yo creo que una noche nomás se danzaba, que yo recuerdo era una noche. Cuando llegábamos a Las Calenturas devuelta, ya estaba la lluvia, y para esto, ya tenían preparada la tierra.

Íbamos casi la mayoría de nosotros, en ese tiempo estaba niña todavía. Qué años tendría, no me acuerdo, yo creo que todavía no estaba ni en la escuela. Aquellos se preparaban para salir, en las carretas que salíamos a tiempo, y como al tercer día regresaba uno otra vez de vuelta ahí. El caso es que salíamos la mayoría de nosotros, todos, y como estaba cerquita en una tarde o en una mañana llegábamos, por ahí más o menos donde ahora está el viñedo La Siempre Viva. Toda esa parte es donde se hacía, cerca a la Laguna Prieta, la Laguna Prieta está por ahí en la orilla de río, había un represo grande que almacenaban agua. Y pues, llegaban, siempre unos si se iban antes, para ver yo creo el terreno, principalmente el gobernador, era el que alistaba todo. Yo me acuerdo que ya recalaban unos, ya recalaban otros, unos en la mañana otros en la tarde, y al otro día.

Para eso, tenían que corretear el animal, al Buro, lo buscaban; y ya trayendo el animal iniciaba. En aquel tiempo había mucho buro, llegaban a agarrar uno o dos animales. Eran los jóvenes quienes iban por el buro, los jóvenes de aquel tiempo, iba Matías, Pedro, Ángel, eran unos 3, 4 los que salían todo el tiempo a traer el buro.

---

<sup>65</sup> GALLAND, Karyn, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Matías Choigua. Municipio de Caborca, Sonora. 2007

Lo que yo si sabía, se iban a caballo, el caballo ligero era el que escogían, el caballo más ligero. Tenían un caballo especialmente para eso. Porque lo correteaban [al buro], hasta que lo alcanzaban.

No me acuerdo si tenía que ser macho, o hembra, yo creo que era la misma, pero la cuestión era que tenían que agarrar, no distinguir yo creo, hay veces que era macho, hay veces que era hembra el animal.

El animal tenía que estar vivo, lo lazaban vivo. Tenían que correrlo, correrlo y lo lazaban vivo, lo tumbaban, y lo picaban, lo mataban. Lo mataban donde lo agarraban, el que lo alcanzó, el que lo lazó, ese le cortaba la cola, y arrancaba con la cola. Y arrancaba con su cola, gritaba cuando se iba acercando al Álamo, pegaba unos gritos.

Pues yo nomás oía que gritaba, pegaba un grito, y para esto, ya el gobernador estaba esperándolo, en una ramadita que hacían bajo el mezquite. Había mezquites muy bonitos ahí, bien bonitos los mezquites, grandes, frondosos, con sus troncos bien gruesos. Cuando llegaban con la cola del buro, es cuando se bendice uno, y se pide. Se bendice él primero [el gobernador], se la entregaban a él.

Si, se la entregaban, entonces ya se bendice, y pide. El gobernador iniciaba con una oración y ya se bendice, él mismo los bendice, cuando la persona que llega, ya le hace la limpia, como que la limpia no, y más o menos le decía la oración. Entonces, ya más tarde empiezan a llegar, a bendecirse con la colita, más yo no se qué se hacía con la cola, si la guardaban o qué hacían con ella.

Cuando traían el buro lo cocían sin sal, lo ponían a cocer allí, ahí abajo del mezquite. Entonces ya en la tarde, o en la noche, ponían un palo, metían la carne en costales, y ahí se cuelgan los costales de carne, luego la colgaban y ahí amanecía.

Ya en la noche, pues se danzaba. Se acomodaban en una fila para danzar, la fila iniciaba con un hombre y seguía una mujer, primero los mayores y se terminaba con los más jóvenes. Ahí cantaban, mi tata Próspero es el que cantaba, y mi nana Mariana, porque eran tres, dos raspadores, y uno de la jícara, y el que quería

agregarse. Porque mi nana siempre se sentaba atrás de los cantores, de ellos, y cantaban y danzaban toda la noche.

Recuerdo que si se juntaba gente, y más otros, pero ya mexicanos, se les admitía, los admitían a que danzaran, al que le gustaba, el que quería, se hacía la fila grande.

Laureano era el guía, es el que los guiaba, porque si tenía que haber un guía, porque al querer salir el sol, como a las 4, 5 de la mañana es cuando hacen la cruz. Ahí si, el guía se va destendiendo, como círculo, como círculo, hace círculo y nos decía: “destiéndanse, destiéndanse”. Y según lo hace, lo hace en círculo, lo parte en cuatro, en cuatro ahí, y según eso pa’l agua, que pa’que el agua se destienda, la cruz se hace para que, pa’todos lados según. Ya en el último canto, ya estaban listos para correr.

Al final de la fiesta yo me acuerdo nomás que se deshacía la fila y arrancaban los jóvenes a tirarse ahí a la laguna, al agua, a bañarse. Según ahí se sabía quién era el más ligero. El que llegaba primero, supuestamente el más ligero de los Tohono. Corrían ellos, y se repartía la carne.

Entonces, otro día, eso se hace saliendo el sol, ya clareando el sol. Cuando ya estaban allá, aclarando todo, antes de que salga el sol se terminaba. Bajaban los costales y en las coritas, unas corotas así grandes, allí ponían [la carne] y ya la repartían las mujeres, las que estaban ahí”<sup>66</sup>.

Al respecto, doña Juanita López nos dice:

“Apenas me acuerdo que íbamos a la fiesta, decían ellos que el Buro. Iba mucha gente de los campos de ahí de cerquita. Venían muchachas a ver como bailaban, se agarraban de la mano y hacían una línea larga, había unos que tocaban. Hacían unas coritonas grandes de torote y luego con unos palitos le rascaban ahí y luego otro con otra cosita también le hacían, ahí sonaba y cantaban en pápago, pero

---

<sup>66</sup> CASTILLO, Guillermo, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora, 2008

cantaban ellos y bailaban. Todos cogidos de la mano, una línea larga, no más una línea y con un palito, una vara que hacían, me acuerdo que hacían así [movimiento de arriba a hacia abajo con el brazo estirado], todos hacían así, que estaban llamando el agua, que llamaban el agua decían ellos.

Las mujeres se pintaban aquí, arriba, los brazos, eran unas rayas redondas, redondas y lo mismo las piernas. Decían ellos que son los buros, los buros tienen manchas, una mancha que va corriendo, y ellos dicen que porque ellos parecen al buro, se ponían las manchas esas, esas ruedas así.

Bailando y bailando, se sentaban un ratito. Todos estaban sentados en una línea larga y de ahí, ya se llegaba otra vez la hora que iban a volver a bailar hasta que amanecía. Ya que amanecía que el solecito estaba alto, terminaba. Y entonces, arrancaban y se bañaban en el río, se quitaban todas la manchas que se ponían en los brazos”<sup>67</sup>.

El ámbito de lo sagrado, se hacía presente a partir de la danza del Buro. Se instauraba a partir de este ritual, la periodicidad a partir de la cual, el agua, la vida y el entorno se conjugaban en formas particulares de vivir y sentir el desierto. La danza implicaba la cohesión del grupo, era una manifestación concreta de un proceso identitario. La música, los cantos, remitían a la cosmovisión de los pápagos, a las formas de ver el mundo, la naturaleza, la vida. La lluvia, recurso vital por excelencia, marcaba el inicio del ciclo agrícola. Se le cantaba a la nube, al trueno, a la lluvia. La danza, claro ejemplo de la organización social, fortalecía una identidad colectiva, cohesionaba las instituciones que a su alrededor se movían<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel, CASTILLO, Guillermo. Entrevista de tradición oral con la Señora Juanita López Juárez. Caborca, Sonora, 2008

<sup>68</sup> Jacques Galinier nos menciona la danza del bura en los siguientes términos: “la danza para pedir lluvia se efectuaba en la noche. Los hombres y las mujeres formaban una fila perpendicular al oriente. Enfrente de ellos estaba dibujada sobre el suelo una línea vedada de harina de maíz. Había además cuatro músicos cantantes, quienes tocaban la corita. Los danzantes, con los pernils de sus pantalones enrollados hacia arriba, usaban delantales. Sus brazos y torsos estaban decorados con líneas de arcilla, imitando al venado. Sostenían flechas en una mano y lanzas en la otra; aparentemente estos objetos eran medios para obtener la lluvia. Los rostros de las mujeres estaban rayados con polvo, y sus brazos estaban manchados imitando al joven venado. Se daba oportunidad de cuatro interrupciones de la danza durante la noche, para el enamoramiento, como en Quirovac. Durante pausas más pequeñas se pasaba un cigarro entre los asistentes para que cada uno hiciera cuatro bocanadas. En la mañana los actores se tomaban de las manos y circulaban cuatro veces alrededor del espacio ceremonial. El dirigente de la procesión usaba un cinturón con una

Se vienen levantando las nubes  
 Se están levantando allá del amanecer  
 Ya se están acercando a la comunidad  
 Ya empieza a tronar y a relampaguear  
 Ya empieza a llover, para que se rieguen las tierras,  
 Para sembrar las semillas,  
 Por eso se le canta a las nubes,  
 Para que nos den agua<sup>69</sup>.

## EL AGUA Y LOS RANCHEROS

“Antes todo era libre, todo estaba libre.  
 Los pápagos nos asentábamos donde había agua, a donde había vida.  
 Ahí nos quedábamos, ahí nos establecíamos”<sup>70</sup>.

Al inicio del siglo pasado, la vida de los pápagos se caracterizaba por esta movilidad a la que hace referencia doña Alicia. Esta movilidad, estaba relacionada con la disposición de satisfactores, el agua y el alimento.

En 1949 se da un auge importante en la colonización del desierto de Altar. Se da un reparto masivo de tierras propiedad del Estado. Los rancheros comienzan a llegar al desierto. En la región, el programa de colonización fue posible por irrigación de bombeo. Este tipo de agricultura, requirió de fuertes inversiones de capital para la perforación de

---

campana. Luego, los hombres iban al río Asunción para tomar un baño purificador y, finalmente, se pasaba vino de Sahuayo o de pitahaya entre todos los participantes. La fecha de celebración de la caza del bura variaba de comunidad en comunidad. En Sonoyta se celebraba la noche del 23 de junio, en La Angostura se retrasaba hasta agosto”. GALINIER, Jacques. “De Montezuma a San Francisco: El ritual Wi:gita en la religión de los pápagos (Tohono O’otham)”. En NOGUEZ, Xavier y LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *De hombres y de dioses*. El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense. México. 1997 P. 303-304

<sup>69</sup> COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI) *Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México. 2006 p. 30

<sup>70</sup> CASTILLO, Guillermo, PAZ FRAYRE, Miguel Angel y GALLAND, Karyn. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua, Caborca, Sonora. 2007

pozos, el equipamiento de los mismos y la maquinaria agrícola, de modo que, este tipo de agricultura estableció fuertes vínculos con los sectores industriales. Por otra parte, el acceso a las tierras irrigadas, no se dio en términos de derecho de riego, sino, en términos del capital, al cual cada productor tuviera acceso.

Esta nueva agricultura, requirió también la amortización de las inversiones, lo cual sólo era posible con la producción de cultivos altamente redituables, dados los altos costos que la producción en el desierto requería. Algunos de los nuevos agricultores, vinieron desde fuera con el propósito de cultivar algodón, ya que, este era un tipo de cultivo muy redituable. Aunque muchos de ellos, no tuvieran una idea clara de lo que era la agricultura. Siempre fue el crédito, la principal fuente de capital para estos agricultores. Así mismo, había que destinar la producción a los mercados. Desde un principio, las condiciones que impusieron las diferentes fuentes de crédito y los precios de los productos en el mercado, se convirtieron en dos importantes aspectos que se conjugaron con los determinantes climáticos y ecológicos de la región. Factores que en su conjunto generaron procesos económicos, políticos y sociales muy particulares en la región<sup>71</sup>.

Entre 1950 y 1955, se abrieron al cultivo alrededor de 60,000 hectáreas de tierra que se consideraron aptas para la agricultura de riego por bombeo. A pesar de todo esto, el crecimiento de la agricultura en la región fue modesto, ya que se presentaron una serie de obstáculos e imprevistos en la implementación del programa de colonización<sup>72</sup>. Uno de los principales obstáculos fue el desierto. La falta de vías de comunicación provocó grandes problemas, principalmente para el abastecimiento de insumos, entre ellos, el combustible, la reparación de equipos de bombeo y maquinaria agrícola. Además, los grandes vientos que mueven arenas calientes en tiempo de germinación del algodón, causaron serios problemas y, en ocasiones se tuvo que repetir la siembra.

---

<sup>71</sup> LIZÁRRAGA GARCÍA, Benjamín. *Caborca y los Caborqueños, Tomo II*. Municipio de Caborca, México.

<sup>72</sup> Op. Cit.

Entre 1940 y 1955<sup>73</sup> se aceleró el giro a favor de la agricultura de riego, con el desmote y la construcción de grandes presas, así como, de la infraestructura física de los distritos de riego, como canales, caminos y nivelación de terrenos. Además, se trabajó en la infraestructura comercial y financiera que se asentó en los centros urbanos regionales. Cuatro distritos de riego por bombeo cobraron particular relevancia: la costa de Hermosillo, Altar-Caborca<sup>74</sup>, el Valle de Guaymas-Empalme y San Luis Río Colorado. En general, las cabeceras municipales fueron ganando población a expensas del resto del Municipio y sus principales comisarías<sup>75</sup>.

El empuje de los productores privados incluyó la infraestructura financiera. A fines de los años 40, Sonora ocupaba el segundo lugar en el país por operaciones bancarias registradas y el primero en el noroeste en cuanto al financiamiento destinado a la agricultura. Destacaban como bancos regionales el Banco Agrícola Sonorense, extendido en el sur del Estado, y el Banco Ganadero y Agrícola, asentado en el norte<sup>76</sup>. Como puede constatarse, pese a esta estructura financiera, las comunidades originarias no fueron sujetos de crédito, con todo y las reformas impulsadas por Cárdenas.

Entre los años de 1950 y 1952 hubo muchas solicitudes de tierra y un gran número de colonos estuvieron dispuestos a trabajar los campos. En realidad, fueron pocos los terrenos abiertos a la agricultura en los tres primeros años del programa de colonización. El principal obstáculo, la adquisición de créditos que se requirieron para este proyecto. Quienes tuvieron más facilidad para adquirir los créditos, fueron los grupos organizados

---

<sup>73</sup> En Sonora, la atención de los gobiernos que fueron responsables de llevar a cabo los planes federales, se concentró en extender lo más posible la frontera agrícola. A ellos se debe que se hayan abierto los distritos de riego y organizado la infraestructura física, financiera y comercial de la agricultura privada, desde el valle del Mayo hasta el de San Luis Río Colorado. Sin embargo, más del 75% de las tierras de riego abiertas al cultivo durante este periodo fueron apropiadas por agricultores no ejidales, siendo la proporción mucho mayor en las de temporal. GUADARRAMA, Rocío y RAMÍREZ, José. *El gran proyecto*. En: CAMOU HEALY, Ernesto y CORNEJO MURRIETA, Gerardo (Coords.). *Historia Contemporánea de Sonora 1929-1984*. El Colegio de Sonora, México. 1988

<sup>74</sup> Este distrito de riego se encuentra formado por los siguientes municipios: Altar, Átil, Caborca, Oquitoa, Pitiquito, Puerto Peñasco, Trincheras, Tubutama, San Luis Río Colorado, Sáric. Al respecto puede consultarse la distribución de los distritos de riego y las características de los mismos en: HERNÁNDEZ TERÁN, José. *Distrito de riego del río Altar Sonora, presa de Santa Teresa*. Tesis de Licenciatura en Ingeniería Civil, Facultad de Ingeniería, UNAM, México. 1946

<sup>75</sup> ALMADA, Ignacio. *Breve historia de Sonora*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. México. 2000

<sup>76</sup> Op. Cit.



dentro del partido oficial, afiliados a la Unión de Obreros, Campesinos y Colonos del Distrito del Altar, organismo reconocido por la CTM<sup>77</sup>.

A nivel local, el programa de colonización emprendido por el Estado, tuvo un fuerte impacto en las comunidades pápago, dado que ellos no contaban con los recursos para hacer frente a los grandes productores agrícolas. Los pápagos, dependían directamente del agua de las lluvias, todo su ciclo agrícola dependía de que cada año lloviera en junio. Su producción, destinada básicamente al autoconsumo giraba en torno a este hecho natural y su periodicidad. La danza del Buro, les aseguraba este hecho. Con esta danza pedían agua a Ítoi, a su creador. A partir de este ritual, instauraban un ciclo de vida que dependía directamente de este recurso.

El programa de colonización, y la perforación de pozos<sup>78</sup> que este implicaba, no contempló a las comunidades originarias, no de facto. Al implementarse dicho programa, se fracturó de manera directa la vida de estas comunidades en el desierto. Los nuevos rancheros, construyeron repesos para hacerse del agua que ahora ellos necesitaban. Con este hecho, dejaron sin agua a las comunidades pápago. Los pápagos, tenían construido un repeso en la zona, el cual, les habían servido como la forma para almacenar agua. Al llegar los rancheros y al hacer sus propios repesos, al trazar sus propios canales, dejaron sin la posibilidad de almacenar agua a los pápagos. Ante este hecho, no había alternativas viables, sin agua en la zona fue prácticamente imposible seguir sembrando.

Los rancheros, apelaron a la propiedad de la tierra que el gobierno les había otorgado vía el programa de colonización. Para esas fechas, los pápagos, a pesar de haber habitado el desierto por tiempo inmemorial, no contaban con títulos de propiedad. Por tanto, no

---

<sup>77</sup> LIZÁRRAGA GARCÍA, Benjamín. Caborca y los Caborqueños, Tomo II. Municipio de Caborca, México

<sup>78</sup> Simultáneamente a la colonización de estos terrenos –desmontados y nivelados por la banca oficial-, el gobierno federal fomentó la construcción de pozos mediante la aportación gratuita para colonos y agricultores privados de la maquinaria y del personal técnico. A partir de 1949, empezaron a brotar pozos y campos a un ritmo intenso: para esa fecha hubo 70 pozos, dos años después existían 300 y, en 1955, 469 para regar 76 mil hectáreas en dos ciclos anuales. El ritmo de extracción de agua fue tan acelerado, que en 1951 el gobierno federal tuvo que establecer la primera veda y en 1953 crear el Distrito de Riego No. 51 para la perforación de nuevos pozos. GUADARRAMA, Rocío y RAMÍREZ, José. *El gran proyecto*. En: CAMOU HEALY, Ernesto y CORNEJO MURRIETA, Gerardo (Coords.). *Historia Contemporánea de Sonora 1929-1984*. El Colegio de Sonora, México. 1988

tuvieron forma para hacer frente a lo que ellos denominan “el despojo” de sus tierras, la invasión de sus propiedades. Cabe decir, que esto no fue un fenómeno exclusivo de la comunidad del Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, sino que la totalidad de las comunidades pápago en Sonora, han tenido que enfrentar problemas de esta índole.

Doña Alicia recuerda este proceso de la siguiente manera:

“Alonso Lizárraga tenía mucho terreno, sembraba allí, salía otro [canal], que se venía aquí, alrededor de Las Calenturas. Se regaba con el canal. Yo creo que porque ese canal que sacaron pasaba por el predio de Garibay. Mucho terreno tenía esta gente, era grande. Todavía está el terreno, pero pues el dueño es otro.

Había un Aguilar, se llamaba Armando Aguilar, apenas me acuerdo que lo conocí al señor, ya estaba viejo. Entonces de allí pasa a manos yo creo que a los hijos, [ellos] se lo vendieron a Quirosillo. Entonces, se distorsionó allí, fue escaseándose el agua, y de pilón él hizo un represo. Y ya, de allí, el mentado Quirosillo, pasa a manos de Pifas León. Ya ni me acuerdo si [ahora es] el mismo dueño todavía. Pifas León, hizo un represo muy grande y allí ya, se acabó todo. Yo creo [que] como en el 60 ya no había agua.

Se empezaron a salir, es que no había agua. Cuando Garibay, hizo el pozo, había un vecino, estaba Garibay y Vanegas que era más viejo. Eran los viejos de allí, de esa parte. Eran gentes, pues al menos Vanegas tenía mucho ganado, tenía mucha caballada. Y, después Lizárraga, Alonso Lizárraga le vendió a Servando Lemas. No me acuerdo yo qué año sería [cuando] hicieron los pozos, pero sí fue como el 60. Había mucha agricultura. Era pura agricultura allá, pero bien grande, lo que es el Lemas, Valenzuela y Vanegas. Tenían mucho algodón, mucho algodón sembraban. Pues en aquel tiempo se hicieron los pozos. Hicieron los pozos, y bajó el agua.

Este señor Garibay también hizo [pozos], Garibay no fue agricultor, él fue ganadero. Pero sí regaba, hizo dos pozos para alimento del ganado. Hubo dos pozos que me imagino tiene todavía. Él no ha vendido, tiene mucho terreno también, y bueno todos tienen mucho terreno, los cuatro rancheros. Era Canuto

Garibay, Manuel Vanegas, Servando Lema y Vicente Valenzuela. Canuto Garibay y Don Manuel Vanegas, eran los más viejos. O sea, quedamos en medio de todo eso, porque quedamos en medio, como quien dice.

Hicieron los pozos y se acabó el agua, de allí de Las Calenturas se acabó rotundamente el agua”<sup>79</sup>.

Ante el hecho que la falta de agua significó, las comunidades pápago comenzaron a modificarse. Los habitantes iniciaron un proceso de migración, algunos, la mayoría de ellos, a las reservaciones pápago de Estados Unidos. Algunos otros, a los centros urbanos más cercanos, como Caborca. Las comunidades en el desierto, la tierra, fue quedando poco a poco abandonada, lo cual aceleró el despojo por parte de los rancheros cercanos. Es un hecho, el que todas las comunidades pápago han enfrentado o enfrentan un litigio por invasión con algún rancho cercano. El abandono sistemático de la tierra a partir de los años 60's del siglo pasado, es una realidad entre las comunidades pápago, lo cual ha sido tomado como un elemento que “justifica” el despojo por parte de los rancheros.

Por otro lado, al apoyo gubernamental en la zona a las comunidades originarias, concretamente a los pápagos se dio a partir de 1974, que es cuando inicia sus actividades el INI. A partir de ese momento, se busca la implementación de todo un conjunto de programas tendientes a promover el desarrollo a las comunidades pápago. Para este momento, muchas de estas comunidades se encontraban parcialmente abandonadas, o con serios problemas por la posesión de la tierra, como fue el caso de la comunidad de San Francisquito.

En el caso del Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, ante la falta de agua se abandonan totalmente Las Calenturas, con esto, la agricultura deja de ser una actividad económica de importancia. Los miembros de la comunidad que se quedaron, se dedicaron básicamente a la ganadería a partir de los programas de desarrollo implementados por el INI a partir de

---

<sup>79</sup> GALLAND, Karyn, CASTILLO, Guillermo, PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua, Caborca, Sonora. 2007

1974. Sin embargo, muchos de ellos se emplearon como peones en los ranchos cercanos, y algunos otros salieron a emplearse a los centros urbanos cercanos.

La comunidad se transformó de manera radical, la danza del Buro dejó de hacerse, se dejó de sembrar. Como ellos lo dicen de manera reiterativa, “todo se acabó, se acabó el agua. Los viejos murieron, la tradición se acabó”<sup>80</sup>.

Sin embargo, queda en ellos la memoria de eso que fueron y por tanto, de lo que son. Queda en su memoria el registro de la danza del Buro, y el significado que esta tiene para la comunidad. Sigue siendo un fuerte marcador identitario el poder referir la danza del Buro. Ahora, en el presente, este hecho se toma como un elemento que le da sentido a su ser pápago. Es un elemento que estructura y que entra en juego al momento de nombrarse pápagos en el presente. Si bien es cierto, la danza del Buro ha dejado de celebrarse, la comunidad se ha transformado, los viejos ya no están. La memoria trae esos sucesos al momento actual, lo significa y lo resignifica, les dota de una nuevo sentido, forma parte de esa memoria colectiva que entra en juego en los procesos identitarios actuales entre los pápagos en Sonora. La danza del buro, es ahora conocida por las nuevas generaciones a partir de lo que los mayores dicen al respecto, son ellos quienes se encargan de platicar lo que recuerdan. Las nuevas generaciones no lo vivieron, sin embargo, lo toman como un hecho que da sentido a su ser pápago en el presente, “mi nana me decía que antes, cuando hacían la danza del buro, todos se juntaban”<sup>81</sup>

El recuerdo de cómo se danzaba, de los cantos que se ejecutaban; el recuerdo de la siembra, de la cosecha, de la comunidad. Son los elementos que a partir de la memoria llegan hasta el presente del grupo. Este presente, les exige afirmar su identidad, vía diferentes instituciones gubernamentales. Los pápagos, ante tales exigencias, recurren al pasado a partir de su memoria, en este pasado han encontrado fragmentos de lo que fueron, ahora, estos fragmentos, les dotan de elementos a partir de los cuales su identidad cobra un nuevo sentido. Su identidad, se ve fortalecida a partir de lo que el pasado dice. A partir del

---

<sup>80</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora 2007

<sup>81</sup> Op. Cit.

recuerdo de una danza, la memoria se fortalece, el grupo cobra unidad y la identidad se refrenda.

Como hemos visto, este proceso identitario, no es sustancia, se trata de un complejo entramado de elementos políticos, económicos, y sociales. La danza del Buro, se encontraba enmarcada precisamente en un contexto específico, de entrada, respondía a la necesidad de agua que el medio ambiente demandaba. Dado que, se relacionaba directamente con el inicio del ciclo agrícola de la comunidad, y era el marcador a partir del cual, el agua y la vida se hacían presentes en el desierto. Por otro lado, se relacionó con los elementos propios de la historia regional. La danza del Buro, y el proceso de Colonización del desierto de Altar, jugaron un papel de capital importancia entre los pápagos del Pozo Prieto. La llegada de los rancheros y sus tecnologías, trastocaron la posesión y el usufructo de la tierra a partir de nuevos referentes. Ahora, la tierra tenía un solo dueño, y el agua, fue puesta a disposición del mejor postor.

Los bancos comenzaron a ser los nuevos intermediarios en este proceso de producción en el desierto. El capital, jugó un papel determinante al ser el detonante de los nuevos ciclos agrícolas. La danza del Buro, cedió su lugar a nuevos rituales. El abandono del campo en el Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, nos habla sobre la falta de comprensión de la que son parte las comunidades indígenas en Sonora, tanto del gobierno Federal, como del gobierno Estatal. Los pápagos, al no formar parte del complejo entramado económico y político que el Estado promueve, quedaron fuera de los programas de colonización del desierto, les expropiaron sus formas de vida, sin embargo, sus memorias siguen vigentes.

## **TERRITORIO Y FRONTERA**

A partir del proyecto de colonización del desierto, las comunidades pápago en Sonora se vieron enfrentadas en diversos momentos y en diversas circunstancias a los rancheros que llegaron a la zona. Poco se pudo hacer ante la infraestructura económica y técnica con la que contaban los agricultores recién llegados, el algodón y el trigo comenzaron a ser los cultivos rentables en la región. Algunos pápagos se incorporaron como mano de obra

barata en estos campos agrícolas, para otros fue más rentable el buscar trabajo en los campos agrícolas de Arizona. Dada su cercanía con la reservación, para los pápagos era relativamente sencillo el poder cruzar la frontera para incorporarse como peones en estos campos. Muchos de ellos, se quedaron a vivir en las diferentes reservaciones en Arizona Gila Bend, San Xavier, o Sells. Ante esto, el abandono de las comunidades se hizo cada vez más evidente. Lo cierto es que los campos agrícolas cercanos a la reservación, han representado para los pápagos una fuente de empleo. Esto no es reciente, para muchos de ellos el ir a trabajar a Arizona ha sido una fuente de empleo estacional, se iban a Arizona cuando iniciaba el ciclo agrícola del algodón, para regresar en octubre, generalmente, regresaban para la fiesta de San Francisco.

“Los pocos que había indígenas, casi todos se metían a Estados Unidos, se iban a trabajar allá una temporada, y así de vuelta otra temporada en la pizca de algodón, antes se pizcaba a mano. Entonces, contrataban gente, se venían los rancheros de allá que tenían mucha agricultura, llegaban a la orilla de la línea, se los llevaban, contrataban gente.

De San Francisco salían, en la puerta, ahí le dicen El Panamá, a esa puerta venían [los rancheros], ahí los recibían, aquí en la puerta de La Angostura. Estaba libre antes, ahora ahí cerraron todo, eran las partes donde venían por toda la gente que había de los indios, porque había mucho, toda esa parte de San Francisco, todo el valle ese, donde está ahorita la agricultura, todo era de ellos, todo el valle.

Mi hermano se fue con ellos pa'l otro lado, está allá, él tenía 17 años cuando se fue, ahora tendrá como unos 65 años. Él se fue embarcado pa' allá, se fue con los que iban a la pizca. Todos los años, cuando había pizca de algodón venían por ellos a la orilla de la línea, ya todos sabían, todos se arrimaban.

Se iban de todos los ejidos que había, toda esa parte de aquí, del valle, había muchos de La Espuma, de La Veracruz, Chinaco, luego está el Chavarría, y había varios ranchitos, todos estaban en el valle”<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Eugenio Velasco ortega. Quitovac, Sonora. 2008

Se trataba de un ir y venir constante, sin embargo, la comunidad seguía siendo un punto de referencia. Generalmente, quienes se iban eran los hombres mayores, aunque para las mujeres la pizca del algodón representaba también una fuente de empleo. Por tanto, iban y venían de Arizona a Sonora, regresaban a incorporarse al trabajo de la comunidad, a la agricultura o a la incipiente ganadería, a las fiestas, a la vida cotidiana que implicaba el vivir en cualquiera de las comunidades pápago de Sonora. Para quienes vivían cerca de la frontera, esto era más evidente, la movilidad era más intensa. Las reservaciones pápago en Arizona, representaban la concreción de la vida cotidiana, la educación básica la habían llevado en la reservación, algunos de ellos hablan inglés y pápago no así español. Muchos de ellos consideraban y consideran que se movían dentro de su territorio. Hasta la primera mitad del siglo pasado, se movían como si la frontera no existiera. Había algunas puertas por las que podían cruzar sin problemas para Arizona, El Panamá, Pisinemo, Gu Vo, Santa Rosa, La Puerta de Serapio, La Lezna, La Angostura, San Miguel.

“Se fueron y abandonaron todos los ranchos, porque poco a poco comenzaron a irse a Estados Unidos, se comenzaron a quedar. Los ranchos se fueron quedando solos, murieron los viejos, los que vivían aquí, los hijos todos están en Estados Unidos. Y aquí pasó igual, se iban para allá, y ya los hijos se fueron quedando, y ahora ya no hablan el pápago puro inglés”<sup>83</sup>.

Cuando se da el trazo de la frontera entre México y Estados Unidos a partir de los tratados de Guadalupe Hidalgo en 1848 y el Tratado de Gasden o venta de la Mesilla en 1853. Para los pápagos, inicialmente esto no representó inconveniente alguno, ellos continuaban con la movilidad que les ha caracterizado<sup>84</sup>. Iban a Arizona para emplearse como peones, a visitar

---

<sup>83</sup> Op. Cit.

<sup>84</sup> Al respecto Alejandro Figueroa apunta: En 1853 los pápagos son afectados por los tratados de la Mesilla y su territorio queda dividido. Para esta época, las tierras de los pápagos no tenían título de propiedad debidamente legalizados en México y pronto se vieron en objeto de la acaparación de particulares, quienes los denunciaban como terrenos baldíos. En Estados Unidos de América, los pápagos estaban siendo integrados a las reservaciones, aunque de manera poco efectiva, debido a que constantemente cruzaban la frontera. Esta les había sido impuesta, y los sujetaba a las disposiciones de los gobiernos de los dos países. Sin embargo, no era respetada y frecuentemente la cruzaban para protegerse de las persecuciones que les hacían en los dos países. Para 1883 se reporta un total de 7 300 pápagos, de los cuales solamente 500 residían permanentemente en las reservaciones de Arizona. En: FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro. *Los indios de Sonora ante la*

parientes, a vender productos tales como cestas, ollas, hortalizas, tortillas de harina. Para esto, usaban las puertas que consideraban “tradicionales” y que para estas fechas se encontraban abiertas y sin una vigilancia permanente. Por tanto, este ir y venir constante era parte de su cotidiano. Sin embargo, el territorio se encontraba dividido por una frontera, la cual, marcaría las diferencias que actualmente conocemos.

Para Estados Unidos, la frontera se convirtió en un proceso de autoafirmación imperial con rasgos políticos, culturales, raciales, médico-científicos, económicos y militares. Se trata de la imposición de una frontera, como un espacio para la construcción de la diferencia y la legitimación de prácticas excluyentes. En inglés, se puede acudir a las palabras *frontier* y *border* para diferenciar aspectos históricos de naturaleza diferente. *Frontier* nos lleva a las consideraciones culturales que se encuentran operando y que básicamente buscan el diferenciar de manera clara y muchas veces violenta al salvaje del civilizado. Se trata de una relación de exclusión que opera en torno a esta construcción ideológica. *Border* alude a un aspecto más bien político y geográfico, la frontera como un límite que divide dos estados nación con particularidades propias<sup>85</sup>.

“También nosotros nos íbamos al Ajo, durábamos tiempo allá. Mientras mi papá sembraba aquí las tierras en Sonoyta, mi mamá nos llevaba al Ajo, porque ella tenía una hermana, Julia Brown. En el Ajo, ahí vivíamos tiempo, íbamos y veníamos, por cierto, a mi no me gustaba ir porque cuando llegaban ahí a la garita estaba una enfermera y te vacunaban, yo tenía miedo, me agarraba de la falda de mi mamá, a mi no me gustaba que me vacunarán. Pero allá durábamos tiempo, en el otro lado, nos llevaban, ya nos regresábamos”<sup>86</sup>.

---

*modernización porfirista*. En: Historia General de Sonora TOMO IV. Sonora Moderna 1880-1929. Gobierno del Estado de Sonora, México. 1997 p. 149

<sup>85</sup> GONZÁLEZ HERRERA, Carlos. *La frontera que vino del norte*. Taurus, El Colegio de Chihuahua, México. 2008

<sup>86</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con los señores Servando León León y Angel León León. Puerto Peñasco, Sonora. 2008



En este sentido, Carmelo Lisón Tolosana<sup>87</sup>, nos menciona que la frontera significa un límite, pero de carácter mental y moral, connota una identidad social y jurídica, se trata de un término polar: lo positivo está de un lado, lo negativo está del otro. La frontera es el limen diacrítico que marca las diferencias. Nos encontramos, con una tendencia a circunscribir la territorialidad, a trocearla a definirla. La experiencia humana de límites y barreras es básica, primordial, constante, permanente. Pero además y al mismo tiempo, estas sensaciones divisorias, esas percepciones limitadoras son función de la cultura que transforma la apariencia empírica en presencia profunda. La cultura ontologiza. La frontera es algo que se abre y se cierra, que discrimina y exorciza; la frontera se politiza, juridiza, moraliza y sacraliza. Como sabemos, todo marcador de límite tiende a convertirse en una sacralización de lo propio y en un exorcismo de lo otro y de lo Otro. El hombre está marcado a fuego por la frontera: la tensión del límite y la separación condicionan nuestro modo de ser y existir; después de todo, cada sociedad, cada cultura y cada lengua se rodea, por le mero hecho de estar ahí y de ser lo que es, de una muralla nada fácil de penetrar. La frontera, es un gesto tabú, permanente y ubicuo, antirrelacional, que detiene, separa y opone; marca la línea exacta de ruptura presidida por la bandera de la disyunción, va con la discriminación; su código es el de la exclusión. La categoría frontera exige para su constitución la presencia de dos unidades diferentes, de dos singularidades en relación de oposición, la otredad y por tanto, la complementariedad cualificadota. La frontera sólo puede existir en un punto de encuentro y por consiguiente, en un horizonte común hecho posible por la diversidad. Las fronteras desde esta perspectiva son actos selectivos de creación cultural.

La frontera entonces, ha sido ese hecho histórico y cultural que ha definido formas de vida concretas. Entre los pápagos, la frontera ha tenido un significado que con el tiempo se ha transformado. De ser un límite que no tuvo importancia, un hecho histórico que no impedía un libre tránsito por un territorio signado como propio, se transformó en un elemento político que modificó totalmente su relación para con el territorio. Ese libre tránsito, se convirtió en un trámite a cubrir para poder ingresar a cualquiera de las reservaciones

---

<sup>87</sup> LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel Antropología, España. 1997

pápago en Arizona. La frontera, ha dibujado una línea que divide a un grupo en dos, los que quedaron en Sonora, y quiénes quedaron en Arizona. Sin embargo, el trámite lo hacen los de Sonora, para los de Arizona resulta muy fácil cruzar la frontera, se trata de un hecho que plantea de entrada, desigualdades concretas. Los de Arizona vienen a “su territorio”, lo ven como propio, saben que sus abuelos o padres nacieron en Sonora, y esto les permite trazar una línea hacia alguna comunidad en concreto. Sin embargo, el hecho es que no se reconoce la “binacionalidad” del grupo.

“El 5 de diciembre de 1995, la Tohono O ótham Nation, en la resolución No. 95-562, reconoce a las comunidades y al gobierno tradicional de los O ótham en México, como parte del mismo pueblo indígena. Este reconocimiento no tiene una validez a nivel de los estados nación, es decir a nivel de las instituciones gubernamentales tanto de México como de Estados Unidos. Por tanto, no existen mecanismos legales a nivel institucional que sustenten las relaciones entre los O ótham de México y Estados Unidos”<sup>88</sup>.

En un hecho el que en la actualidad no hay un reconocimiento por parte de los dos estados nación, México y Estados Unidos, de la pretendida binacionalidad del grupo. En este sentido, cuando los pápagos de México fueron enrolados a la Tohono O ótham Nation como miembros, se buscó el que las autoridades norteamericanas reconocieran este hecho, sin embargo, no se logró el objetivo planteado<sup>89</sup>. Para Estados Unidos, los pápagos mexicanos son extranjeros, con todo y la credencial que les acredita como miembros de la Tohono O ótham Nation. La visa que tramitan para poder ingresar por las garitas oficiales de migración, es la B2 de turista, además del trámite obligado del pasaporte. En México, los pápagos de Arizona son extranjeros, por tanto, no tienen derechos sobre el territorio, sobre las comunidades que reclaman como propias. En este sentido, cuando es trazada la frontera, como uno de los antecedentes directos de esta problemática, no se contempla de manera clara el reconocimiento de la binacionalidad de los ciudadanos que en ese momento se encontraban en el territorio recién vendido, al respecto se establece:

<sup>88</sup> Resolución No. 95-562 Tohono O ótham Nation

<sup>89</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con los señores Angel León León y Servando león León. Puerto Peñasco, Sonora. 2008

## ARTÍCULO VIII

“Los mexicanos establecidos hoy en territorios pertenecientes antes a México, y que quedan para lo futuro dentro de los límites señalados por el presente tratado á los Estados Unidos, podrán permanecer en donde ahora habitan, ó trasladarse en cualquier tiempo á la República Mexicana, conservando en los indicados territorios los bienes que poseen, ó enajenándolos y pasando su valor a donde les convenga, sin que por esto pueda exigírseles ningún género de contribución, gravámen o impuesto.

Los que prefieran permanecer en los indicados territorios, podrán conservar el título y derechos de ciudadanos mexicanos, ó adquirir el título y derechos de ciudadanos de los Estados Unidos. Mas la elección entre una y otra Ciudadanía deberán hacerla dentro de un año contado desde la fecha del cange de las ratificaciones de este Tratado. Y los que permanecieren en los indicados territorios después de transcurrido el año, sin haber declarado su intención de retener el carácter de mexicanos, se considerará que han elegido ser ciudadanos de los Estados Unidos.

Las propiedades de todo género existentes en los expresados territorios y que pertenecen ahora a Mexicanos no establecidos en ellos, serán respetadas inviolablemente. Sus actuales dueños, los herederos de estos, y los mexicanos que en lo venidero puedan adquirir por contrato las indicadas propiedades, disfrutarán respecto de ellas tan amplía garantía, como si perteneciesen á Ciudadanos de los Estados Unidos.

## ARTÍCULO IX

Los mexicanos que en los territorios antedichos no conserven el carácter de Ciudadanos de la República Mexicana según lo estipulado en el precedente artículo, serán incorporados en la unión de los Estados Unidos, y se admitirán los mas pronto posible conforme á los principios de su Constitución Federal al goce de la plenitud de derechos de Ciudadanos de dichos Estados Unidos. En el entretanto, serán mantenidos y protegidos en el goce de su libertad, de su propiedad y de los derechos civiles que hoy tienen según las leyes Mexicanas. En lo respectivo á derechos políticos su condición será igual á la de los habitantes de

los otros territorios de los Estados Unidos, y tan buena á lo menos, como la de los habitantes de la Luisiana y las Floridas, cuando estas provincias por las cesiones que de ellas hicieron la República Francesa y la Corona de España, pasaron á ser territorios de la Unión Norteamericana”<sup>90</sup>.

Como puede verse, el tratado especifica que los ciudadanos en ese momento pueden optar por una u otra nacionalidad, pero sólo para efectos del tratado y en el lapso de un año, más no así en lo sucesivo. No contempla de manera clara y específica algún artículo referente a los grupos indígenas que habitaban la región, aunque, posterior a la firma del Tratado llegó una carta dirigida por los pápagos asentados en el Río Gila, solicitando ser admitidos en territorio mexicano, aludiendo a que no sabrían cuáles serían las medidas que en el futuro pudiera tomar el gobierno Norteamericano para con ellos<sup>91</sup>. El gobierno mexicano les contesta que pueden venir a asentarse a territorio mexicano sin problemas. Sin embargo, esto no se llevo acabo, los pápagos del Río Gila siguieron asentados en su habitual territorio hasta que posteriormente son integrados a la Gila Bend Reservation<sup>92</sup>.

Ante estos hechos, no es posible hablar de binacionalidad. Se trata de un grupo que fue dividido por una frontera, su territorio quedó en ambos lados de esta frontera. Sin embargo, para efectos de la vida cotidiana, cada grupo ha tenido que ajustarse a la legislación de cada Estado Nación, lo cual nos lleva a plantear y reconocer las diferencias que se presentan en la actualidad. Diferencias que cobran sentido dependiendo del lado de la frontera en el cual se encuentren, los de Sonora, México, se ha visto envueltos en un proceso de ciudadanización y democratización impuesto por un Estado liberal laico. Este proceso, como hemos visto, les llevó a salir de sus comunidades originales para asentarse en los centros urbanos cercanos. Ante esto, se incorporaron a un proceso de occidentalización dentro del cual, el ser indígena tiene una connotación negativa, por tanto, se han asimilado a la sociedad nacional, teniendo esto repercusiones importantes dentro de su organización

---

<sup>90</sup> SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis y VEGA GÓMEZ, Juan. *El tratado de Guadalupe Hidalgo en su Sesquicentenario*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica 28. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. México. 1998 p. 37-39

<sup>91</sup> AHES, 3251

<sup>92</sup> La Gila Bend Reservation fue creada en 1882. Al respecto puede consultarse ERICSSON, Winston. *Sharing the desert. The Tohono O’odham in history*. University of Arizona Press, U.S.A. 2003

como grupo. La principal de ellas, la transformación de su ser indígena, dado que en la actualidad no se ajusta a los requerimientos establecidos por las instituciones de gobierno. Sin embargo, esto ha sido parte de ese proceso de ciudadanía iniciado desde la época colonial, y que posteriormente, con la constitución de un Estado independiente, se han generado todo un conjunto de políticas tendientes a integrar a los indígenas a la sociedad nacional. Políticas que tienen que ver con la idea de un proyecto de civilización y modernización de la población, ajustado a los estándares internacionales marcados por el capitalismo. Para esto, como hemos visto, la propiedad privada de la tierra ha sido un detonador importante, dado que a partir de esta, se ha generado una transformación en el campo, que repercutió en la vida cotidiana de las comunidades, en este caso, específicamente entre los pápagos. Ante este conjunto de cambios, el grupo ha tenido que resignificar su identidad étnica, para esto, ha encontrado en la memoria colectiva la posibilidad para narrar su ser indígena a partir de lo que la memoria puede decir sobre el pasado. El pasado en este sentido, es valorado, dado que facilita en el presente el justificar una autoadscripción étnica.

El presente para el grupo, plantea el reto de poder definirse ante las instituciones que les rodean. Se trata de una demanda constante por parte de estas instituciones, una demanda que implica definir en el presente su adscripción étnica, y definirla en términos concretos. Para esto, han hecho de la memoria la forma a través de la cual responden ante estas demandas, la memoria es el vehículo que les permite hacer dialogar al pasado y al presente, en torno a la identidad del grupo. Este diálogo, se encuentra el rededor del territorio, el poder definirse en función de la comunidad en al que nacieron los padres o los abuelos es un capital simbólico que permite este diálogo. El pasado es valorado en este sentido, dado que a través de la rememoración que se encuentran los elementos que definen el ser pápago en la actualidad, uno de ellos, la tierra. El recuerdo de la comunidad, de las prácticas de la vida cotidiana, de la alimentación, de los parientes, de las fiestas y de las ceremonias. Todo un capital simbólico matizado y hecho asequible a través de la rememoración. Por tanto, la memoria colectiva del grupo se encuentra en constante movimiento, en constante búsqueda, en un diálogo permanente con elementos que la mantienen como un hecho que genera y regenera una identidad étnica.

Sin embargo, la identidad no es sólo memoria. La identidad se materializa en el presente, está inmersa en un proceso de regeneración constante. El poder nombrar en la actualidad una comunidad, el poder decir que se es parte de ella, el poder participar de las fiestas que se celebran, de las decisiones que se toman, fortalecen esta identidad que deja un momento el pasado para asentarse en un presente lleno de matices y de juegos de poder. Cuando se dice, “vengo de Sonoyta”, “nacé en San Francisquito”, “mi abuelo era del Pozo Verde”, “mi familia nació en Quitovac”. Además de ser un acto de rememoración, implica el hecho de lo que en el presente esa comunidad significa, en este caso, una presencia y una pertenencia constantes. Una pertenencia étnica que no se ajusta a los marcadores tradicionales, pero que obliga en cierto momento, a participar de ese recuerdo común. Y, en el presente a participar de lo que implica la comunidad, ya sea como parte de los “turnos” de trabajo, ya sea en alguna de las festividades que se celebran: la fiesta de San Francisco, la Velación de la Santa Cruz, la Velación de la Virgen del Carmen, la Velación de San Juan; a partir de las decisiones que comienzan a tomarse en torno a la problemática que puede presentar la comunidad, participando en los proyectos culturales o económicos que son implementados por la CDI.

Desde esta perspectiva, la Tohono O’otham Nation, representa un referente importante. Como el espacio de “conservación” de legitimidad de lo pápago, y por ende, a través de la generación de los mecanismos que regulan esta legitimidad, como lo es la expedición de la credencial de miembro. Por tanto, esta credencial llega a ser un mecanismo de identificación que se encuentra relacionado con la el proceso identitario de los pápagos en la actualidad. La credencial expedida por la Tohono O’otham Nation, es un elemento de vital importancia para los pápagos, es el referente que valida no sólo su membresía a la Nación, sino además, justifica su adscripción étnica. Una credencial que ante las instituciones en México no tiene validez, sin embargo, es un capital simbólico altamente valorado y reconocido por las implicaciones que tiene, dado que legitima simbólicamente al portador, le brinda un estatus de legalidad y de pertenencia.

En este sentido, es una frontera la que demarca, separa, impone un límite, estigmatiza, establece diferencias. Se trata de un ejercicio de poder legitimado por todo un conjunto de

instituciones y de prácticas cotidianas. Entre los pápagos, quienes quedaron de “este lado”, o del “otro lado”, han establecido en torno así todo un conjunto de creencias que justifican las prácticas que derivan del establecimiento de la frontera. Los de aquél lado, se muestran como el garante de la legitimidad, mientras los de México son vistos como los “mestizos”, los “mezclados”. Del mismo modo, el territorio cobra este sentido, a partir del proceso simbólico que la frontera impone, pese que a los sitios sagrados del grupo se encuentran en Sonora, como es el Pinacate considerado la casa de Íttoi, la laguna Sagrada de Quitovac, San Francisquito, Magdalena, entre los más significativos. El territorio es así valorado, defendido, en función del significado que la frontera le ha impuesto. La frontera, desde esta perspectiva, no sólo impone un límite físico al territorio, sino que se trata de un límite simbólico que lleva a toda una serie de consideraciones en torno al deber ser “pápago”. Reforzado por las instituciones que de ambos lados de la frontera enuncian todo un conjunto de saberes y de narrativas que buscan incluir o rechazar.

El territorio, es una construcción histórica en torno a prácticas y saberes cotidianos. Desde esta perspectiva, es parte de una configuración cultural y social, se trata de una relación simbólica que se establece con el espacio, en este caso, una relación mediada por la memoria, no por una memoria individual, sino por una memoria colectiva. Por todo un conjunto de saberes que posibilitan la construcción de un espacio, la delimitación de la tierra en torno a un nosotros. El nosotros, es también una frontera, se trata de un límite que se impone y, por tanto, separa. El nosotros construye fuera de sí la figura del otro, le da un sentido específico desde el cual, se instauran todo un conjunto de saberes que se institucionalizan. El nosotros, se funda en la tradición, en ese conjunto de prácticas que definen una identidad. Analicemos en el capítulo siguiente, con más detalle este elemento.

## **CAPÍTULO VI**

### **TRADICIÓN, MEMORIA Y OLVIDO**

#### **LA VELACIÓN DE LA SANTA CRUZ**

“Somos pápagos, porque hacemos la velación de la Santa cruz en el Pozo Prieto, son nuestras tradiciones”<sup>1</sup>.

La velación de la Santa Cruz, se ha venido llevando a cabo de forma anual, en la comunidad del Pozo Prieto, Municipio de Caborca, Sonora. La fiesta comenzó a realizarse con el financiamiento del INI en 1983, y ahora, se hace con el financiamiento de la CDI. Para esto, por parte de la institución, se ha implementado el Programa de Fomento y Desarrollo para las Culturas Indígenas (PROFODECI). El cual, busca fortalecer o “rescatar” las expresiones culturales más representativas de los grupos indígenas de la región, en este caso de los pápagos. Referente a la velación, se sabía que se llevaba a cabo durante la primera mitad del siglo pasado, por la familia Choigua. Sin embargo, había dejado de realizarse por diversos motivos, uno de ellos, el parcial abandono de la comunidad debido a la migración de sus integrantes. Se sabía entonces, que se trataba de una celebración familiar, que iniciaba el día dos de mayo para concluir el tres. Se tenían datos de que la velación también se llevaba a cabo en la denominada papaguería, esto en Caborca, organizada por la familia García Sanríquez. Ante esto, las autoridades del Centro Coordinador Indigenista de Caborca, decidieron implementar el programa para el “rescate” de la tradición. Desde entonces, la velación se hace en el Pozo Prieto con el apoyo ahora de la CDI y, bajo los lineamientos del programa mencionado.

En este sentido, para poder recibir el apoyo del programa se tiene que constituir un Comité Cultural que avale la elaboración de un proyecto de trabajo para que, a través de este, se pueda recibir el apoyo económico necesario. El comité está integrado por un presidente, un secretario, un tesorero, así como un responsable del proyecto, los cuales por requisito,

---

<sup>1</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo; PAZ FRAYRE, Miguel Angel y GALLAND, Karyn. Entrevista de tradición oral con la señora Josefina Miranda Sanríquez. Caborca, Sonora. 2007



deben de ser miembros de la comunidad beneficiada. Se les solicita así mismo, la integración de una contraloría social, la cual vigilará el uso de los recursos asignados, esta contraloría estará integrada por un presidente, un secretario y un vocal. Los miembros de la contraloría no necesariamente deben pertenecer a la comunidad. Se requiere también, el aval de una autoridad comunitaria o, civil, certificando que el proyecto cumple con los objetivos del programa. Cada comité cultural constituido, tiene una vigencia de tres años, al término de los cuales, ha de formarse otro comité con nuevos miembros. Es parte de los lineamientos del programa la constitución del comité cultural pero, por otro lado, se les pide que estructuren el proyecto en los términos que la institución requiere. Para esto, existe un formulario que la institución les brinda, el cual se tiene que requisitar con los datos generales del proyecto, tales como nombre, objetivos, justificación e impacto del mismo en la población beneficiada. Así mismo, se deben incluir las firmas de los miembros del comité y de la población a beneficiar. Una vez elaborado el proyecto, este es enviado por la CDI Caborca, para su dictamen a la coordinadora estatal en Hermosillo, si es aprobado, se enviará hasta las oficinas centrales en el Distrito Federal, para un dictamen final. Si este es positivo, se establecen los plazos para la asignación de los recursos y para la justificación que se hará posteriormente de los gastos.

Estos son los lineamientos establecidos por el programa para la asignación de recursos. La velación de la Santa Cruz se ha venido llevando a cabo dentro de este marco. Si bien es cierto, el programa contempla el hecho de que se dará un apoyo inicial, para que posteriormente, sea la comunidad quienes se hagan cargo totalmente de la fiesta. Por tanto, en algunas ocasiones la comunidad ha sufragado los gastos, y en otras ocasiones los gastos han corrido a cargo de la institución. “Se trata de que ellos se hagan independientes y hagan su fiesta sin el apoyo de la CDI”<sup>2</sup>.

La velación inicia con los preparativos previos. Entre ellos, la limpieza del lugar es importante. Durante esta temporada y, para la velación, doña Alicia Chuhuhua organizó a un grupo de personas para ir a limpiar una semana previa a la fiesta. Me invitó a acompañarlos, la idea era recoger la basura que han dejado los trabajadores que están

---

<sup>2</sup> PAZ FRAYRE, Miguel, Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008

construyendo viviendas, esto como parte del Programa de Construcción y Mejoramiento de Vivienda, que se está desarrollando en el Pozo Prieto. Quedaron en pasar por mí el domingo por la mañana. La idea era llegar temprano para evitar las horas más pesadas del calor. Al llegar, pudimos constatar que hasta el momento, son tres las viviendas construidas por parte del programa. Sólo una se encontraba habitada por don Benito Tiznado, el único miembro que vive permanentemente en la comunidad. Las otras dos viviendas, se encuentran deshabitadas. Recogimos la basura, despejamos el lugar en el cual danzarían los matachines invitados a la fiesta. Doña Alicia ya les había hecho la invitación, así que el compromiso era tener el espacio limpio para su participación. Ese día, se comentó que nos iríamos desde el 1 de mayo al Pozo Prieto, para continuar con los preparativos, entre ellos regar y recoger la leña para la preparación de la comida que se ofrecería a los asistentes.

Finalmente, la fecha de salida se cambió, nos fuimos hasta el día 2 de mayo por la mañana. El trayecto al Pozo Prieto es de aproximadamente dos horas y media, se toma la carretera que va de Caborca a Puerto Peñasco, antes de llegar al viñedo la Siempre Viva está la desviación a Puerto Lobos. Una vez que se toma la desviación, el trayecto sigue por carretera hasta llegar al ejido Las Maravillas, ahí se continua por terrecería. El Pozo Prieto es una comunidad parcialmente abandonada. Quienes han vivido ahí son básicamente dos familias, los Choigua y los Tiznado. Aunque posteriormente se fueron integrando algunas otras familias, los López, los García, los Contreras. La comunidad, se encuentra formada por algunas casas de adobe de planta rectangular, en las esquinas tienen horcones de mezquite y palo fierro para sostener la estructura. Se encuentran techadas con vigas de mezquite, encima una capa que puede ser de gobernadora o chamizo (un tipo de pasto silvestre), y sobre esto, una capa de lodo para evitar que se gotee, el techo tiene una leve inclinación para que escurra el agua de lluvia. Cuentan con una ventana de madera, la cual sirve para iluminar el interior, el piso es de tierra compactada. La puerta, es igualmente de madera. Generalmente son dos estructuras similares, una de ellas la cocina, y una más como que se usa como dormitorio. En la cocina, se cuenta con un fogón en alto, la estructura es de adobe, y tiene el tiro en el techo para que salga el humo del fogón.

En uno de los extremos finales, más allá de donde se encuentran las viviendas, se encuentran los corrales para el ganado, dado que la comunidad se ha beneficiado por los programas de dotación de hatos ganaderos iniciados por el INI y posteriormente los implementados por la CDI, la comunidad cuenta con dos corrales. A un costado de los corrales, se encuentra el pozo de agua, este es reciente, se hizo con el trabajo de los comuneros. Es característico del Pozo Prieto el “papalote”, se trata de una estructura hecha de metal, en la parte más alta de la misma, cuenta con unas aspas que son movidas por el viento, este movimiento acciona un mecanismo que constantemente está extrayendo agua del pozo. El sonido que hacen las aspas del papalote, irrumpe de manera constante la tranquilidad del desierto. Sin embargo, el agua que se logra sacar por la acción del papalote, es poca, por tanto, se cuenta también con una bomba de gasolina para esto, aunque lo más común es que se saque a mano, con baldes de metal. La bomba se instaló cuando la CDI en el 2004, implementó un programa de producción de nopal, se sembraron dos hectáreas, y por tanto se hacía necesario el riego constante. Sin embargo, el nopal se “siniestró”, y el proyecto no pudo alcanzar los objetivos planteados. De cualquier manera, es necesario el sacar agua de manera constante para alimentar el ganado con el que cuenta la comunidad. De ahí que se han implementado “turnos” entre los comuneros, cada comunero tiene que estar 10 días en la comunidad, básicamente sacando agua para el ganado. Es frecuente que los comuneros que no pueden ir, paguen a otros para que se cumpla el turno.

Es característico del Pozo Prieto, los grandes mezquites y el palo verde que sobresale por entre todos los matorrales. También la cholla se encuentra presente, así como el ocotillo y la gobernadora, es la flora que sobresale a simple vista. La comunidad cuenta con algunas cabezas de ganado mayor este, anda libre en los terrenos destinados como agostadero, sólo van a los corrales para abrevar. Don Benito Tiznado cuenta con algunas aves de corral, gallinas principalmente.

A la entrada de la comunidad, en uno de los extremos de la casa de don Benito, se encuentra la ramada que se usa para la velación, así como una estructura cuadrangular, de 1.50 m de altura, hecha de piedras pegadas con cemento, en la parte superior tiene una cruz también en cemento pintada en color verde. La estructura de la ramada es cuadrangular, en

sus esquinas tiene horcones de mesquite, que son los que se encuentran sosteniendo el techo, se encuentra cercada en uno de sus extremos con sahuaro sujetado con alambre. El techo es de vigas de mezquite, con una capa de gobernadora, encima de esta, una capa de lodo para evitar las goteras, el techo tiene una ligera pendiente para el escurrimiento del agua de lluvia. En una de las esquinas, en alto, se encuentra la estructura del fogón, es cuadrangular, hecha de adobe, con un comal en la parte superior. En la ramada, se cuenta con una mesa de madera grande pintada en color blanco, así como dos bancas largas del mismo material y pintadas del mismo color. La ramada, es producto de un proyecto financiado por la CDI, se construyó como un espacio comunal, para llevar a cabo reuniones así como la velación de la Santa Cruz. El Pozo Prieto y la velación son uno de los referentes identitarios actuales de los pápagos en Sonora.

Cuando llegamos al Pozo Prieto, el día 2 de mayo, ya se encontraban algunas personas, entre ellos, la presidenta del comité cultural para esta velación, la señora Candelaria, esposa de don Matías Choigua, ellos habían llegado un día antes. Al llegar, nos ofrecieron de desayunar. El desayuno consistió en huevos, tortillas de harina, y una taza de café. Mientras desayunábamos, se comentó que una de las vacas había amanecido muerta cerca del pozo de agua, se dieron cuenta por la cercanía de los coyotes, sus aullidos “no los habían dejado dormir”. Se preguntaban cuál habría sido la causa de la muerte del animal, se dijo que probablemente la había mordido una serpiente de cascabel, lo cual era improbable, dado que cuando esto pasa, el animal se hincha. Se dedujo que se habría tragado alguna bolsa de “plástico”, esto es mortal para el ganado. Lo importante ahora, era llevar el animal muerto fuera de la comunidad, para evitar la presencia de los coyotes, y el mal olor debido a la descomposición. Era un animal grande, de aproximadamente unos 500 kg, doña Juanita López comentó que era de su propiedad. El peso del animal, hacía muy difícil el poder moverlo. Alejado de la comunidad, se encuentra un lugar al cual se llevan a “tirar” animales muertos, allí se deja a expensas de los carroñeros, zopilotes y coyotes. Para llevar al animal hasta ese lugar, don Matías sugirió que se amarrara a la camioneta en la que habíamos llegado y, así, arrastrarlo hasta el lugar indicado. Se hizo de esa manera, sin embargo, cuando se trató de agarrar brecha la camioneta se atascó, y fue imposible seguir

avanzando. Ante esto, se decidió dejar al animal lo más alejado posible de la comunidad, pero quedó a orilla del camino.

Después de dejar al animal, fuimos por leña, sólo seguimos el camino, don Matías nos indicaba el lugar dónde podríamos encontrarla. Llegamos hasta el lecho de un riachuelo, allí encontramos un tronco grande, para esto, se llevaba un hacha con la cual se partió el tronco para poder subirlo a la camioneta. Seguimos avanzando, la leña que más se busca es la del palo fierro y la del palo verde, dado que es la que más tarda en consumirse, por tanto, es la más valorada. Seguimos buscando árboles que tuvieran ramas secas, en cuanto veíamos alguno, nos deteníamos y cortábamos las ramas, nos llevó buena parte de la mañana conseguir la leña. Regresamos hasta que la caja de la camioneta estaba llena. La idea era partir la leña antes de subirla. Don Matías sabe usar muy bien el hacha, aunque tiene prohibido hacer grandes esfuerzos físicos, recién le pusieron un marca pasos. Él no hace caso a estas recomendaciones, aunque dice que se cansa mucho cuando hace grandes esfuerzos. Por momentos, usaba el hacha para cortar la leña, pero doña Alicia le decía que no, que no debería de hacer eso, visiblemente molesto, dejaba el hacha, pero acarrea la leña hasta la camioneta. Es evidente el cómo para don Matías el trabajo del campo es parte del sentido que para él tiene la vida, si no hace nada, si sólo observa como se pretende que lo haga, termina por sentirse molesto, “inútil”, como él dice. Finalmente, llenamos la caja de la camioneta, regresamos a la comunidad, el calor ya se sentía con fuerza. Se bajó la leña, buena parte se dejó en el leñero, que es el espacio que se tiene destinado para colocarla, el resto, se acercó hasta el fogón, a la mano de las cocineras, quienes ya nos estaban esperando.

La comida es parte importante de la velación, para este momento habían llegado ya algunas personas más. En la preparación de la comida participan sólo mujeres, son las mayores quienes están todo el tiempo en la cocina. Para esta ocasión, las tortillas de harina ya se encontraban listas. Sólo faltaba preparar la barbacoa, el menudo, la carne con chile y que los frijoles terminaran de cocerse. Para eso, las mujeres participan picando los ingredientes, cuidando la comida que se encuentran cocinando, platicando, intercambiando experiencias. Los hijos, los parientes, el vecino, el cheque que no llega de Sells, son los comentarios

recurrentes. Se tiene que preparar suficiente comida, dado que se esperaba que por la tarde llegaran más personas, además de los matachines que se habían invitado. Se hizo suficiente carne con chile, se trata de carne de res cocida, sazonada con chile colorado, el chile es una mezcla de diferentes tipos, se debe de cuidar que no quede “enchiloso” sino, no se lo comen. El menudo lo preparan con “panza” de res, esta se hierva, se le agregan algunas especias, maíz, y no se le pone chile, el comensal, podrá agregar el chile que considere pertinente. Para esto, se tiene que hacer una salsa de chile rojo, se pica cilantro, cebolla y limón, esto se le pone al gusto. La barbacoa también se hace de carne de res, la carne se pone a cocer, se le agregan algunas especias, jitomate, cerveza, se cuida que no quede con mucho caldo, debe de quedar un tanto espesa, “aunque no mucho, para que alcance”. Además de esto, la presidenta tuvo que haber comprado platos, vasos, cucharas desechables para los comensales, así como “sodas” y agua.

El altar de la Santa Cruz es preparado y adornado por la mañana, se trata de una mesa colocada en una de las esquinas de la ramada. Una mesa pequeña, aproximadamente de 1.30m de altura, cubierta por una tela en color oscuro y, sobre esta, un pequeño mantel en color blanco. Como fondo y, sobre la cerca de sahuaro que hace de muro, se colocó un mantel blanco grande, en el cual se pusieron ramos de flores artificiales sostenidos con cinta adhesiva, sobresalían las flores rojas y azules. Al fondo de la mesa, se colocó un cuadro con la imagen de la Virgen de Guadalupe, al centro de la mesa, se colocó una cruz de madera en color café, con un rosario en color blanco. Se colocaron cuatro veladoras y, algunas flores más sobre la mesa. Del techo de la ramada, y sobre el altar, pendían algunos adornos en colores brillantes. La cruz de cemento, que se encuentra a un costado de la ramada, también fue adornada, se colocaron algunas flores de colores, y algunas veladoras sobre la estructura de piedra. A la cruz, se le colocó una guirnalda de flores. Se comentó, que anteriormente la velación se celebraba en el cerro pequeño que se encuentra cerca de la comunidad. En la cima de este cerro, también se encuentra una cruz hecha de cemento, sin embargo, para algunas personas mayores resultaba problemático subir al cerro, por esto, se decidió hacer la estructura de la cruz a un costado de la ramada, y celebrar la velación en la ramada y ya no en el cerro.

Cuando la comida estuvo lista, nos llamaron a la mesa. Nos sentamos con las familias que iban a llegando a la velación. Mientras se come, la conversación no cesa, recordando velaciones pasadas, recordando a quiénes asistían, a los directores de la CDI con quienes se compartió la velación. En torno a la comida, son muchas las historias que surgen, la rememoración colectiva ayuda a formarse imágenes más claras de lo que fue el Pozo Prieto, y de lo que hoy es. Don Benito Tiznado habla poco, sólo sonrío ante lo que escucha, su pregunta constante es “cuándo se van a ir”. Él ha estado viviendo solo en la comunidad, de ahí que le resulta difícil la convivencia con un gran número de personas. Sin embargo, está ahí, presente en la velación.

Al terminar de comer, nos habían indicado que tendríamos que regresar a Caborca por algunas cosas y por algunas personas. Hechos los encargos necesarios, regresamos en la camioneta, el trayecto es largo. Durante el trayecto, pudimos coincidir con algunas familias que iban a la velación, así como con la camioneta de la CDI, la cual llevaba personas hasta el Pozo Prieto. Como siempre, la disposición de Miro el chofer de la camioneta, facilitó el traslado de las familias que no pueden ir por sus propios medios. En Caborca, pasamos por algunas personas, así como utensilios de cocina que se nos encargó. Ya de regreso para el Pozo Prieto, encontramos a los “matachines”, que también se dirigían para allá. Los matachines son un grupo de danzantes, ejecutan algunas danzas muy similares a las de los concheros del centro del país. De hecho, ellos no consideran que sus danzas sean características del norte. El grupo está compuesto básicamente por adolescentes, hombres y mujeres.

Al llegar nuevamente al Pozo Prieto, entregamos los encargos que se habían hecho. Los matachines ya se encontraban reparándose para sus danzas. Utilizan un colorido vestuario en un rojo intenso. Se trata de una faldilla en rojo, rematada por flecos dorados o plateados que se amarran a la cintura, se la ponen encima de la ropa que llevan, la faldilla va adornada con diferentes tipos de grabados en cruz. Además de la faldilla, usan una capa en el mismo material y color, con los flecos en los mismos tonos y, los adornos con los mismos grabados, sólo que en un tamaño mayor. En las manos, llevan una especie escudo

en forma de cruz adornado con coloridas plumas. El ritmo de la danza lo llevan con un tambor, el ritmo es el mismo durante toda la ejecución.

Una vez que los matachines se han preparado, inicia la danza, para esto, la tarde ha comenzado a caer. Se enciende la planta de luz que funciona con gasolina, la cual permite encender algunos focos que se han colocado para iluminar el espacio en el cual se ejecuta la danza. Todos los asistentes se acomodan en torno a los matachines, observando con detalle la ejecución. Aproximadamente son dos horas las que dura la danza. Mientras la danza se lleva a cabo, quienes van llegando pasan directamente a la ramada, en la cual se les sirve de comer, cuando han terminado de comer, salen y observan a los matachines. Cuando los matachines han terminado, la persona que los dirige, agradece la invitación, son invitados nuevamente por doña Alicia para el próximo año y, para la velación de San Juan que se llevará a cabo en julio en el Cumarito. Terminada la invitación, se dirigen en tropel hacia la ramada para que sean atendidos al igual que el resto de los invitados.

Una vez que se ha terminado de servir la comida, son las mujeres las que quedan en la ramada. Acomodan sillas en torno al altar, toman los lugares disponibles e inicia el rosario a la Santa Cruz. Es una mujer la que dirige el rosario, el resto, sigue las instrucciones dadas por ella, las alabanzas se dejan escuchar. Los hombres, no participan en el rosario, hicieron una fogata entorno a la cual se acomodaron. Sólo escuchan el rosario, y llevan una plática cotidiana, de lo que fue el Pozo Prieto. Las experiencias rememoradas se dejan escuchar; la niñez de alguno es referida como un ejemplo de la vida cotidiana de los pápagos. Al calor de la fogata, la memoria se actualiza en función del pariente común, de la nana que era pápaga y de lo que les enseñaba sobre la vida en el campo. Don Matías, al ser el mayor lleva la conversación, sus experiencias son escuchadas con atención, narra el cómo en una ocasión se fue desde Tucson en caballo hasta el Pozo Prieto. Habla de su papá y de las enseñanzas sobre la vida en el campo, habla sobre los animales ponzoñosos del desierto. Se trata de memorias que buscan ser escuchadas. Mientras tanto en la ramada se escucha: “Santa María, llena eres de gracia, el señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre que es Jesús”, se repite al unísono. Las mujeres son



quienes rezan. A fuera, los hombres comentan que para la próxima velación sería bueno llevar música.

Conforme avanza la noche, el rosario casi se ha terminado. Algunas mujeres se han ido a descansar. Doña Alicia sugiere que se sigan cantando alabanzas hasta las “meras doce” de la noche, para entonces, entonar las mañanitas. Se sigue con las alabanzas, entre ellas se turnan para dirigir las que se saben, las demás siguen el estribillo sin dificultad. Algunas llevan un texto de estribillos con el cual guían a las demás. A fuera, entre los hombres, la conversación sigue el mismo tono, experiencias, recuerdos. Adentro, se escucha a las mujeres cantar al unísono:

“Buenos días paloma blanca  
 Hoy te vengo a saludar,  
 Saludando tu belleza  
 En tu reino celestial  
  
 Eres madre del creador  
 Que a mi corazón encanta  
 Gracias te doy con amor  
 Buenos días paloma blanca”<sup>3</sup>...

Indudablemente, eran las “meras doce” de la noche. Una vez que concluyeron las “mañanitas”, todos nos fuimos a dormir. La noche era fría, la fogata casi se había apagado.

El 03 de mayo por la mañana, nuevamente las mujeres fueron quienes iniciaron con un breve rosario, frente a la cruz que se encuentra fuera de la ramada. Fue muy breve, al término, y con alabanzas, fueron en procesión hasta el altar que se encontraba dentro de la ramada. Al terminar con las alabanzas, se sirvió el desayuno para quien así lo quiso. Después del desayuno, se comenzaron a guardar los adornos colocados en el altar, así como el cuadro de la Virgen de Guadalupe y la cruz. Los asistentes comenzaron a recoger sus

---

<sup>3</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008.

cosas y a despedirse, era momento de regresar a Caborca. Claro, la mayoría esperando el próximo año para la siguiente velación.

## TRADICIÓN Y MEMORIA

“Para nosotros, nuestro creador es I’itói, pero como se ha ido degenerando todo, pues es también el otro, tenemos dos. I’itói, nuestro creador, y Dios pues también. Es la misma cosa, es Dios también, quién formó el mundo. Para Ustedes, Dios formó el mundo, para mi nuestro creador I’itói formó el mundo, hay un poquito de historia de cómo lo formó”<sup>4</sup>.

La velación de la Santa Cruz, se dejó de hacer, sin embargo a instancias del INI, en 1985 se logra ”rescatar”, para llevarse a cabo nuevamente. Ahora, bajo otras circunstancias, con otros actores, acotada a políticas institucionales precisas. Mi pregunta sería ahora ¿Qué nos está diciendo este hecho?, ¿Qué dice a los miembros de la comunidad este “rescate”?, ¿Qué implicaciones tiene para la identidad, para la memoria colectiva de la comunidad la velación bajo estos marcadores?, ¿Qué relación tiene el abandono de la comunidad por algunos miembros con el abandono de las prácticas culturales que les eran propias? Considero, que los elementos propios de las transformaciones de la vida cotidiana de las comunidades pápago en Sonora, se encuentran inmersos en una compleja red de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales propias de la historia regional. El hecho de dejar de hacer la velación, responde precisamente a toda esta compleja red de relaciones. En mucho, se trata de una situación coyuntural, sin embargo, ayudará a su comprensión, el poner de relieve estos elementos, más allá de las consideraciones que la definición de tradición pueda darnos al respecto.

Como hemos visto, en la actualidad entre los pápagos se está dando una constante resignificación y negociación de la identidad que les es propia. Esta, descansa sobre todo un conjunto de elementos, los cuales, conforman el andamiaje de la vida en comunidad, de la

---

<sup>4</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2008a

vida cotidiana en general. En el apartado referente al territorio, pude mostrar la relación estrecha entre formas de vida y su relación con la historia regional. Pudimos ver, cómo los grandes cambios que se han dado a nivel regional, han incidido de manera directa en la vida de la comunidad. El abandono de la comunidad, se debe en gran medida a la influencia que las dinámicas y política regionales han tenido dentro del grupo. El que los pápagos hayan buscado mejores condiciones de vida, obedece necesariamente a factores derivados de la política económica nacional y local. El proyecto de ciudadanía de los indígenas emprendido por la corona española, a través de la tenencia de la tierra, se vio fortalecido y estimulado después de la independencia. Esto, mediante la construcción de un Estado laico y liberal que buscó a toda costa transformarse, de acuerdo a los parámetros establecidos por las democracias occidentales. La tierra, ofrecía la forma a través de la cual se podía alcanzar este objetivo. Los cambios operados en la legislación agraria<sup>5</sup>, nos dan cuenta de esta empresa. Con claridad, ponen en evidencia cuáles fueron los proyectos emprendidos por el Estado y, no sólo proyectos, sino que nos muestra el cómo la tierra fue el eje a partir del cual se buscaba la consolidación de un Estado moderno.

Sin embargo, esto tuvo sus costos. El proyecto de la modernización del campo, obligó no sólo a transformar modos de producción, sino el cambio que esto operó, significó la creación de nuevas instituciones, teniendo un impacto directo y profundo en la organización social y política de los grupos más vulnerables, es decir, las comunidades originarias. Lo hemos visto de manera clara con los pápagos, la colonización del desierto de Altar, trajo consigo un proyecto de modernización de los modos de producción en el desierto. Pero, no sólo se trata de producción a secas, sino de poder ver lo que esto implica, es decir, las transformaciones que se dan a nivel local a través del proyecto de colonización. Estas, impactan de manera definitiva e irreversible la vida de las comunidades pápago. El capital económico que entra al desierto vía los créditos otorgados a los nuevos productores agrícolas, es el dispositivo que promueve la transformación de la identidad, en función de la naciente proletarización de los miembros de las comunidades pápago. La colonización del

---

<sup>5</sup> Al respecto puede consultarse el trabajo de Manuel Fabila, en él, se nos muestran de manera extensa la legislación agraria así como sus múltiples modificaciones. FABILA, Manuel. *Cinco siglos de legislación agraria en México (1493-1940)*. Banco Nacional de Crédito Agrícola, México. 1941

desierto requirió y requiere de mano de obra barata, los pápagos, en tanto pequeños productores, no pudieron hacer frente al capital que definía las pautas de la nueva vida en el desierto. La producción de autoconsumo se vio absorbida por la producción a gran escala, la mano de obra familiar, que hacía producir la parcela de los pápagos, fue necesaria para echar a andar un gran proyecto de desarrollo capitalista. La tierra, seguía jugando un gran papel en esta apuesta a la modernización, sin embargo, era necesario el contar con un proletariado dispuesto a trabajar en la tierra que ahora le era ajena. La tierra, al ser entregada a manos capitalistas, puesta a disposición del mejor postor, es una vez más el vehículo a través del cual el Estado laico estableció y fortaleció su presencia en la región<sup>6</sup>.

Ahora bien, esta transformación a nivel de los medios de producción, no sólo impacta a la producción misma, sino al conjunto de prácticas que se encontraban alrededor de la vida en torno a la parcela. La producción en gran escala requiere de insumos, el agua el más importante de ellos, los pápagos no tuvieron forma de hacer frente a esta nueva demanda. Por otro lado, resultaba atractiva la oferta que los campos de algodón en Arizona representaban como modo de subsistencia, Estados Unidos, había construido un proyecto de migración<sup>7</sup> de mano de obra barata. Los campos agrícolas constituían un atractor de fuerza de trabajo. Para los pápagos, era relativamente sencillo cruzar la frontera, de modo que el desplazamiento hacia los campos de algodón resultaba rentable. Los campos de algodón en Arizona, eran producto también de un despojo a los grupos nativos<sup>8</sup>. Muchos de estos campos colindaban con las reservaciones que para estas fechas estaban establecidas

---

<sup>6</sup> Al respecto puede consultarse a SALMERÓN, Rubén. *El poder y el Estado en Sonora*. Tesis de doctorado en historia, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México. 1998

<sup>7</sup> La migración como proyecto político-económico, ha sido un elemento que ha impactado de manera importante en la región, se trata de toda una serie de condiciones sociales, culturales, económicas y políticas. Puede consultarse a GONZÁLEZ HERRERA, Carlos. *La frontera que vino del norte*. Taurus, El Colegio de Chihuahua. México, 2008. También puede revisarse el trabajo de HUESCAS CORONA, David Alejandro. *La importancia de los migrantes mexicanos en el desarrollo económico de México y de los Estados Unidos: comparación entre el caso del programa bracero 1942-1964 y el periodo 1990-2006*. Tesis en economía, UNAM- Facultad de Economía, México. 2006

<sup>8</sup> En sentido, “de acuerdo con la *General Allotment Act* (Ley de la Parcelación) de 1887, que trata del proceso de subdivisión de tierras entre 1887 a 1934, o la *Dawes Act*, el gobierno federal de los Estados Unidos, fraccionó la tierra tribal en parcelas para cada familia y se apropió de la tierra restante para destinarla a los colonos que llegaban de Europa. Por lo tanto, de los 150 millones de acres de tierra tribal quedaron sólo 50 millones”. MAGER HOIS, Elisabeth Albine. *Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México. 2008 p. 152

definitivamente. El ir a trabajar a Eloy, Maricopa, Stand Field, Casas Grandes, implicaba desplazarse a través de las reservaciones. La vida en la reservación comenzó a ser atractiva. De este modo, muchas de las familias, como hemos visto, se quedaron en las reservaciones, abandonaron definitivamente sus comunidades.

Este abandono de la comunidad, responde a proyectos económicos muy específicos gestados no a partir de la comunidad, sino a partir, de un Estado laico que buscaba fortalecerse. La colonización del desierto de Altar, no consideró a los pueblos originarios, es decir, los créditos que se ofrecían para hacer producir la tierra no eran otorgados a indígenas, los indígenas no fueron sujetos de crédito. Por tanto, para los pápagos no quedaron muchas opciones, o las reservaciones en Arizona, o los centros urbanos como Caborca y Puerto Peñasco, entre los más representativos. El proyecto del Estado laico y liberal fue el mestizaje<sup>9</sup>, es decir, fracturar a partir del pretendido desarrollo económico las estructuras desde las cuales la vida de los pápagos tomaba sentido. La proletarización de los pápagos en Sonora, es producto de la relación que se da entre la economía y el desarrollo regional. Proletarización implica, no sólo constitución de una nueva fuerza de trabajo, sino también, significa desplazar formas de vida. Se trata de una transformación que tuvo como corolario el desplazamiento y la superposición de saberes y de prácticas, que tenían al desierto como el articulador de la tradición, de lo sagrado, de la organización social. Por tanto, de la vida pública y de la vida privada, de los grupos de cazadores recolectores en Sonora.

“Se salieron por cuestiones económicas, ahí en las comunidades no había empleo. No había de qué vivir, había que salir a buscar trabajo, [por] cuestiones de trabajo se tiene que hablar en castellano, o ya sea el inglés o el español. Cambian las costumbres, se va haciendo uno a la idea de que no está ya en su comunidad y se le va olvidando tanto su tradición como la costumbre. Ha sido lentamente, pero igual se han perdido todas las costumbres y las tradiciones, simplemente los trabajos artesanales que había antes, pues ya son pocos los que saben hacerlos. El tejido de las bateas, coritas, las ollas de barro, antes hacían lazos de esos de

---

<sup>9</sup> Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ediciones Era, México. 1998

cuero de vaca, de la piel, de la cerda de los caballos hacían también lazos pa' los caballos. Todo eso yo creo que ya son pocos los que saben hacerlos o ya no hay quien los haga. Antes todos sabían hacer eso y ahora ya no, a lo menos yo ya no sé hacer, si se así tejer así pero, pues para hacer una riata de cuero yo creo que si la hago todavía, hace mucho que no hago. Se dedica uno a otras cosas, ahorita hago trabajo de plomería, de electricidad, de albañilería, es que es muy diferente, se acostumbra uno a otros trabajos. Ahora tiene uno que aprender algún oficio, pa' poder sobrevivir hay que aprender algún oficio, cualquiera que sea, tener su profesión. Pues que otra cosa nos va a quedar, el orgullo de haber sido Pápago”<sup>10</sup>.

El testimonio nos da cuenta de la compleja transformación que se ha dado entre los pápagos. No sólo se trata de un cambio de oficio, este, lleva implícita una transformación de los mecanismos de producción de sentido que posibilitan la existencia de formas concretas de vivir y de vivirse como pápago. El hecho de abandonar la comunidad en búsqueda de mejores condiciones de vida, lleva aparejado la incorporación de nuevos saberes y nuevas prácticas. Saberes que desplazan a los anteriores, saberes que posibilitan la reinscripción de los sujetos a un nuevo contexto. Este contexto tiene nuevas demandas, plantea exigencias, impone transformaciones. El mestizaje, es una realidad que va tomando forma. Se da al interior de una confrontación de prácticas y de saberes, de una imposición, las más de las veces violenta. El mestizaje no ha sido un proceso apacible, la violencia en cualquiera de sus formas es una de sus condiciones de posibilidad. Se abandona la comunidad, pero también, se abandonan las prácticas que definen un estilo de vida.

Como hemos visto, la velación de la Santa Cruz se hacía inicialmente en el Pozo Prieto, era llevada a cabo por las familias que vivían permanentemente en la comunidad. Sin embargo, la migración de sus miembros a las reservaciones de Arizona modificó de manera definitiva esta práctica. Se dejó de hacer la velación, también se dejó de sembrar. Ahora bien, no se trata sólo de un dejar hacer, el dejar de hacer lleva implícita la transformación del sistema de producción de sentido propio de una comunidad. Se deja una práctica, se abandona una

---

<sup>10</sup> RAMÍREZ CASTILLO, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008b

actividad, porque el conjunto de sentidos que estaban asociados a ella también se han transformado. Los saberes y las prácticas de una comunidad, se encuentran directamente relacionados con el entorno físico del cual forman parte, se trata de una relación estrecha entre saberes, prácticas y medio ambiente. Una relación que se hace evidente en formas de vida, en formas de concebirse así mismo, de concebir al grupo del cual se forma parte, al mundo en general. El abandono por parte de los pápagos de su espacio, de su territorio, es sólo la manifestación última de una transformación radical y anterior. El abandonar su espacio fue, en el fondo, el abandonar el conjunto de creencias que sustentaban el vivir en determinado contexto.

“Pues yo digo, que ahí nosotros mismos tenemos la culpa. Porque nosotros los grandes, o la gente mayor, nunca los acostumbramos, no los acostumbramos a decirles, a platicarles, esto son Ustedes, esto tienen que llevarlo. Yo sé porque ya traen muy poquito, no creen, no se sienten indígenas, saben que son indígenas pero hasta allí. No preguntan tampoco, tienen preguntar por qué soy indígena, así a lo mejor podría uno decirles, tú eres indígena, la costumbre es esta, esto vas a llevar de tus antepasados, esto tienes que saber, y decir sí soy indígena. Eso no lo hicimos nosotros, no lo enseñamos, o sea, que se acabaron ellos los viejos y seguimos nosotros, y vienen las nuevas generaciones a las costumbres de los mexicanos que son las que tienen, que es lo que hay acá entre nosotros. Entonces, se pierde, se perdió, se va perdiendo.

Lo que existió ya no existe. Si existió, existió todo, pero ya se acabó. Ya los que quedamos, pues ya nos hicimos a las costumbres de lo moderno vamos a decir. Ya no seguimos con lo nuestro, si lo recordamos y platicamos, nomás, pero no lo seguimos, ni con los hijos, ni con los nietos, ni con los bisnietos, si llegamos a los bisnietos”<sup>11</sup>.

La vida en comunidad, implica toda una serie de prácticas cotidianas en relación con el entorno. El desierto ha determinado formas de vida concretas, los pápagos en el siglo

---

<sup>11</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2008a

pasado, seguían cierta movilidad en su territorio. Si bien es cierto, se encontraban establecidos en comunidades específicas, también es cierto que generalmente contaban con espacios en los cuales llevan a cabo prácticas de recolección y de cacería. Se trataba de formas de vida que estaban en relación directa con un sistema de creencias y un ecosistema específico. Este sistema de creencias, derivado del sistema de producción de sentidos, es el articulador de la vida cotidiana y a todo lo que gira en torno a ella. Las estaciones del año, los elementos de la naturaleza, la flora, la fauna, se encuentran sostenidos, comprendidos desde el complejo sistema de creencias de cada comunidad. La vida transcurre a partir del tiempo delineado desde el sentido que la comunidad le otorga.

Una práctica que se deja, un espacio que se abandona, es producto de todo un conjunto de políticas y de proyectos de todo tipo. La colonización del desierto de Altar, en tanto proyecto económico, demográfico, cultural, se contraponen a las formas de vida de los pueblos originarios. El proyecto de colonización tuvo como sustento ideológico, por un lado, el fortalecimiento del Estado laico y liberal, y por el otro, el asumir y de igual modo, fortalecer, una identidad nacional acorde a los proyectos políticos del gobierno federal, puestos en práctica a nivel local, por el gobierno del Estado de Sonora. La identidad nacional, chocó necesariamente con la identidad de los pápagos, una identidad que no se ajustaba a los parámetros establecidos como deseables. Una identidad escurridiza, inasible, móvil. La identidad nacional planteaba y plantea, un carácter homogéneo, único, relacionada a formas específicas de vivir y de concebir el mundo.

“Pues nos decían que éramos indios pata rajada, piojosos, todas las ofensas que se podían. A mí me tocó en esa época, hasta muchas veces me llegué a pelear con los chamacos porque me decían. Pues nos veían inferiores, los blancos nos veían inferiores, trataban de sacar el mayor provecho, los que tenían abusaban de la ignorancia de los indios. En la calle, sí nos decían papaguitos, pues ya sabíamos que éramos Pápagos, no es ofensa”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> RAMÍREZ CASTILLO, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008b



En este entramado de significados, la velación de la Santa Cruz, se encuentra articulando una serie de narrativas desde las cuales el nosotros toma sentido. Se trata de una práctica concreta que se instaura dentro de un sistema de creencias. En la actualidad, el elemento discursivo presente en la velación permite configurar el ámbito de lo sagrado, en este caso, cruzado por la religiosidad que se desprende del aparato oficial de la iglesia católica. Se trata de una religiosidad que articula un sentido de identidad y por tanto, de pertenencia étnica. Si bien es cierto, son las mujeres las que participan de manera activa en la velación, el resto de la comunidad se encuentra presente durante la misma. El sentido que se le da actualmente a la velación, se relaciona con las prácticas que se dan dentro de la comunidad. Los integrantes hablan de la velación como parte de la tradición, de las costumbres, del ser pápago. Se relaciona directamente a las prácticas, al territorio y a lo sagrado con una memoria colectiva y con la identidad que de esta se desprende. El poder referir en el presente, que son los pápagos quienes hacen la velación, constituye un capital simbólico altamente valorado por el grupo. La velación se ha incorporado a la tradición, se trata de una de las prácticas que aglutina en torno a la identidad pápago, y que se configura como un discurso que legitima una identidad que constantemente se negocia. Se sabe actualmente entre el grupo, que la velación de la Santa Cruz en el Pozo Prieto, la velación de San Juan en el Cumarito, la velación de la Virgen del Carmen en El Bajío, la fiesta de San Francisco en San Francisquito y, el Viíkita en Quitovac, son las prácticas que se encuentran constituyendo la tradición entre los pápagos de Sonora. Al respecto, el comentario de doña Alicia es ilustrativo.

“La velación de la Santa Cruz, esa es la que nos toca a nosotros, pues nos juntamos y nos vamos a platicar cómo lo vamos a hacer, qué vamos a hacer, a quién le toca esto, a quién le toca lo otro, o qué pone aquél, eso es lo que hacemos. En la reuniones, por ejemplo, aquí con nosotros, ya no sea que haya tanto indígena, ya semos el tercer grado, algo así, más o menos, y, ya no es tanto la costumbre que tengamos. Para acá, del lado de la línea, El Cubabi, El Cumarito, se juntan ellos, las dos comunidades, por lo mismo de que son poquitos, se platican entre ellos, entre las dos comunidades, ya se ayudan entre ellos mismos, ya sea en el trabajo, en la cocina, en el arreglo. En El Bajío, por

igual se juntan los que viven en El Bajío, el festejo es el día del Carmen, se junta con los Tohono del otro lado y los de allí, se hace una, o se hacen dos pláticas, y entre ellos mismos se ayudan en los trabajos. El Pozo Verde nomás se junta un año, o dos veces al año, se juntan en octubre y el día del pavo, en Octubre ahí se juntan algunos, como unas cien personas, es una plática en la noche para salir otro día a la peregrinación para Magdalena, eso es lo que hacen allí”<sup>13</sup>.

La tradición, las costumbres, “jimitk” en lengua, forman parte del entramado simbólico con el que el grupo se configura. Cuando se pregunta qué es ser pápago, la respuesta inmediata hace referencia a la tradición, como ese elemento que estructura y valida la identidad y la pertenencia étnica. Se entiende la tradición, como ese conjunto de prácticas de la vida cotidiana que definen su individualidad como grupo, que les caracterizan y la vez les distinguen del resto, de los “mexicanos”. Aunque en este sentido, se asumen como mexicanos, como pápagos mexicanos, aquí opera una dualidad. Por un lado como pápagos cuentan con sus propias tradiciones, pero por otro, en ciertos momentos asumen las de los “mexicanos”, es decir, han llevado su instrucción escolar en las escuelas de la región, acuden a las instituciones gubernamentales a hacer los trámites que les son requeridos, están inmersos dentro de un cotidiano que tiene como base una identidad nacional. Sin embargo, hay espacios en los cuales el ser pápago cobra sentido, la identidad se fortalece y el nosotros pápago genera cohesión y pertenencia. La velación, se encuentra articulando este nosotros, es a partir de este contexto, que las prácticas definen la pertenencia étnica y la memoria colectiva entra en diálogo con el pasado a través de la tradición, a la cual fortalece.

Doña Alicia nos dice:

“Yo simplemente soy, tengo este valor. Pero siempre onde andamos, yo digo que soy indígena, una Tohono O’otham. Hablo el idioma, entonces, con eso me identifico que soy Tohono, llevo la costumbres, sé lo que es la tradición, sé la

---

<sup>13</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2008a

historia. Eso es lo que hace a uno ser indígena, ser indígena Tohono, eso es lo que yo pienso. Todavía llevamos las costumbres, lo que hacemos vamos a decir, lo del indígena, de reunirnos, de platicar entre nosotros la plática de los trabajos que se llevan. Por ejemplo, cuando hacemos la velación, pues nos juntamos”<sup>14</sup>.

La tradición desde esta perspectiva, es práctica y es identidad, se refrenda a partir del significado que para el nosotros tiene la velación. El saber que son los pápagos quienes la llevan a cabo, les permite definir un espacio y un tiempo como propios en franca contraposición con los “otros”, los mexicanos. Esta redefinición del nosotros en torno a la práctica anual que la velación implica, les permite comprender que se encuentran inmersos en una cultura que ahora también es propia, saben que también su vida cotidiana gira en torno a las prácticas de los “mexicanos”. Son conscientes de que formaron matrimonios cruzados, mixtos, incluso las instituciones les manifiestan este hecho, “no conservan su cultura, sus tradiciones se han mezclado”. El grupo sabe que el “mestizaje” es parte de la vida cotidiana. Como ya revisamos, la Tohono O’otham Nation, constantemente les manifiesta la necesidad de “recuperar” su raíces, de “rescatar” aquello que los define como indígenas, la lengua en este sentido es un marcador altamente valorado. La Nación en todo momento les hace ver que han “perdido” sus tradiciones, y que tienen que recuperarlas. Sin embargo, esta pérdida ha de ser comprendida en el contexto en el que se da.

“El que es indígena, tiene sus costumbres, sus usos. La tradición y los usos y costumbres es parecido, uno dice tienes que agarrar las costumbres de antes. Los que se casaron con mexicanos o con quien tú quieras, pues ya se va degenerando, si hubiera sido entre nosotros mismos, si tuvieran más costumbres, creo yo. Porque yo me fijo, acá con El Bajío, los matrimonios que hay allí son entre ellos, entre ellos mismos, en su mismo grupo, únicamente el que no es del grupo es el marido de Josefina, pero él es muy aparte, no se mete, los deja que ellos hagan lo que van a hacer”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Op. Cit.

<sup>15</sup> Op. Cit.

Este es un elemento importante, en algunas comunidades dada su cercanía con los centros urbanos han tenido una influencia mucho mayor de las formas de vida consideradas “mexicanas”, que aquellas que se encuentran más alejadas. Las que se localizan cerca de los centros urbanos fueron aquellas que se transformaron más rápidamente. Ciertamente, la colonización del desierto de Altar, impactó de la misma manera al total de las comunidades. En todas ellas se dejó de sembrar, la falta de agua ha sido una constante desde los años 50’s del siglo pasado. La mayoría de los integrantes de la comunidad tuvieron que migrar, son comunidades que también como hemos visto han tenido que enfrentar problemas de invasión de tierras. En este sentido, las que se encuentran más cerca de la línea fronteriza, dada su lejanía de los centros urbanos en México han conservado la lengua, por ejemplo en El Bajío, en El Pozo Verde, en El Cubabi, en El Cumarito, son en aquellas en las cuales la lengua aun se conserva. Son consideradas las comunidades que “llevan sus tradiciones”.

“En una parte sigue [la tradición], en otra parte no. Por ejemplo, todo lo que es Caborca, Sonoyta y Peñasco, pues no. Las que están más a la línea [Pozo Verde, El Cubabi, El Cumarito, El Bajío], allá hay más cultura, más tradición y sus costumbres. Esos si están, esos si tienen más, la tienen bien agarrada todavía [la tradición]. Y nosotros no, por lo mismo porque hay mucho mestizo, entre nosotros hay muchos mestizos, y allá no, allá no es tanto”<sup>16</sup>.

El mestizaje es considerado un elemento que va en contra de la tradición. Considero que esto proviene de la ideología que maneja la Tohono o’othan Nation en torno a todo aquello que representa una amenaza para la legitimidad de la tradición. La mezcla es vista desde esta perspectiva, es algo que se tiene que cuidar, es algo que “degenera”, que modifica. De aquí que la Nación haya implementado la pureza de sangre como una de las estrategias que le permite conservar su idea de pureza. La pureza, también forma parte y se materializa en la tradición y por tanto, se manifiesta y cobra sentido en las prácticas que aseguran una continuidad con el pasado. Con un pasado que ha de ser incorporado al presente y desde el presente, abre un espacio en el tiempo, dentro del cual la “tradición legítima”, opera como

---

<sup>16</sup> Op. Cit.

el articulador que brinda al ser pápago un carácter de inmutabilidad y permanencia. Sin embargo, como hemos visto, en Sonora las cosas han sido diferentes. Pese a las políticas derivadas de la Nación, las comunidades se han modificado, la tradición ha establecido un diálogo permanente y por momentos forzado con el contexto. Los sentidos que de esto surgen, siguen aglutinando al grupo en torno a prácticas denominadas tradicionales. Aunque en mucho estas no cuenten con el “aval” de la Nación.

Como ejemplo de lo anterior, La Tohono O’othan Nation reclama el Vi’íkita como la ceremonia que sigue definiendo su etnicidad. De hecho, los organizadores del mismo, viven en las reservas de Arizona, y son ellos quiénes deciden quién participa y quién no. Ellos en tanto garantes de la legitimidad de la fiesta, les permiten a los pápagos de Sonora una participación en el ritual casi condicionada, muy restringida, dado que “los de Sonora no llevan sus tradiciones como debe de ser”. En nombre de la legitimidad del Vi’íkita, se busca que todo aquello que represente una amenaza quede alejado del ritual, don Héctor nos dice:

“Si, los de aquel lado son los que hasta a la fecha hacen la ceremonia, los encargados de las ceremonias. En una ocasión, yo les dije hace más de 20 años, que por qué no enseñaban a gente joven la ceremonia pa’ que no se acabará. Ellos me contestaron que si, que es bueno, pero que necesitan un indio que sea legitimo, que hable bien dialecto y que sea una persona responsable, que no vaya a andar cantando en la cantinas”<sup>17</sup>.

Este “requisito” indudablemente deja fuera a la gran mayoría de pápagos en Sonora. Si bien es cierto que el Vi’íkita al igual que la velación de la Santa Cruz son elementos que aglutinan, que generan cohesión de grupo. También es cierto, que la participación al Vi’íkita es restringida. Por tanto, algunos guardianes del Vi’íkita quienes son los encargados de la organización, deciden quién puede participar y quién no puede hacerlo. Siendo esta selección una de las formas a través de las cuales opera esta idea de legitimidad.

---

<sup>17</sup> RAMÍREZ CASTILLO, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008b

Cabe destacar, que estas personas, en su mayoría ya mayores, eran de Sonora, sin embargo se fueron a las reservaciones en Arizona. Desde su posición, se encuentran articulando la ceremonia y las implicaciones que tiene para el grupo. Como he dicho, toman como base la idea de “tradición legítima”, verdadera. Esto como una característica del ser pápago. Pero, que en realidad, este sustrato ideológico forma parte de la influencia que la Tohono O’otham Nation ejerce sobre el grupo, buscando con esto, marcar de manera clara los cauces a través de los cuales la tradición toma forma. Visto desde esta perspectiva, se trata de una tradición que sólo es asequible para algunos cuantos, dado que al Vííkita asisten en su mayoría miembros de las reservaciones de Arizona, la asistencia de los pápagos mexicanos es reducida, mínima.

Fernández de Rota y Monter<sup>18</sup> nos dice que la tradición es aquello que persiste del pasado en el presente, donde se transmite y sigue actuando y siendo aceptada con los que la reciben y a su vez, al hilo de las generaciones, la transmiten. Desde esta perspectiva, la tradición cumple con una función que podemos denominar normativa, una legitimizadora, una función identificativa y una función hermenéutica. Se trata de una función normativa dado que la tradición establece cauces, formas concretas de comportamiento, formas para estar en el mundo. Establece prácticas que tienen como finalidad regular la vida en comunidad, y no sólo se restringe a prácticas, sino también abarca a todo el conjunto de creencias que le da sentido al mundo visto y vivido desde el ámbito público y privado que la vida en común genera. La norma establecida por la tradición, permea el mundo de lo sagrado y lo profano, el trabajo, el ecosistema en el que la vida se desarrolla, las instituciones que se encuentran presentes en la comunidad, la relación al interior entre sus miembros, la organización social. Muchas veces, no se trata de normas en el sentido que nosotros podemos darles, consignadas en manuales y reglamentos, sino también, de aquello que básicamente se encuentra siendo parte de la oralidad, de todo aquello que es transmitido de generación en generación y que articulan formas de vida concretas. Este elemento propio de la tradición, impregna la conciencia de grupo al cuerpo social, pero también la tradición se dirige al

---

<sup>18</sup> FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos, España. 2005

cuerpo, a sus formas, a su fisiología. La tradición vista como normativa es una estructura desde la cual la vida dentro de la comunidad cobra sentido.

“Cuando la muchacha tiene su primera menstruación, la apartan, en aquel tiempo había chocitas. En esa chocita las mujeres hacían las ollas, hacían sus ollas allá solas, en esa chocita, en una ramada, en una ramadita pero bien cercada. Cada familia, tenía esa ramada, porque todas sabían hacer ollas, la que no sabía hacer ollas, sabía hacer este tejido. Con la muchacha que se apartaba se ponía la abuela, una persona mayor. Esa era la consejera, vamos a decir, es ella la que le aconseja cómo va a iniciar su etapa de señorita, a enseñarle a coser, a cortar la tela, cómo hacer la comida, cómo te vas a comportar.

La primera vez se apartaba de todo, la apartaban de todo, principalmente de los hombres, para que no le *caiga la sal* a la familia. Entonces, allí se le da durante siete días la comida sin sal a la muchacha y, le llevaba la comida la que la está cuidando, ahí duermen, ahí todo, pero ahí está con ella, con la persona que le toque hacer eso. Le arriman los trapos, le enseñan a hacer una costura, que aprenda. También les dicen cómo hacer la comida, o sea, les dicen todo, de todo a todo, qué es lo que se hace, qué es lo que va a hacer.

Para esto, ya le van diciendo a uno, lo que le va a venir [menstruación] y que tiene uno que decir para cuando le llegue, para luego apartarla, y que no le den sal, que le den la comida sin sal, Entonces, ya sabía uno, luego decía lo que le pasó. Llamaban al curandero y le daba una tierrita, porque ya con eso quedan curadas. La que va saliendo, ya la van curando, ya no hace daño, ya no sala pues. Después, ya le toca a ella cuidarse, cuidar a su marido, para no salar. Esa era la tradición, ya la perdimos”<sup>19</sup>.

La tradición, como podemos darnos cuenta por el comentario de doña Alicia, es la base desde la cual se articulan todo un conjunto de prácticas que dan sentido a la vida en comunidad. La tradición no puede ser una abstracción, como un elemento normativo, se

---

<sup>19</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2008a

materializa en formas concretas de vida aceptadas por la comunidad. El separar a una mujer de la comunidad, ante la aparición de la menarca, evitaba que sobre la comunidad, sobre los hombres, *cayera la sal*. Se trataba de una prohibición que por un lado, marcaba la entrada de una mujer a una nueva etapa de su vida, pero por el otro, se aseguraban de que los hombres siguieran teniendo éxito en la caza, y en todas las actividades propias de su género. Hasta que la muchacha salía de la choza destinada para el aislamiento y, era “curada” a través de ingerir una “tierrita” en agua, podía integrarse nuevamente a la comunidad, a sus actividades. Ahora bajo una nueva condición, de mujer adulta, por tanto, podía casarse. Esta práctica, se llevaba a cabo con las mujeres de todas las comunidades pápago en Sonora, la diferencia que se daba entre las comunidades radicaba en el hecho de que por ejemplo, en Quitovac, contaban con una chocita colectiva para el aislamiento. En el resto de las comunidades, cada familia contaba con esta choza, la cual era usada para aislar a las mujeres, pero también era usada por las mujeres mayores cuando hacían cerámica, la cerámica se elaboraba en el aislamiento de la choza. Underhill<sup>20</sup>, refiere una ceremonia comunal cuando las muchachas salían de la choza después del aislamiento, las etnografías de Nolasco<sup>21</sup> y Ortíz Garay<sup>22</sup> también hacen referencia a esa ceremonia, no encontré entre mis informantes datos al respecto.

Ahora bien, además de la función normativa de la tradición, podemos distinguir una función legitimizadora. En esta, se impulsan todo un conjunto de maneras de actuar, de normas que encuentran en la tradición su justificación, y que no pocas veces llegan a rutinizarse. Constituye un peso importante la autoridad de la tradición en la legitimación de los actos y, juegan sus variantes papeles decisivos en el sentido de la identidad colectiva e individual, mediante la evocación del pasado y su rico material simbólico. Se trata de las formas a través de las cuales el pasado valida las prácticas del presente. Es un ejercicio de memoria, en el cual, las cosas se hacen porque así se han hecho por tiempo inmemorial, porque así lo

---

<sup>20</sup> Cuando las muchachas salían de la choza, eran bañadas, posteriormente se les cortaba el cabello a la altura de los hombros. Por la noche, iba hasta la casa el cantador, invitaba a bailar a la recién salida, y bailaban toda la noche, el cantador entonaba sus cantos, él era acompañado por su esposa. UNDERHILL, Ruth. *Biografía de una mujer pápago*. SEPsetentas, México. 1975

<sup>21</sup> NOLASCO, Margarita. Los pápagos habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e historia. T. XLV*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1965

<sup>22</sup> ORTÍZ GARAY, Andrés. *Los pápagos*. En: *Etnografía de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. 1994 p. 219-291



indicaron los antepasados, porque una figura de autoridad determinó que las cosas deberían de hacerse de una manera inalterable. El pasado, de este modo, es así llamado desde las necesidades que el presente plantea, no se requiere una justificación precisa, las cosas son así, porque así deben ser, la tradición así lo indica. En este sentido, pareciera que la tradición es inalterable, que configura una ritualización del pasado y sus prácticas. En gran medida es de esta manera, sin embargo, este diálogo entre pasado y presente a partir de la tradición, deja cierto espacio para una resignificación, para una negociación en la cual la tradición es la base, sin embargo, permite una incorporación de nuevos elementos.

Siguiendo a Fernández de Rota, se puede hablar de una función identificativa por parte de la tradición. Se trata de todas las prácticas que configuran la tradición y que a partir de estas, se legitima el nosotros de la comunidad. No sólo son prácticas, se refiere también al sistema de creencias que a partir de los discursos y narrativas que de él surgen, las prácticas toman sentido y el cotidiano reafirma la identidad del grupo. En este caso, la tradición también implica un proceso de inclusión y de exclusión. Es decir, la tradición también implica un proceso a partir del cual las prácticas que esta circunscribe son compartidas o no. El compartir un conjunto de prácticas traza una línea entre aquellos que las comparten y aquellos quienes al no compartirlas quedan fuera de la prácticas y del conjunto de creencias que la tradición implica. La tradición define un nosotros, fundamenta y legitima una identidad y por lo tanto, una memoria colectiva, brinda los parámetros desde los cuales la identidad se materializa y el nosotros es percibido en contraposición al “ellos”. Se trata de un proceso que incluye, pero también excluye. En esta exclusión hace una diferencia, traza un límite entre lo que tradición acepta y legitima, y entre lo que se le escapa y desconoce. Por tanto, la tradición en tanto elemento que identifica promueve la pertenencia en función de la diferencia. El nosotros toma distancia, la tradición se fortalece y la identidad colectiva se refrenda.

“Yo por mi lo digo, cuando oigo tocar la música pápaga, no se qué siento en mi cuerpo, como que me alegra, me da mucha alegría, eso siento yo, a lo que el tiempo que yo tengo viviendo. Recuerdo que el día de San Juan, se hacían carreras, se hacían argollas, se hacía borrachera, hacían cochis ensebados, ya las últimas fiestas que me tocó ver a mi. Después ya no vinieron a hacer la fiesta,

porque venían muchos papaguitos del otro lado, de todas las rancherías de aquí. Llegaban con mi abuela, llegaban y acampaban los caballos que ellos traían para venir a jugar carreras, y venían en carros con mulas. Se llevaban todo el día de San Juan, y luego todo el otro día seguía la pachanga y ya se iban. La gente de aquí, los pápagos que había aquí en Sonoyta se levantaban muy tempranito y todos se iban para allá, a donde está ahora la laguna de oxidación. Había una laguna y ahí se iban a bañar todos, todo el baño de la mañana, que porque era el bautizo de San Juan en el río Jordan. Y de allá venían y, empezaban la fiesta”<sup>23</sup>.

Un último elemento que podríamos distinguir desde la perspectiva de Fernández de Rota, es la tradición como hermenéutica. Es decir, a partir de la tradición se comprende el mundo, la vida, la comunidad, el ser pápago en este caso. La tradición brinda los elementos desde los cuales se comprende y en función de esto, se crea un principio de realidad. La tradición es sentido compartido. La tradición, es un conjunto de creencias que articulan formas de pensar y de actuar. El pensar de determinada manera, permite y facilita una inserción en la vida cotidiana. La vida se explica desde la tradición, la tradición habla de cómo fue formado el mundo y del significado que este tiene. Se trata de un conjunto de conceptos articulados por el nosotros y, que brindan un principio de realidad desde el cual la identidad y la memoria toman forma.

Quando el hermano mayor, I'itoi, moldeó al hombre,  
llamó al coyote, para que le ayudara.

Primero crearon los animales.

Después inventaron al hombre. Juntos lo fueron haciendo, poco a  
poco, de barro.

Quando empezaron su obra, el barro era de todos colores, pero se les  
fue en poner plumas, picos y otros adornos a los animales.

De modo que al hombre le tocó el color simple; y así quedó, desnudo,  
sin tapar.

---

<sup>23</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Herlinda Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora. 2008

I'itoi se hallaba levantando unas cuantas bolitas de barro multicolor que habían sobrado, cuando cayó en cuenta que los animales tenían mucho colorido, mientras el hombre no tenía ninguna protección.

Esto le dio mucha tristeza.

En eso se le ocurrió que la cuenta de bolitas que tenía jugando entre las manos podía servir de algo.

Pensó que sería bueno vestir al hombre con esos colores.

Así que tomó bolita por bolita y después de agujerarlas y unir las con hilo, se las fue acomodando en el cuello, en el pecho, en las manos, en la cabeza...

Como collares, como pulseras y todo eso.

Así fue como el hombre y la mujer empezaron a utilizar la chaquiras; ese fue su origen y su primera vestimenta<sup>24</sup>.

Esta función hermenéutica de la tradición, abarca todos los ámbitos de la vida cotidiana. La hermenéutica que de la tradición se desprende, integra en una concepción el significado de la vida. Habla sobre las plantas, los astros, la tierra, el hombre, la comida, los animales, las instituciones, las comunidades. La tradición-hermenéutica cruza las esferas del cotidiano, tanto la vida pública como la vida privada. Traza los cauces que la vida, la organización social, y las creencias han de seguir. La tradición es identidad, es memoria, es hermenéutica.

La luna es entre los O'otham el testigo de sus quehaceres cotidianos.

Por la luna se sabe si el mar está en calma.

Por la luna se conoce el momento de podar un árbol.

Por la luna se puede pensar en el matrimonio.

La luna llena anuncia sucesos.

---

<sup>24</sup> Tomado de: CHUHUHUA, Alicia. *Tradición oral. Tohono - O'otham Jimitik*. México, Editado por la autora. 2005, p. 34.

La luna cubierta de anillos luminosos señala  
 próximos vientos.  
 La luna dice cuándo lloverá, la luna refelja  
 la temporada, el clima.  
 La luna es la fuente de la previsión, fue puesta  
 ahí por Íitói, cuando se acabó la luz en el mundo  
 ...para que los O´otham suieran sobrevivir  
 en la penumbra<sup>25</sup>.

La tradición, es una convicción de pertenecer y sentirse adscritos a una línea sucesoria que conecta el presente con el pasado a través de unos hechos simbólicos reinterpretados que sirven de vínculo. Estos hechos simbólicos parecen convertirse cada vez más en una representación. La tradición es una manera de contemplar la cultura, desde el punto de vista de su historicidad o el convencimiento de su historicidad. Es entender el presente en términos del pasado. Por supuesto que la transmisión generacional constituye un inmenso bagaje, el peligro es entender lo que se transmite como un conjunto estático de objetos inertes. La vida de cada generación y su forma de replantear y contestar lo aprendido por parte de la nueva generación, se apoya en un continuo intercambio de ideas y contrastes llenos de invención y creatividad. Invención en las que están presentes diversas estrategias de identidad. Son estas estrategias sociales las que constituyen, fraccionan, recrean o buscan la unidad de las tradiciones. En su esfuerzo por hacer tradición, constituyen ejes de configuración de la diversidad cultural<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva, la tradición no es estática, si bien contiene un elemento que se ancla en la historia y que le permite cierta permanencia. También es cierto que es dinámica, susceptible de establecer un diálogo permanente con el tiempo a través del cual integra nuevos elementos a los existentes. Define nuevas prácticas, resignifica las existentes, se permite cierta flexibilidad, siempre en función de lo que el presente le demanda. Esta estructura dinámica, en constante negociación parte de lo que la memoria colectiva del

---

<sup>25</sup> Op. Cit. p. 22

<sup>26</sup> FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos, España. 2005

grupo define, la tradición está en función de la memoria, por tanto, el olvido juega un papel importante. Considero, que este sería el objetivo de la antropología de la memoria al abordar la tradición. Este abordaje, necesariamente tendría que hacerse a partir de la relación entre tradición y olvido. No se puede dejar de lado el olvido, en relación a la tradición y sus prácticas. Estas, las prácticas y las creencias que de la tradición se derivan se encuentran operando dentro de un contexto. La tradición no es transparente, se trata de una estructura que como hemos visto incluye procesos que tienen que ver con la identidad, por tanto, la tradición incluye y excluye.

Este proceso de inclusión y de exclusión, se configura en función de lo que el presente demanda de la tradición. Hemos visto cómo las comunidades de pápagos en México han sido parte un complejo entramado económico, político, demográfico y cultural. En este sentido, vimos cómo el abandono y transformación de las tradiciones se encuentran inmersos dentro de esta compleja red de relaciones. El que una práctica tradicional sea reemplazada por otra, el que cierta práctica desaparezca en función de elementos propios de la historia regional, me hace pensar en los mecanismos del olvido y su relación con la tradición. Cuando la Tohono O'othm Nation apela a las "tradiciones originales", no se hace desde la nada, esto implica el ejercicio claro de políticas concretas que tienden a valorar algunas prácticas y creencias por sobre otras. Cuando se eligen las verdaderas tradiciones y se desechan las falsas, o las mestizas, las mezcladas, se apela a la reconfiguración de la tradición en función del olvido. Olvidar implica resignificar, re-negociar, replantear una tradición, asignarle nuevos significados, nuevos elementos. La tradición se funda en un conjunto de olvidos sistemáticos que buscan fortalecer una memoria en detrimento de otras. Del mismo modo, la tradición es un olvido que refuerza y fortalece cierta identidad. En la actualidad la Tonono O'othan Nation en tanto garante de legitimidad, busca distanciarse de las tradiciones que considera carentes de "legitimidad". Algunas de las prácticas en Sonora, caen dentro de esta categoría<sup>27</sup>. Pero, desde esta perspectiva, cómo puede hablarse de que

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, es común escuchar decir a los pápagos de las reservaciones en Arizona, que los de Sonora no hablan pápago legítimo, que eso que hablan no es pápago. O que los de Sonora, no se saben las historias verdaderas (refiriéndose a los mitos de creación), que eso que cuentan son puros "chismes". PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008.

una tradición es ilegítima cuando esta se encuentra respondiendo a una exigencia concreta del presente.

La tradición entre los pápagos de Sonora en la actualidad, se fundamenta sobre un contexto específico, cuando hablamos de que la tradición es dinámica necesariamente hacemos referencia al olvido. En este caso, el olvido ha operado desde diferentes frentes, por un lado, a partir del Estado laico y liberal que surge en México a partir de la independencia, en función de las diferentes instituciones que crea para fortalecer esta ideología. Del mismo modo, va transformando las estructuras sobre las cuales se ha fundamentado la identidad étnica no sólo de los pápagos, sino de los pueblos originarios en su totalidad. Considero, que una de las primeras instituciones que fortalece, porque como hemos visto esta ya se encontraba creada, es la propiedad privada de la tierra. A partir de esta institución y las legislaciones que la sustentan, se logró la transformación radical del campo, cuando se erradica la propiedad comunal, los pueblos originarios se transformaron de manera radical, dado que la relación que establecían para con su contexto estaba dada en función de la tierra. Esto, lo hemos visto, genera todo un reacomodo de espacios y de territorio, se fortalece a partir del despojo, de la invasión; el capital entra al campo y fortalece el proyecto iniciado por el Estado que no reconocía a los pobladores originarios. Este reacomodo, se sigue dando a partir de los mismos referentes pero con legislaciones reformadas, ha operado no sólo en el espacio-territorio, sino también en la memoria, en la tradición, en la identidad de quienes quedaron al margen de toda esta estructura legal en torno a la tierra. El olvido, tiene tantas caras y estrategias como instituciones es capaz de crear el Estado. En este sentido, el poder del Estado se fundamenta no tanto en el conocimiento de los sujetos, sino en todo caso en el conjunto de prácticas regulativas, las cuales crean cierto tipo de identidades y sujetos mientras niegan otros.

Cuando surge el indigenismo, a partir de la consolidación del Estado mexicano post-revolucionario, entendido este, como la política social dirigida a la población indígena. En un primer momento, este se orientó a lograr la homogeneización de la población mediante la alfabetización y la castellanización forzosa. O, por medio de la fusión de razas y culturas, toda vez que la diversidad étnica y cultural se presentaba como un obstáculo para la unidad

nacional. En un segundo momento que se puede ubicar en el periodo de 1934 a 1976, la política social, además de socializar a los indios a través de la educación, trató de incorporarlos al modelo económico basado en la sustitución de importaciones, ya sea bajo la forma de salario trabajo o como productores agropecuarios y consumidores de nuevas tecnologías y productos industrializados. A raíz de la crítica antropológica y de la emergencia de un movimiento social indígena en ascenso, la política social dejó de hablar de integración para plantearse el “indigenismo de participación”. Para los años ochenta, su discurso se refirió al respeto de la diversidad cultural y al apoyo del desarrollo autónomo y autogestivo de los pueblos indígenas, pero su práctica operativa se orientó con criterios económicos que terminaron por subsumir la diversidad cultural dentro de categorías económicas: la marginación y la pobreza extrema<sup>28</sup>.

Es precisamente en este contexto que se ubica la colonización del desierto de Altar, iniciada en los últimos años de la década de los cuarentas. Se trató de dar auge al desarrollo del campo en el desierto, a partir de la proletarización de la mano de obra de los indígenas, concretamente de los pápagos. El olvido, comenzó a operar en función de las estrategias de mestizaje y la fusión de razas y culturas emprendida por el gobierno federal. El olvido desde esta perspectiva, es un proyecto ideológico que buscó afianzar el mestizaje como el sustrato de la identidad nacional. El olvido, en tanto proyecto institucional, se vio claramente reforzado por la legislación agraria, por las políticas educativas y necesariamente por las apremiantes necesidades económicas y de subsistencia que fueron provocadas por el desarrollo capitalista del campo.

“Pues yo digo que, que la escuela, la escuela lo ha cambiado a uno, principalmente la lengua, porque va a la escuela uno y ya le exigen que hable, ya sea el español o el inglés para ellos, ya no quiere hablar el dialecto. Las otras costumbres pues ahí se van perdiendo poco a poco, los padres yo creo que no nos les exigieron mucho y tampoco nosotros les hemos [exigido] a los hijos. Aparte

---

<sup>28</sup> OEHMICHEN BAZÁN, Ma. Cristina. *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 2003

que ahora pues ya no hay convivencia, las familias no conviven, no hablan, las familias tampoco no hablan el dialecto”<sup>29</sup>.

En 1936 el presidente Lázaro Cárdenas creó el Departamento de Asuntos Indígenas, actuando como complemento del Departamento de Asuntos Agrarios. Su objetivo consistió en movilizar a los pueblos indios y concientizarlos respecto a sus derechos sobre la tierra, la dignidad y el poder que la Revolución promueve. Así, la política indigenista se dirigió a lograr la movilización de los grupos indígenas por medio de la organización de congresos regionales y la creación de sus respectivos Consejos Supremos bajo el auspicio del gobierno. En 1948 fue creado el Instituto Nacional Indigenista. Sus funciones consistieron en investigar los problemas referentes a los núcleos indígenas del país; estudiar y proponer ante el Ejecutivo Federal las medidas de mejoramiento que estos requerían; intervenir en la realización de tales medidas, al coordinar y dirigir la acción de otros órganos gubernamentales; fungir como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas; difundir los resultados de sus investigaciones, y emprender aquellas obras de mejoramiento que le encomendara el Ejecutivo Federal. El INI nació con la visión teórico política que reconocía el valor de las culturas indígenas. El indigenismo derivado de esta institución, comprometido con el cambio sociocultural, buscaba incidir ya no en pequeñas comunidades, sino en amplias regiones y la antropología debería explicar las relaciones entre los indios y los no indios<sup>30</sup>.

El indigenismo, es decir, las políticas sociales dirigidas a la población indígena se basó en una conceptualización regional que fue congruente con la política desarrollista del gobierno mexicano impulsada desde el alemanismo. Se trataba de extender el modelo de desarrollo nacional, ya no hacia pequeñas localidades atomizadas, sino hacia amplias regiones con el fin de abrir paso a la industrialización y facilitar el tránsito de las relaciones sociales de casta hacia modernas relaciones de clase. Esta propuesta fue

---

<sup>29</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora. 2008b

<sup>30</sup> Pueden consultarse los trabajos de SALDÍVAR TANAKA, Emiko. *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés Editores. México, 2008. OEHMICHEN BAZAN, Ma. Cristina. *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 2003.



congruente con la política de modernización por sustitución de importaciones, a partir del cual la inversión gubernamental se canalizó hacia la tecnificación del campo, cuyos montos se incrementaron notablemente a partir de la década de los cuarenta. Sin embargo, las inversiones no beneficiaron a las poblaciones originarias. La lógica con la que fueron orientadas las inversiones favorecieron los procesos de acumulación de capital. El sujeto social beneficiario de dichas políticas, no fueron los ejidatarios ni los indígenas. Lo que condujo al INI a incidir ya no en regiones, sino en pequeñas localidades y con proyectos muy puntuales<sup>31</sup>.

Cuando el INI llega a la región del noroeste de Sonora, básicamente a Caborca en 1974, lo hace para atender las demandas y necesidades de los pápagos. Para este momento, la mayoría de las comunidades se encuentran parcialmente abandonadas, sus miembros han salido para la búsqueda de mejores oportunidades de vida. La producción agrícola de autoconsumo que había caracterizado a las comunidades había desaparecido. De los primeros proyectos que emprende el INI con las comunidades pápago es la dotación de hatos ganaderos con la finalidad de reactivar las actividades económicas entre los pápagos. También se emprendieron proyectos agrícolas principalmente en Quitovac y en San Francisquito<sup>32</sup>. Los proyectos que se pusieron en práctica, no lograron reactivar del todo la economía de las comunidades pápago, para este momento, algunas de ellas todavía no contaban con una respuesta a su demanda por restitución de tierras. Por tanto, el INI fungió como un apoyo en este sentido, este hecho, limitaba en mucho sus funciones, dado que al interior de algunas comunidades se daban graves problemas por derechos agrarios<sup>33</sup>. Sin embargo, llevaba a cabo sus actividades, dado que contaba con un equipo de trabajo grande.

“Tengo entendido que el INI llegó aquí en 1974. A las oficinas que se establecieron, se les llamó O’otham Jagij, (casa de la gente del desierto). Pues en

---

<sup>31</sup> OEHMICHEN BAZÁN, Ma. Cristina. *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 2003

<sup>32</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008

<sup>33</sup> Principalmente en las comunidades de San Francisquito y Sonoyta. PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2007.

ese entonces, he escuchado aquí con la gente más antigua de esta oficina, había diferentes tipos de profesionales, como eran antropólogos, economistas, sociólogos, obviamente ellos venían a hacer trabajo de investigación. Para hacer yo creo un diagnóstico de cómo estaba la situación del pueblo pápago, por qué lo habían solicitado. Obviamente había médicos, odontólogos, eran un gran equipo de profesionales, había mucho apoyo, había secretarías. En la medida que fue pasando el tiempo, los fueron desapareciendo, hasta que se quedaron en dos técnicos nada más, uno para proyectos productivos y otro para asesoría jurídica. Teníamos una trabajadora social antes, cómo nos ha hecho falta, hacía buen trabajo esa plaza de trabajo social y nos la quitaron, teníamos una Licenciada en trabajo social”<sup>34</sup>.

Durante la temporada que va de la llegada del INI al inicio de la década de los noventa, se dedicó a ejecutar proyectos de otras instancias de gobierno en la región. Sin embargo, podía ejecutar algunos proyectos productivos con las comunidades a las que atendía. En 1993 se inicia con el programa de Fondos Regionales de Solidaridad.

“Fondos Regionales de Solidaridad fue un programa creado en el sexenio de Salinas de Gortari, eran Fondos Regionales de Solidaridad. Un programa con el fin de apoyar a las comunidades y pueblos indígenas con recursos, para activar el desarrollo económico de las comunidades, con proyectos productivos viables y rentables, para que de ahí tuvieran el empleo y el mejoramiento de vida que en ese entonces requerían. Eran los principales objetivos del programa.

El programa de Fondos Regionales, se crea en 1990, pero aquí en Caborca aquí, ya constituimos la asamblea general de delegados en 1993. Precisamente estos años del 90-93, estuvo atorado el programa, no había técnico, y sencillamente el director no podía, porque había muchos conflictos en las comunidades en ese entonces, principalmente en San Fancisquito. Entonces, estuvo atorado dos años y había que ejercer recursos, estaba una canasta de mucho dinero allí. Hasta que por

---

<sup>34</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista con el Ing. Juan Ceniceros de Ávila, responsable de proyectos culturales. CDI Unidad Caborca. Caborca, Sonora. 2008

fin logramos hacer la asamblea del consejo directivo en 1993 y, llegaron los primeros quinientos millones de aquel entonces.

La asamblea general de delegados, está formada por dos delegados de cada comunidad, o tres delegados de cada comunidad o grupo de trabajo. Entonces, teníamos aquí delegados del Pozo Prieto, de San Francisquito, de Quitovac, de Sonoyta, de Las Norias, como te digo, era mucha gente la que venía. Y se conformó esta asamblea general, se constituyó, se firmaron las actas correspondientes, una vez que se constituyó la asamblea general de representantes, de ahí viene lo que es el consejo directivo en sus tres comisiones: comisión financiera, comisión técnica y comisión de evaluación; era conducido por nueve personas, tres en cada comisión y una contraloría social en cargada de vigilar el buen manejo de los recursos. Todos estos actores era importante tenerlos en forma oficial, con actas constitutivas, para poder bajar los recursos del Gobierno Federal, una vez que se tuvo esto constituido, fuimos bajando recursos, de otra manera no se podía, a quién le íbamos a entregar el dinero, no”<sup>35</sup>.

Ahora bien, a la par de los proyectos productivos ambas instituciones, tanto el INI como la CDI han implementado proyectos culturales. El INI a través del programa denominado Fondos para la Cultura Indígena, y la CDI implementa el Programa de Fomento y Desarrollo para las Culturas Indígenas (PROFODECI)<sup>36</sup>. En ambos programas la “cultura” es el centro de su actividad, la cultura entendida como todo ese conjunto de elementos que caracterizan a una comunidad, y que tienen que ver con sus fiestas, sus ceremonias, el territorio, la identidad.

“Hemos hecho un sin número de trabajos y proyectos, hubo una, pues en la campaña hubo esa demanda de cercar los panteones. Incursionamos a cercar panteones como protección de sitios sagrados. Hicimos varias obras en Pozo Verde, Sonoyta, Quitovac, aquí en el Bísani, era la protección, aparte rescatar

---

<sup>35</sup> Op. Cit.

<sup>36</sup> El INI, fue sustituido por la CDI a partir de la ley de creación del 21 de mayo del 2003. PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008.

algunas tumbas que ya estaban ahí sueltas, en Las Norias también. Aquí en Caborca hicimos un trabajo, hubo colaboración con doña Alicia, cuando estaba en ese entonces de regidora, logró que el Gobierno Municipal le cediera parte del panteón de Pueblo Viejo, bajo una sesión de cabildo. Cuando ella consiguió eso, fuimos a hacer el rescate del panteón, lo cercamos todo, algunas tumbas se arreglaron, las tumbas que estaban muy deterioradas. Y eso ya quedó para ellos, para sus difuntos. Hemos apoyado la velación de la Santa Cruz, hemos trabajado en Quitovac con la construcción de su ramada tradicional, con el programa se les dio recursos para el cercado, la protección de esa misma ramada, ahí hubo mezcla de recursos porque entró el Municipio y el Gobierno del Estado, porque era un proyecto ambicioso. Salió el proyecto de doña Alicia, el de la difusión de sus cantos y tradiciones”<sup>37</sup>.

De este modo, la institución ha puesto en práctica las políticas que derivan de su estructura y de los objetivos que como institución se ha planteado. El “rescate cultural” que ha fomentado, se sustenta en la ideología que le subyace, al definir la cultura en términos de observables materiales. En función de esto, se aboca a financiar proyectos que definen la esencia de lo pápago, proyectos que refuerzan una identidad étnica y por tanto, mantienen la identidad en función de marcadores étnicos muy precisos. En este sentido, el olvido se encuentra operando, el olvido es selección de formas, de hechos, de historias. Las instituciones resguardan aquello que debe ser recordado, resignificado, reelaborado, resimbolizado; en contraposición con lo que francamente debe ser desechado. Las instituciones operan a través de toda una estructura que busca refuncionalizar los símbolos que operan dentro de una cultura. Hacerlos asequibles a la ideología que los detona, esto implica necesariamente el olvido.

“Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las

---

<sup>37</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista con el Ing. Juan Ceniceros de Ávila, responsable de proyectos culturales. CDI Unidad Caborca. Caborca, Sonora. 2008

sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva”<sup>38</sup>.

Cuando el INI llega a la región, se sorprende por el hecho de que no existía una autoridad central entre los pápagos. Si bien es cierto, la Tohono O’otham Nation se encontraba establecida y en actividad, contaba con la figura de un gobernador, pese a esto, no lograba constituirse en una autoridad central, ni mucho menos cohesionar en torno así a la totalidad de comunidades pápago de Sonora. En algunas comunidades, se encontraban constituidas algunas asambleas de comuneros, en función de los trámites que significaban los decretos presidenciales de restitución agraria. En este sentido, algunas comunidades contaban con la figura de presidente de bienes comunales, figura que carecía de una autoridad real ante algunas de las problemáticas que se pudieran presentar al interior de la comunidad. A instancias del INI<sup>39</sup>, se solicita a las comunidades pápago que nombren a una autoridad central, se instituye la figura de Gobernador general entre los pápagos, con la idea de que esta figura fuera la intermediaria entre las comunidades y las instituciones que pudieran brindarles algún tipo de asistencia. Se nombra a un gobernador, que tendrá como función principal *representar* a las comunidades pápago de Sonora. En este sentido, los gobernadores han sido Francisco Valenzuela, Rafael García Valencia, David Manuel, Héctor Manuel Velasco, Ascencio Palma, Félix Antonio. Es necesario decir, que los gobernadores eran reconocidos tanto en Sonora como en la reservación. Los gobernadores se fueron cambiando en función de la actuación y resultados que podían ofrecer, en caso de fallecimiento y en caso de renuncia voluntaria<sup>40</sup>.

Cabe destacar en relación a lo anterior, que los dos últimos gobernadores son padre e hijo respectivamente. Don Ascencio Palma fue respetado y reconocido como gobernador, su autoridad era reconocida tanto entre las autoridades institucionales en Sonora, como en las reservaciones de Arizona. Al morir don Ascencio en 1998, Félix Antonio se asume como gobernador, apelando al hecho de que por tradición, al morir su padre, a él le correspondía

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques. *EL orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, España. 1991 p. 134

<sup>39</sup> Algunos otros testimonios apuntan a que fue la CROC la primera organización oficial en solicitar la creación la figura de un gobernador general de los pápagos. PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2009.

<sup>40</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008.

el cargo. Félix Antonio, es de las personas que se fue a vivir a Sells, a la reservación. Pese a que es originario del Pozo Verde, ha vivido constantemente en Sells. Desde Sells ha asumido su cargo, con la desaprobación de gran parte de los pápagos de Sonora, dado que consideran que no tiene presencia entre las comunidades, y por tanto, no conoce sus necesidades. “Don Ascencio si nos conocía, él iba a todas las comunidades, hacía recorridos; Félix ni español habla y todo el tiempo está en Sells”<sup>41</sup>.

Además de la figura del gobernador general de los pápagos en Sonora. Cuando se crea la Tohono O’otham Mexican Office Affairs en 1985, el representante de la oficina hace un recorrido por las diferentes comunidades en Sonora. En este recorrido, crea la figura de autoridad tradicional y de entre los miembros de más edad, a aquellos que son reconocidos y respetados, los nombra como autoridades tradicionales de cada comunidad. Esta figura se encuentra en relación directa con el presidente de bienes comunales que también pertenece a la comunidad. Las funciones de la autoridad tradicional, serán el resolver la problemática de la comunidad a la que pertenece, así como ser un intermediario entre la comunidad, las instituciones gubernamentales y el gobernador general de los pápagos. Esta figura se ha encontrado en activo desde entonces, la comunidad las respeta por su edad, por sus conocimientos y por la capacidad que tienen para resolver los problemas que se presentan.

Aunado a estas figuras, se encuentra la de regidor indígena. Creada en 1997 por el Gobierno Federal, se trata del intermediario entre las comunidades y el gobierno municipal. Esta figura tiene voz y voto en el cabildo del Municipio. Se busca a través de ella, el gestionar de manera inmediata por los problemas y necesidades que la comunidad de indígenas pertenecientes a un municipio pueda tener. El nombramiento para esta figura lo hace el gobierno estatal a través del Consejo Estatal Electoral en Hermosillo. El nombramiento llega directamente al domicilio de la persona que ha sido elegida. El gobernador general, puede llegar a tener cierta ingerencia en la selección de los regidores indígenas, puede ser él quien haga la designación de quien ocupará este cargo, el cual puede ser avalado, o de la misma manera sugerido por la Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora. El cargo es desempeñado durante tres años con posibilidad de reelección.

---

<sup>41</sup> Op. Cit

Entre estas figuras creadas por instancias gubernamentales, se ha desarrollado la vida cotidiana en la comunidad de pápagos de Sonora en la actualidad. Muchos recuerdan que con anterioridad, no había un gobernador general, no se contaba con esta figura. En cada comunidad había una persona a la que se le reconocía por su edad y su experiencia para la solución de conflictos, en torno a esta figura y con ayuda de los mayores se toman las decisiones comunales. Sin que esta figura tuviera una denominación en particular, simplemente por las noches se reunían en torno suyo y platicaban sobre la comunidad, sobre las situaciones que se iban dando, sobre la cosecha, sobre la fiesta, sobre la ceremonia. Se trataba de una autoridad moral en muchos casos, sin que necesariamente se ejerciera de manera tácita como gobernador, simplemente era escuchado y tenido en consideración por su experiencia, al final, la decisión recaía en todos los que participaban de la reunión. Aun así, esta reunión para tomar decisiones no tenía un nombre específico<sup>42</sup>. En las etnografías que he analizado, básicamente la de Nolasco, Ortíz Garay y la de Alvarado Solís, hacen referencia tanto a un “guardián del fuego”, como a una autoridad o gobernador dentro de la comunidad, responsable de las ceremonias a desarrollar<sup>43</sup>. En el trabajo de campo que he llevado a cabo, no he encontrado referencia a estas figuras, mucho menos a estas denominaciones. Como hemos visto, la figura de gobernador es muy reciente y responde a exigencias muy concretas por parte de instituciones muy específicas.

En torno a esta figura de gobernador, se está dando al interior del grupo una discusión intensa. Se ha cuestionado la figura del actual gobernador, por considerar que usurpó el cargo, ya que al morir don Ascencio Palma, Félix Antonio tomó el cargo, asumiendo que como hijo de don Ascencio, le correspondía sucederlo. Sin embargo, se argumenta que esto no había sido de esta manera, que tuvo que haberse dado una reunión para tomar la decisión y que lo que Félix hizo “estuvo mal”, dado que no tomó en consideración la opinión de las

---

<sup>42</sup> PAZ FRAYRE, Miguel, Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2008.

<sup>43</sup> Al respecto véase NOLASCO, Margarita. Los pápagos habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e historia*. T. XLV. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1965. ORTÍZ GARAY, Andrés. *Los pápagos*. En: *Etnografía de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. 1994 p. 219-291. ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. *Pápagos. Pueblos Indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México. 2007

comunidades a las cuales representa. Por otro lado, las comunidades no se sienten representadas, “Félix siempre está en Sells y no conoce nuestras necesidades”. En algunas ocasiones ya se le había solicitado que dejara el cargo, para que fuera nombrado un nuevo gobernador a partir de la decisión de las comunidades. Él se ha negado a dejar el cargo argumentado que le corresponde seguir siendo gobernador. Ante esto, las autoridades de las comunidades pápago en Sonora, decidieron desconocerlo, argumentando que el cargo no le correspondía, y que por *usos y costumbres* los pápagos no habían contado con la figura de gobernador, se trataba de una figura de muy reciente creación, por tanto, le desconocían como gobernador general de los pápagos en México.

Para esto, en una reunión del 16 de junio del 2009, se hizo una ratificación de las autoridades tradicionales. En las comunidades que no contaban con esta figura, se nombró la autoridad tradicional correspondiente, levantándose un acta en la cual se informaba de la ratificación y el nombramiento de las nuevas autoridades. Las autoridades así nombradas desconocieron a Félix Antonio como gobernador general, argumentado que por usos y costumbres esta figura no existe. En adelante, las autoridades tradicionales de cada comunidad, resolverán los conflictos que surjan. En caso de que se de un conflicto mayor, se reunirán todas las autoridades en un Consejo Supremo, órgano que está sobre la figura de autoridad tradicional, y que tiene la autoridad y decisión final sobre lo que acontezca entre los pápagos de Sonora. En una reunión celebrada el día 18 de junio del 2009 en Caborca, Sonora, se informó a la comunidad del nombramiento de las nuevas autoridades tradicionales, de la constitución del Consejo Supremo, así como del desconocimiento de Félix Antonio como gobernador. El nombramiento de las autoridades es como sigue: Ana Zepeda Valencia, autoridad tradicional de la comunidad de Las Norias, Franciso Salcido, autoridad tradicional de la comunidad de Sonoyta; Héctor Manuel Velasco, autoridad tradicional de la comunidad de Quitovac; Alicia Chuhuhua, autoridad tradicional de la comunidad de de Pozo Prieto, Joaquín Estevan Reyna, autoridad tradicional de la comunidad del Cumarito; Silvestre Valenzuela, autoridad tradicional de la comunidad del Cubabi; Ramón Valenzuela García, autoridad tradicional de la comunidad del Bajío; María del Rosario Antone, autoridad tradicional de la comunidad del Carrizalito; Ana Choigua, autoridad tradicional de la comunidad de San Francisquito, Francisco García, autoridad



tradicional de la comunidad Represo de Enrique; Servando León, autoridad de la comunidad de Puerto Peñasco<sup>44</sup>.

“Con al único objetivo de llevar a cabo la asamblea de desconocimiento del gobernador general Félix Antonio Bábichi, acuerdo concertado por todas las autoridades presentes, quines hemos decidido retomar nuestras formas ancestrales de organización, reforzando nuestros usos y costumbres y devolviendo a cada una de las autoridades tradicionales la jerarquía y el rango que la figura de gobernador le había quitado, desde que fue impuesto por autoridades ajenas a las tradicionales, por lo que hemos llegado al siguiente acuerdo: de que a partir de hoy 5 de julio del 2009, se retomarán los mandos y representatividad en las comunidades siendo la autoridad tradicional de cada comunidad, quien gobernará al interior de las misma y quien avalará y autorizará actos que tengan ingerencia en la población indígena de cada comunidad, y para aquellos asuntos de gran relevancia, se resolverán mediante asamblea de autoridades tradicionales, por lo que a partir de esta asamblea queda sin efecto todo acto y documento girado y firmado por la figura del gobernador general a nombre de nuestro pueblo indígena Tohono O’otham de México. Por lo anteriormente expuesto, solicitamos respeto a nuestra decisión con fundamento en el marco jurídico de los derechos indígenas establecidos en el Artículo 2 constitucional de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, apartado A, fracción I, II y III; convenio 169 de la OIT y demás leyes relativas.

De igual forma, manifestamos que no estamos de acuerdo en[...] regulados por las autoridades de la Nación Tohono O’otham de Sells, Arizona, de Estados Unidos de Norteamérica, en la toma de nuestras decisiones, exigiendo el respeto de nuestra soberanía y formas de organización social propias de nuestro país. Mismo que es recíproco de nuestra parte de las autoridades indígenas de México, no tenemos ninguna ingerencia en las decisiones y formas de gobierno de nuestros hermanos indígenas de Estados Unidos de América, las cuales son respetadas. Sin

---

<sup>44</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. *Notas de diario de campo*. Inédito. Sonora, 2009

embargo, esto no deberá limitar nuestra hermandad y los apoyos que en forma recíproca nos hemos proporcionado.

No habiendo otro asunto que tratar se da por concluida la presente asamblea, siendo las 15 horas del mismo día, firmando en conformidad y como constancia de lo que en ella se dijo”<sup>45</sup>.

En este sentido, se desconoce la figura de gobernador tradicional. La decisión producto del consenso de las autoridades tradicionales, fue firmada, el documento fue enviado a las diferentes instancias de gobierno tanto a nivel municipal como a nivel estatal. Se solicitó el aval de algunas instituciones, entre ellas la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Comisión par la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora, así como de la Comisión Estatal Electoral. Esta última, sería la encargada de oficializar el reconocimiento de las autoridades, al mandar un oficio de ratificación a la autoridad correspondiente.

¿Qué nos está diciendo este movimiento? De entrada, se trata de las instituciones que han estado cerca del grupo, pero, por otro lado, se trata así mismo de las implicaciones y consecuencias que esta relación ha tenido. Es muy claro en torno a la figura del gobernador, una figura creada en la década de los setentas y que se había conservado de alguna manera. Lo relevante de esta figura es nuevamente el poner de relieve el cómo se encuentra operando el olvido. Se trata necesariamente de una resignificación, de una reinterpretación operando a partir de las instituciones-olvido. Para que pudiera surgir la figura del gobernador, se hizo necesario resignificar la memoria colectiva en torno a los usos y costumbres. La figura del gobernador fue una exigencia institucional, así como la figura del presidente de bienes comunales y de la autoridad tradicional. Estas figuras al ser creadas están ocupando un espacio de legitimidad. Su creación misma, nos habla de un reacomodo al interior de la comunidad, el cual, no puede darse sin la resignificación del entramado simbólico que se encuentra presente. Esta resignificación es olvido, se trata de dar un nuevo sentido a elementos que por diversas causas se integran o se reintegran. El olvido, es un movimiento constante que oscila entre la inclusión y exclusión de elementos dentro de una

---

<sup>45</sup> Op. Cit. Notas de la reunión informativa llevada a cabo en Caborca Sonora. 2009

estructura específica. Cuando se dice que la tradición es dinámica, considero que se hace referencia a este punto. La tradición, como hemos visto, opera desde el olvido y a partir del olvido. La tradición se encuentra siempre en relación a un contexto específico, depende de este, la tradición no es inmanencia, sustancia. La tradición, es una institución, y como tal está formada por elementos históricos, sociales, culturales, ideológicos; así como por normas que regulan su movimiento, y una estructura desde la cual se hace un ejercicio consciente de poder, de legitimidad de lo que la tradición implica.

Esta referencia al ejercicio de poder que se da desde la tradición, la hago a partir de las consideraciones de Foucault, quien nos dice:

“No existe algo llamado el Poder, con mayúscula o con minúscula o un poder que existiera globalmente, masivamente en un estado difuso, en forma concentrada o distribuida. El poder sólo existe cuando se lo traduce en acción. Es un conjunto de acciones sobre posibles acciones. En realidad, el poder produce, produce realidad; produce esferas de objetos y ritos de verdad. El individuo y el conocimiento que de este se pueda tener proceden de esa producción”<sup>46</sup>.

La tradición crea, dibuja, propone, dilucida. Pero, también, opaca, borra, transforma, transfigura, olvida. La tradición, lo hemos visto, es un constante diálogo entre presente y pasado, un diálogo que no se da de manera transparente. La tradición se impone en un presente que busca en el pasado la explicación-justificación de esta imposición. La tradición, desde esta perspectiva, es discurso que refuerza la producción de sentido de una comunidad, narrativa que depende de la memoria colectiva, la memoria opera al interior de la tradición al igual que hace el olvido. Lo *usos y costumbres* que forman toda tradición, son en el fondo, operadores simbólicos desde los cuales se construye el mundo, se reconstruye la vida, y la identidad toma el sentido que el nosotros requiere para pervivir en relación con los “otros”.

---

<sup>46</sup> FUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México. 1997b

## LA FIESTA DE SAN FRANCISCO: ALGUNAS NOTAS

La comunidad de San Francisquito<sup>47</sup>, comunidad fronteriza, se caracteriza por la migración de sus habitantes a las diferentes reservaciones pápago en Arizona. San Francisquito es la comunidad a partir de la cual, se estructura la vida festiva de los pápagos. En San Francisquito se lleva a cabo la fiesta anual de San Francisco el 4 de octubre. La fiesta, es motivo de encuentros, motivo para refrendar lazos de parentesco entre “los de allá y los de acá”, también, contexto para reactualizar conflictos por la posesión de la tierra. Los que ahora viven de “aquel lado”, comuneros a partir de la Resolución Presidencial de 1973, se dice, han perdido sus derechos, porque al vivir en cualquiera de las reservaciones pápago en Arizona, han abandonado su tierra. Los de “este lado”, reclaman su original derecho en función de su continua presencia. En esta comunidad, sus actores sociales viven desde el cotidiano su adscripción étnica, cruzada en este caso por su lugar de origen.

La fiesta, es también, un contexto para dirimir diferencias, para negociar identidades, para reactualizar vía la memoria colectiva el lugar de origen, los lazos de parentesco, y por tanto, ocasión para validar la adscripción y la posibilidad o no de pertenencia. Las memorias, los recuerdos del pariente común, los detalles del cotidiano entran en una pugna por ganar validez. La autenticidad del ser pápago busca un referente común, la descalificación es siempre un resultado a la vista, y una sospecha que resta credibilidad. El uso del pápago como lengua materna es altamente valorado, se trata de elemento que entra en juego para validar pertenencia, pero también para excluir y diferenciar.

La fiesta de San Francisquito, es un espacio en el cual la identidad y la pertenencia entran en una relación directa, tomando al territorio como un referente común, y a la memoria como una de las posibilidades para actualizar dichos referentes.

Doña Josefina León, recuerda la fiesta de San Francisco en San Francisquito, en los siguientes términos:

---

“Nos íbamos con mi tío en carro de bestias. Nos íbamos desde el 28 de septiembre porque hacíamos varios días para llegar allá. Iban muchas familias. Era la fiesta de los pápagos, venían muchos del otro lado, era una fiesta muy bonita. Primero llegábamos a la capilla a pagar manda a San Francisco. A un lado de la capilla había una cruz, se llegaba primero a la cruz, luego nos íbamos hincados de la cruz a la capilla, esto era para pagar la manda. De Sonoyta llevábamos las veladoras, a San Francisco se le llenaba su mesa de veladoras. Había mucha comida y mucha gente, muchos pápagos. Algunos no eran pápagos, pero sabían que era la fiesta de los pápagos.

El día 4 se agarraba todo el día, sacaban al santo, luego un arco grandote, bien adornadito, blanco, con flores. Los que iban, llevaban veladoras, con cantos, y los cohetes.

Antes no eran muchas casas, se llevaba a las casas, llegaba uno al corredor y ya estaba una persona esperando, ya recibía el San Francisco y lo ponía en una silla, en una mesita, en lo que pudiera, si es posible en su carro lo recibía. Empezaba un danzante, eran tres, enmascarados. Uno llevaba astas de esas de buro y aquí en las manos llevaban de esos, cascotes le decían...cascabeles y en los pies también, descalzos, traían un short y traían una tela larga así no más, era el uniforme que ellos usaban, era Blanco, era manta. A veces se ponía un poquito rojo aquí, porque se usaban pañuelos en las manos para cuando va uno bailando la danza.

Entonces era una danza de venado, se ponían todos a bailar la danza del venado, pero cuando ya empezaba el danzante, él lo bailaba solo. Ya que terminaba de bailarlo, un poco de cohetes y hacían oraciones. Luego se venía otra danza pero ahí si bailábamos todos. Eran como dos o tres piezas que se bailaban ahí en esa casa y, volvían a sacar una oración, grande la oración, la oración si era de buen ratito, en pápago se podía hacer la oración.

Al terminar, agarraban y levantaban el santo y una musiquita pápaga iban cantando, tocando y bailando iban ahí los danzantes, baile y baile hasta la siguiente cabaña, no eran casas, eran cabañas. Llegábamos a la siguiente y lo mismo se hacía y así se la llevaban todo el día 4. Descansaban, pero luego seguían otra vez, ya en la tarde para las 5 de la tarde pues ya se acabo toda la

fiesta de San Francisco. Unos se quedaban a dormir y muchos se venían, porque quedaban los caminos muy malos, mucho polvo, decía mi tío: “Mi hijita mañana salimos, porque hay mucho polvo”. Si al otro día, el 5 nos veníamos y llegábamos el 7 a Sonoyta, otra vez a la casa”<sup>48</sup>.

De este modo, San Francisquito a partir de la fiesta representa el contexto desde el cual la identidad se refrenda, la memoria se actualiza y los actores sociales “de este y del otro lado” entran en un espacio compartido en función de la tradición. La memoria se instituye en el eje articulador de un proceso identitario, el cual facilita la autoadcripción. El nombrarse pápago a partir de la memoria, y el buscar los referentes a partir de elementos tangibles e intangibles ambos, simbolizados a partir del significado del ser pápago en el presente vivido.

La identidad entre los pápagos ha cobrado nuevos matices, la adscripción étnica va más allá de las categorías tradicionales relacionadas con la lengua, el atuendo, las artesanías, las fiestas. Los procesos identitarios que hoy se nos muestran, toman a la memoria como referente. Como lo hemos analizado, se trata de una memoria vivida, una memoria que no es sólo recuerdo, sino que cambia en función del tiempo, se transforma a partir del presente y las necesidades que este plantea. Se retroalimenta dentro de nuevos contextos a partir de nuevos actores, de nuevas instituciones y respondiendo siempre a las paradojas que el ejercicio del poder plantea.

La memoria pápago, se encuentra inmersa dentro de un contexto específico. Se encuentra dividida por una frontera geopolítica, se encuentra referida a partir del pápago, del español y del inglés. Se encuentra anclada a procesos políticos de diversa índole, por tanto a procesos de progreso y civilización diferentes. La memoria cruza fronteras, más choca con legislaciones políticas diferentes, con procesos de transmisión signados desde diferentes posturas y asimilados a partir de diversos contextos. La memoria puede referirse, puede narrarse, puede escribirse.

---

<sup>48</sup> GALLAND, Karyn y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Josefina León León. Puerto Peñasco, Sonora. 2007

La fiesta de San Francisco ya sea en San Francisquito, Magdalena, Sonoyta o Quitovac, se encuentra anclada a la tradición que se desprende del conjunto de prácticas y creencias de los pápagos en la actualidad. Gurrutxaga Abad<sup>49</sup>, nos menciona que la tradición sería el espacio del cual disponen las sociedades donde los elementos del pasado se encuentran mantenidos en reserva de la historia y en el imaginario colectivo. Nuevas situaciones pueden reactualizarlas y la materia del pasado se convierte en materia del presente y/o del futuro más inmediato. La tradición interviene en la remodelación del presente y contribuye a la realización de nuevas combinaciones sociales y culturales. Todas las comunidades crean tradiciones porque estas son la memoria colectiva, el imaginario social desde donde la realidad cobra sentido para sus miembros. La tradición, compone un marco y reproduce la historia que sustenta la comunidad en cuanto la memoria es el recuerdo de la unidad, del fraternidad del grupo. Si remodela el presente y ofrece una lectura de la historia del grupo, contribuye a la posibilidad de realizar nuevas combinaciones porque compone su imagen de aspectos aleatoriamente adquiridos en el contacto con otras culturas. La tradición puede ser vista como el contexto constitutivo de una sociedad, según la cual el presente se encuentra interpretado. La narración transformada en historia, permite proyectar la tradición y hacerla presente a través de una constante reinterpretación. La tradición se sostiene desde una comunidad que produce una estructura requerida para su mantenimiento, anclada a procesos sociales específicos. Los individuos que forman parte de comunidades de memoria, no sólo escuchan la historia grupal, sino que viven las prácticas colectivas que definen al grupo.

Al respecto Hobsbawm y Ranger, ponen énfasis en el hecho de que cuando una tradición es “inventada”:

“...parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar

---

<sup>49</sup> GURRUTXAGA ABAD, Ander. *El vínculo comunitario en la tardía modernidad: de la tradición a la sociedad privada*. En: BERIAN, Josexo y LANCEROS, Patxi (Comps.) *Identidades culturales*. Universidad de Deusto Bilbao, España. 1996

creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento”<sup>50</sup>

En este sentido, la invención hace referencia a la posibilidad de transformación constante de la tradición. Los autores la oponen a la *costumbre*, la cual, no descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia. La costumbre no puede alcanzar la invariabilidad, porque incluso en las sociedades tradicionales la vida no es así. La tradición inventada, implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente la continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. En este sentido, la costumbre será la base, aunque no siempre, de una tradición inventada<sup>51</sup>.

## MITO, HISTORIAS Y TRADICIÓN

“Nuestro creador I’itoi, tiene dos hogares, uno que es el Pinacate, y el otro que es el cerro del Bavoquívari. Cuando el O’otham fue creado, fue creado primeramente en el Pinacate, con lava del volcán, de ahí empezó I’itoi a formar los monitos, las personas. Cuando los formó, cuando I’itoi hizo los monitos y formó todo, se vino al cerro del Bavoquívari, se paró muy arriba del cerro, en el Bavoquívari, onde empezó a arrojar a los monitos hacia los cuatro puntos cardinales. Decía nuestro creador que las gentes que iban rumbo al este, eran personas que iban a aguantar el clima que existía hacia el este. Hacia el sur, donde la gente que aventó, iban a ser aguantadores de las tempestades, tormentas, lluvias, huracanes, en fin todo. Hacia el norte, las personas hechas por nuestro creador I’itoi para que aguantaran el frío Hacia el oeste, las personas que iban a

---

<sup>50</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Eds.) *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona. 1983 p.

16

<sup>51</sup> Op. Cit.



estar aptos para lo que es el mar, los peces, la alimentación, todo eso. Al hacer eso I'itói, la gente, los personajes que él formó, se fueron, ya iban creciendo poco a poco. Cuando crecieron, ellos mismos, hacían la caravana, o sea, caminatas inmensas para hacer sus ceremonias en cada unos de los lugares donde I'itói vivía, el Pinacate y el Bavoquívari, y en cuanto esto, pues, por siglos o por años se han venido celebrando”<sup>52</sup>.

El mito es, tanto en la sociedad tradicional como en las modernas, el sistema de eventos del pasado que conmemora el origen del grupo desde diferentes perspectivas. Es una de las formas de reproducción de la historia o, mejor dicho, de las historias que tienen en su haber las sociedades. Considerando su vínculo con la tradición, los mitos se expresan en primer lugar, desde la oralidad, y después desde la teatralización de un momento dado que debe ser inmortalizado. La narración de la acción se convierte en la festividad de su representación que, como ritual, lleva el hecho ordinario hasta los terrenos del mundo de lo sagrado, sacando de la historia su significación para convertirse en un suceso memorable. Esta es la apropiación que se hace para preservar la acción discursiva en su relación con la realidad, localizando así un espacio simbólico que produce el estar aquí, el tener un vínculo con el pasado y tenerlo nuevamente en el presente (aquí y ahora)”<sup>53</sup>.

El mito siempre posee una estructura narrativa, pero por el hecho de encontrarse de lleno dentro del ámbito de la narración, no significa que pueda ser reducido a una simple descripción aséptica y objetiva de la realidad. El mito, como narración, se caracteriza por el hecho de expresar relaciones experienciales, entre el narrador y sus oyentes, y no simples contenidos de carácter científico o informativo. El mito desarrolla su trama en un pasado a temporal, anterior a cualquier forma de determinación histórica<sup>54</sup>.

Cuando se hizo por primera vez el diluvio, I'itói nuestro creador hizo una ollita, entonces, cuando ya se vino el mar, el agua, él se metió allí, con su lonchito de

---

<sup>52</sup> Paz Frayre, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008

<sup>53</sup> PEREZ TAYLOR, Rafael. *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb. Argenitna, 2006 p. 161,162

<sup>54</sup> DUCH, Lluís. *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder, España 2004

pinol y de carne seca, su piquito agua. El coyote, él se metió en un carrizo. Entonces, eran los dos flotando, flotando en el agua, el carpintero, él también iba volando, pero él iba y se colgaba en el cielo, con el pico se agarraba en el cielo. Los carpinteros tienen rueditas blancas en las patas, cuando él estaba colgado, ahí le llegaba la espuma, la espuma del mar, ya que se cansaba volvía otra vez a volar y volar, y ya que se volvía a cansar volvía otra vez, y así se fue hasta que se acabó, se fue, y otra vez se para, y se fue otra vez a su lugar. Entonces, cuando sintió, que ya aplanó, ya salió Ítoi, y pensó, ¿Quién quedaría?, ¿Quién, quién se salvaría, quién quedaría? Entonces, dijo voy a gritar, pegó un grito y siguió caminando haber quién le contestaba, al tercer grito, ya le contestaron, dijo, alguien quedó vivo, y ya, se fue guiando, empezó a gritar y le empezó a contestar y ya hasta que se juntaron, era un coyote.

- Ay, tú, tú te salvaste, tú quedaste. ¿Y cómo? pues ya le dijo cómo. ¡Ah! bueno, entonces vamos a volver a hacer la gente.

- Bueno.

- Tú te sientas allá, y yo me voy a sentar para acá.

Entonces, él empezó a formar al hombre con soquete, lo formó con todas sus cosas de cada persona, y oía que el otro se reía y que se reía. ¿Y por qué te ríes? le decía.

- No, nada.

Y ya cuando se terminó, que ya hizo de todos los animales, hizo a la gente primero, la pareja, y luego los animales con su pareja, y llamó al coyote. Haber, tráete tu gente, haber qué hiciste.

Pues no, uno estaba mocho, otros no tenían orejas, otros no tenían boca, y así, todo mal hecho, ni uno hizo bien, tanto animal como la gente.

- Pues no, por qué no hiciste bien las cosas.

- Pues están bien.

- No, no están bien. Entonces, le dijo: Yo no quiero, que se revuelva la gente, tu gente con mi gente, tu gente te la vas a llevar allá, lejos, donde se mete al sol.

- Pero no, cómo.

- Si, te la vas a llevar.

Pues al no querer el coyote, Íttoi les sopló, les sopló a todos, a todos les sopló y los del coyote también, pero los despachó, allá lejos<sup>55</sup>.

La organización del mito propone la existencia del pasado, pues su memoria es la creación de la identidad para llevar a cabo la cohesión del grupo. El mito establece y crea la similitud, la igualdad de discursos, fiestas, rituales y acciones que nos llevan a tener una interpretación común del entorno. Es la creación de producción de sentido que legitima el estar ahora bajo la misma interpretación en la construcción de una posición comunitaria, dado que la comunidad emerge en la creación de símbolos que se carguen de contenido. Esto permite ver, en el devenir de la historia que las cargas simbólicas, argumentativas y materiales, significan el lugar de la narración como el proceso que lleva en sí mismo la legitimación de lo dicho; enunciarlo posibilita que la tradición continúe, y se establece en el lugar de los imaginarios la construcción de realidades políticas que llevan a intentar suplantar al hecho real<sup>56</sup>.

El mito, al margen de la enorme cantidad de formas literarias y rituales que puede adoptar, siempre lleva a término una empresa de fundamentación y legitimación. Esto equivale a decir que su finalidad más propia consiste en la justificación de las relaciones y de las instituciones que regulan la vida humana en determinado lugar y espacio. Para realizar esta función, los mitos narran que todo aquello que existe en una sociedad, ya sea de orden natural o cultural, se halla cerca de la esfera de lo sagrado. Y es a causa de este contacto íntimo, que realizan su función legitimadora. Los mitos, son elementos legitimadores (y todas las legitimaciones explícita o implícitamente poseen algo mítico). Por esta razón han sido considerados los fundamentadores más importantes de la sociedad en su conjunto. En este sentido, los mitos permiten el reconocimiento del mundo real y al mismo tiempo confieren realidad al mundo cotidiano del ser humano, a pesar de que este, en todo momento, está sujeto al cambio, a la muerte, al mal, en una palabra: la contingencia<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora. 2008b

<sup>56</sup> PEREZ TAYLOR, Rafael. *Antrhopologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb. Argentina, 2006 p. 162-163

<sup>57</sup> DUCH, Lluís. *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Herder, España. 1998 p. 59-60

Cuenta la tradición oral, que esos brotes que salen de la laguna de Quitovac es la sangre de nuestro creador Í'toi que se quedó en el agua. Cuando Í'toi mató al dragón de ahí de la laguna, que estaba acabando con toda la humanidad de ahí. Í'toi fue el que destrozó el corazón al dragón, y la sangre del dragón junto con la de Í'toi se desparramó en la laguna. Esos brotes de agua, es la sangre de nuestro creador, por eso quedó contemplado como un centro ceremonial Quitovac. Quitovac todo, lo que es la escuela, la entrada ahí, donde está el pozo, hasta donde hacen la ceremonia del Vi'íkita, todo está contemplado como centro ceremonial. Para matar al dragón, le dieron mucha comida para que se durmiera, y todos sabían que cuando se dormía dejaba el hocico abierto, y cuando dijo Í'toi que lo iba a matar, dijo que si la gente miraba una nube blanca a la medida de sol, que sabían que había logrado matar al animal, pero si miraban una nube roja Í'toi había muerto. Dice la tradición oral que cuando el animal cayó, Í'toi desapareció, no se volvió a ver. Y pues como tenía una sabiduría muy grande, pudo haberse convertido en un animal más chiquito y haya desaparecido, o no saben dónde fue a dar, pero de hecho si saben que tiene dos hogares la del Baboquívari y la del Pinacate. Y por eso hoy en día muchos curanderos de las generaciones atrás, dicen que para que un, una persona sepa curar a la gente, necesita entrar al cráter del Pinacate, y si logra entrar, pide un deseo y se le cumple<sup>58</sup>.

El mito es inseparable de la memoria, porque, de acuerdo con su intención y función, es recuerdo y conocimiento de todo lo que ha sido y que, en el momento presente, se considera de importancia capital para la plasmación y respuesta de las cuestiones esenciales de la existencia humana. Por consiguiente, tener acceso a los orígenes, por medio de la memoria, significa obtener la incorporación en uno mismo del trayecto histórico y temporal. El trabajo del mito no puede prescindir de hacer memoria, de la referencia rememorativa a los orígenes, como una actividad, a menudo cultural, que supera el tiempo y el espacio profanos (tal vez fuera más exacto hablar del no tiempo y del no espacio), es decir de aquella situación no marcada por la ambigüedad de los acontecimientos históricos. El mito, la

---

<sup>58</sup> CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008

valiosa ayuda de la memoria inspiración, es un factor esencial para la identificación y el enraizamiento en el seno de una determinada comunidad. Recuperar los orígenes por medio del trabajo de la memoria es una manera muy concreta, de vencer la angustia del momento presente. Podemos preguntarnos por la función de una memoria que se encuentra estrechamente vinculada a la narración mítica. Ni disuelve el tiempo, ni tampoco lo reconstruye. Su función está encaminada a destruir la barrera que separa el presente del pasado y del futuro. De esta manera establece un puente entre el mundo de los vivos y el más allá<sup>59</sup>.

“Hubo una sequía en Quitovac, que se acabó el agua, la lluvia por completo, se juntaron todas las autoridades, eso fue hace miles de años. Se juntaron las autoridades tradicionales de distintas regiones, de todas partes, hay un pino muy grande ahí donde se reunían las autoridades para resolver el problema, en aquel entonces había mucho peligro por la cuestión de los apaches, los bandoleros, en fin. Fue cuando se le pidió el apoyo a las comunidades, a las autoridades pues cada quien, que eran curanderos muy fuertes, tenían mucha sabiduría, para tomar acuerdos para que lloviera, ya sea con sus rezos, concentración espiritual, mental, todo eso. Cuando quisieron ponerse de acuerdo todos para que lloviera, nuestro creador Ítítoi que tenía su hogar en El Pinacate, y otro el Bavoquívari, tenía mucha sabiduría y le pidieron apoyo. Fue cuando habló con los animales Ítítoi, y entre ellos el colibrí, el animal más pequeño para que fuera a alcanzar las tormentas, la lluvia, todo eso. Habían mandado al zopilote, pero el zopilote no alcanzó nada, y el colibrí sí alcanzó a llegar donde se encontraba la lluvia, la tormenta, todo eso. Porque según cuenta la tradición oral, de que allá arriba hay un túnel, donde se abastecían del aire, de todo y en la actualidad todavía se cuenta, se oye sobre ese túnel. El caso es que el colibrí fue el que hizo que regresara la tormenta y lloviera, fue en ese tiempo en junio, julio, cuando empezó a llover mucho, se festeja el mes de julio. Más antes se festejaba como debe de ser, con tejuin de sahuaro, el atol de péchita y el pinol”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> DUCH, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta. 2002

<sup>60</sup> PAZ FRAYRE, Miguel Angel. Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora. 2008

Como hemos visto, y de acuerdo con Pérez Taylor, el pasado, como el evento que ya no se encuentra en el presente, se manifiesta a través de la narración oral y se presenta en la festividad. Crea en su contexto la movilidad y la presencia que necesita el presente vivido, y proporciona a su actualización la vigencia necesaria para lograr su permanencia, convirtiendo su nivel de interpretación en un elemento de credibilidad, cuya retórica es el mito. Asegurar el pasado se convierte en el artífice de la movilidad simbólica, que se desenvuelve a través de relatos que se sumergen en el pensamiento, en la experiencia y en la cosmovisión de las sociedades, para organizar, desde los espacios de lo sagrado, el mundo profano, con rituales y ceremonias, las marcas dejan ver siempre los requisitos del advenimiento de lo sagrado en el mundo profano<sup>61</sup>.

El mito entre los pápagos se encuentra circunscrito a la dinámica del contexto. Se trata de una formación cultural, parte de la tradición que no ha escapado a las modificaciones que ya he aludido para la memoria y para la tradición. Esta transformación radical que operó entre las comunidades pápago impactó de la misma manera a todas aquellas narrativas parte del grupo que se encontraban relacionadas con la tradición. En la actualidad, son los mayores quienes saben acerca del mito, sin embargo, se trata de unos cuantos. Quienes saben sobre el mito, es porque también conservan la lengua, en algunos casos se trata de quienes viven en las comunidades más apartadas de los centros urbanos. Se da una relación que me llama la atención entre comunidades alejadas, conservación de la lengua y conocimiento sobre el mito. Para estas personas, el saber que son ellos quienes conservan la tradición los lleva a tratar de enseñarla, buscan la manera de transmitir ese conjunto de saberes a las nuevas generaciones. Sin embargo, no tienen el efecto que desearían, no cuentan con auditorio que les escuche, que demuestre interés en eso que los “viejos saben”. Esta estructura social que daba cuenta del mito y lo mantenía se transformó radicalmente, llevando al mito a ser parte de un muy restringido número de personas, y no porque sea un conocimiento que deba de resguardarse, sino porque para las nuevas generaciones no tiene el mismo significado que para los mayores. Los mitos, las historias, “los cuentos” como ellos les nombran, eran narrados generalmente por la noche, cuando las actividades cotidianas habían concluido,

---

<sup>61</sup> PEREZ TAYLOR, Rafael. *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb. Argenitna, 2006 p. 162

cuando la familia se aglutinaba en torno al “tata”. Las historias surgían de la memoria y, la comunidad se relacionaba a través de la narración, con el ámbito de lo sagrado, con la historia primera, con el tiempo inmemorial.

Ahora bien, estas narrativas, que como hemos visto pueden ser una forma de entender y explicar la vida, la creación, las ceremonias, también se encuentran operando en otro ámbito. Forman parte de la identidad de la comunidad, cuando la narrativa encuentra eco en un auditorio, cuando es referida la historia, el cuento, esta habla acerca de los Tohono O’otham, de lo que fueron, de lo que son, de lo que les es propio, de todo aquello que les caracteriza y les hace diferentes a los demás. El mito también cumple con esta función, permite, facilita, fortalece la identidad étnica propia, en contraposición con el “ellos”, en este caso, con los mexicanos. El nosotros también encuentra eco en el mito, el mito ofrece el entramado simbólico desde el cual se define, se legitima y se toma distancia de aquello a lo que excluye. Las narrativas operan como un marcador simbólico, crean, modifican, son acción en el sentido que están recreando constantemente la identidad de la cual se desprenden y a la cual se dirigen. Narrar un mito, es narrarse, definirse, tejer una estructura simbólica que sirve de acogida a todo un conjunto de prácticas, de sentidos, de creencias. El mito habla al auditorio, se trata de un diálogo al nivel de la identidad étnica, al nivel de la pertenencia simbólica, al nivel de las creencias que se mantienen y siguen consolidándose en torno a lo que el mito define. El mito es símbolo permanente, a través del cual, los sujetos se aglutinan y, forman el entramado cotidiano que la vida en comunidad lleva implícito.

Me cuesta trabajo trazar un línea clara y definitiva entre mito, tradición y memoria colectiva. Cuando busco diferenciar uno de otro, me encuentro que hay una relación tan estrecha que el espacio que puede haber entre ellos queda subsumido en una narrativa que lejos de diferenciarlos, los mantiene unidos y en relación constante. Considero que el punto de convergencia es lo simbólico, a lo cual las tres categorías aluden.

La memoria colectiva, el espacio de lo simbólico por excelencia, permite la materialización de la hermenéutica del mito en una narrativa concreta y asequible. La memoria colectiva

refiere al mito, permite el diálogo que el mito implica entre el presente que se vive y el pasado que puede perderse entre la retórica de la narrativa, “hace mucho tiempo, cuando empezó el diluvio”. Es una expresión que está fuera del tiempo pero, que sin embargo, alude a esa característica que el tiempo implica, la posibilidad de llevar la memoria colectiva al inicio. Este constante movimiento que implica el mito, se encuentra fortaleciendo la idea de la relación que existe entre una comunidad, su tiempo y la necesidad de narrarse en función de las implicaciones que pueden tener sus tradiciones para el presente que las acoge. La tradición desde esta perspectiva es un constante diálogo entre el presente y el pasado, en función de prácticas, creencias y narrativas.



## CONSIDERACIONES FINALES

Hemos visto el cómo la construcción epistemológica de la memoria, obedece a diversas significaciones. Todas ellas respondiendo de manera directa a un contexto específico. La memoria de ser considerada una relación con lo real, con lo concreto, ha llegado a constituirse como la representación de una realidad específica. La diada memoria representación nos acompaña en la relación que establecemos con el tiempo. La representación que se da a través de la memoria, nos posibilita para hablar de rememoración, es decir, de traer a partir de imágenes de cualquier tipo, un hecho acontecido en el tiempo, en otro tiempo que no es el que se está viviendo. La rememoración así considerada es la base desde la cual se han constituido las representaciones sociales, las creencias y muchas de las prácticas que constituyen la vida cotidiana. Memoria representación es parte de una realidad que lleva implícita la relación del hombre con el tiempo, con un tiempo que probablemente no ha vivido, pero que, a través de la memoria de los otros se hace asequible. La memoria es compartida, se crea y se recrea como parte de un contexto social, por tanto, se trata de una memoria en relación, una memoria en contexto, una memoria que podemos llamar colectiva.

En este sentido, la memoria ha sido objeto de abordajes diversos. A partir de un gran número de ciencias, se ha buscado comprender su fisiología, su estructura, sus epístemes, sus relaciones con otras facultades humanas como puede ser la conciencia, el aprendizaje, el juicio. Sin embargo, considero se hace necesario el trazar una línea que delimite entre los abordajes que se han hecho. Es decir, cada abordaje implica un supuesto del cual parte, es pertinente desde esta perspectiva particularizar los supuestos, y por tanto, las metodologías que nos permiten el acercamiento a nuestro objeto de estudio, en este caso la memoria. Para la antropología se hace necesario este movimiento epistemológico que a la vez redundará en la claridad de su objeto de estudio. Cuál es la particularidad que define el abordaje de la memoria desde la antropología. Como hemos visto, no es parte del estudio de la antropología el comprender la anatomofisiología de la memoria, en tanto facultad humana. A la antropología correspondería abordar la relación entre la memoria y su contraparte el olvido.

Considero que una antropología de la memoria ha de partir del hecho concreto de que la memoria y el olvido se han de abordar a partir de la relación que entre estos se establece. Al hablar de la memoria necesariamente hacemos referencia al olvido, como el hecho cotidiano que implica el recordar-olvidar. El olvidar funda a la memoria, le dota de esa característica que es asequible para la antropología. A través del olvido, se da la significación de los hechos recordados, el olvido permite significar y resignificar, se trata de la estructura que en relación con la memoria fundamentan la tradición, la identidad, el mito. La relación memoria olvido vista desde la antropología, se constituye dentro de un entramado simbólico que se articula con la cultura, cualquiera que esta sea. Memoria-olvido, se encuentran en relación con el tiempo, se fundan en el pasado, se manifiestan en el presente, y buscan proyectarse al futuro en términos necesariamente simbólicos. La recordación implica una selección, esta selección está determinada por el olvido, aunque debo decir, que el olvido no es sólo selección. Como apuntaba, el olvido es resignificación, representación, dado que no es posible recordar el hecho en su totalidad, eso que es posible de ser recordado se encuentra mediatizado por el olvido. La representación parte de este hecho simbólico, aquello que se representa no es el hecho en sí, sino lo que necesariamente el olvido permite.

Entiendo una antropología de la memoria colectiva, como la posibilidad de establecer un diálogo constante con el pasado, el cual, parte del hecho concreto de la representación. La memoria colectiva no es una suma de memorias individuales, la memoria colectiva se compone de todo ese conjunto de hechos que un grupo específico quiere y está en posibilidades de recordar, pero también de olvidar. El olvido, en tanto resignificación es creación, posibilidad, alternativa. Considero necesario alejarnos de la idea de que el olvido es la contraparte de la memoria, por tanto, un elemento negativo, al cual necesariamente se debe de combatir con una memoria educada, una memoria artificial como fue llamada. El olvido es necesario, en términos de las posibilidades de resignificación y representación que ofrece a la memoria. El olvido visto desde esta perspectiva, la cual no es necesariamente la de las neurociencias, es una resignificación constante, que es requerida por la incapacidad de recordar un hecho en su totalidad.

El olvido, en estos términos, es un hecho cultural, en relación con la memoria constituyen el andamiaje desde el cual la cultura toma sentido. El conjunto de creencias que conforman el sistema de producción de sentido de una comunidad, es un olvido sistemático. Se tiene que olvidar para poder integrar nuevos elementos y significaciones, el dinamismo de una cultura, está fundamentado en el olvido, se dejan de lado ciertas prácticas y creencias para en su lugar insertar nuevas, estas nuevas prácticas se materializan en formas concretas de vivir y de vivirse, formas que han de hacerse asequibles y que posibilitan la vida en comunidad. El olvido funda formas concretas de vivir, dado que a partir de la resignificación que ofrece, instaura un cotidiano en relación con todo el conjunto de sentidos que forman y transforman una comunidad.

Una antropología de la memoria colectiva ha de partir de la relación entre memoria y olvido, ha de poner de relieve los elementos que se posibilitan esta relación y que en mucho, forman parte de un contexto específico. Este recorrido que he hecho por la constitución de la memoria colectiva entre los pápagos, me ha permitido trazar una genealogía en torno a esta memoria. Los elementos que la constituyen se encuentran en relación constante, la memoria colectiva no es un vacío, no es sustancia, no es un conjunto de recuerdos. La memoria colectiva no es un almacén de hechos que una comunidad resguarda del tiempo. La memoria colectiva entre los pápagos es una estructura viva, en constante movimiento, en constante cambio. Se trata de todo un conjunto no sólo de hechos sino también de prácticas. La memoria colectiva es movimiento. Una antropología de la memoria no ha de buscar hilvanar hechos dispersos, ni mucho menos, recolectar trozos del pasado de una comunidad determinada. La antropología de la memoria colectiva no busca en el pasado los hechos que pueda armar en torno a significados precisos. La memoria colectiva no es un conjunto de pasados ni una sumatoria de significados. En todo caso, una antropología de la memoria buscará establecer relaciones entre elementos que se encuentran presentes y que en mucho se encuentran circunscritos por el olvido. Busca poner relaciones en contexto, intenta poner de relieve los movimientos, las oscilaciones, las coyunturas que se dan en su interior y, en este sentido, los significados que de esto surgen. La antropología de la memoria no se contenta con delinear el trayecto que determinado conjunto de hechos siguen en el tiempo, en todo caso, buscare delimitar la influencia del

olvido en relación a esos hechos, y trazará las inflexiones, superposiciones y transformaciones que se van dando.

La memoria colectiva entre los pápagos en Sonora, se encuentra operando desde la influencia que el olvido ejerce sobre ella. He buscado poner de relieve cuáles son los elementos que se encuentran presentes, no para definirlos, ni para delimitarlos, esto, en todo caso sería un primer movimiento. Sino que he buscado establecer las relaciones que entre ellos se dan, los cortes, las inflexiones, las rupturas. Desde aquí, la memoria colectiva también es un particular ejercicio de poder. Se recuerda con un objetivo específico y se olvida con un fundamento particular. La identidad es un elemento que se encuentra presente en la memoria colectiva, se trata de un nosotros que se encuentra articulando el ser pápago en la actualidad. El nosotros visto desde la memoria colectiva, nos lleva a determinar la configuración de este elemento, el nosotros se fundamenta en un pasado, en formas específicas de ser y de vivirse como pápago. Sin embargo, este ir al pasado y constituir el nosotros, es un movimiento que se da a partir de las condiciones en la cuales se encuentran viviendo los pápagos en la actualidad. La identidad surge de un contexto específico, y la memoria a partir de la cual la identidad se fortalece, no escapa a las condiciones que todo contexto impone. El proyecto de colonización del desierto de Altar, es el contexto dentro del cual la memoria colectiva de los pápagos ha tomado sentido. Este proyecto, significó una ruptura y transformación sistemáticas entre formas de vida, creencias y prácticas.

Esta ruptura, llevó a la resignificación de la identidad entre los pápagos. Ante la colonización del desierto, poco pudieron hacer, se vieron obligados a abandonar sus comunidades, a buscar otras formas de vida. Este hecho implicó una transformación de las memorias, de las prácticas, pero también del conjunto de creencias que articulaba su vida cotidiana. El abandono de la comunidad, el establecerse en los centros urbanos cercanos, implicó el incorporar nuevas prácticas, el dejar de lado algunas otras. La memoria ha sido el anclaje desde el cual, la identidad, ante el abandono de las ciertas formas de vida, ha articulado el nosotros en función de marcadores específicos. Ante la ausencia de la comunidad, el territorio se ha tomado como un elemento simbólico, la memoria colectiva marca y define los espacios que históricamente han sido ocupados, y a partir de este hecho

se establece una relación simbólica desde la cual, la identidad étnica se ha visto fortalecida. El poder referir la comunidad de origen de los padres, de los abuelos, implica un uso simbólico del espacio, desde el cual la identidad se articula en relación a la memoria. Desde la memoria colectiva se definen y marcan el territorio, las comunidades, los espacios que han significado formas específicas de vivirse como pápago. Por tanto, memoria y territorio han establecido una relación delimitada por el contexto, a partir de condiciones económicas, sociales y políticas de la región. La memoria, lo vimos con Agustín es también un espacio, desde esta perspectiva, la memoria colectiva también es territorio.

Memoria territorio, memoria frontera, memoria límite, memoria genealogía. A partir de la memoria se han buscado los orígenes, entre los pápagos. La memoria colectiva ha sido el dispositivo desde el cual se han estructurado todo un conjunto de prácticas por parte de la Tohono O'otham Nation que buscan validar un carácter de legitimidad y de pureza del ser pápago. A través de la memoria se establecen líneas de parentesco desde las cuales se define lo legítimo de lo que no lo es. A través de la memoria, se buscan los orígenes, la raíz del ser pápago. De esta manera, la memoria es la estructura que ha validado toda una serie de prácticas de inclusión y de exclusión, tomando como base las genealogías que la memoria rememora. La memoria crea, pero también justifica y define, establece límites, pero también funda genealogías. La memoria colectiva no es transparente, es una institución que crea las condiciones de posibilidad para que surjan discursos que a través de esta, defienden la pureza en contraposición del mestizaje. Una memoria que es capaz de referir la historia, y sólo una, con el objetivo de justificar todo un entramado de prácticas y de procesos que buscan legitimar, y por tanto, excluir en nombre de la pureza que la memoria esgrime y defiende.

La memoria colectiva es también tradición, es a partir de esta consideración todo un conjunto de prácticas y de creencias. En este sentido, a través del olvido se posibilita la existencia de formas de vida, de concepciones sobre lo que el ser pápago significa. La memoria tradición es una forma de entender la vida y de explicar el mundo que rodea a la comunidad. La memoria se transforma, no es estática, establece un diálogo constante con el contexto dentro del cual se desenvuelve, los significados de la memoria, de la identidad, de

la tradición son negociados y resignificados a partir del contexto y las demandas que impone. El olvido-memoria forma parte también de la tradición y de las posibilidades que ofrece a la identidad y por tanto, a las prácticas cotidianas que le subyacen.

La memoria colectiva es una institución que se encuentra en constante diálogo con el pasado, en función del presente, para proyectarse hacia el futuro. El tiempo es un imperativo que genera en la memoria un movimiento que aglutina, cohesiona en torno suyo, pero también excluye y crea límites y diferencias. El olvido, sostiene esta estructura desde la cual, la resignificación y la representación son el eje desde la cual la cultura toma sentido.

Una antropología de la memoria es indisociable del olvido. El olvido ha de considerarse en función de los observables que la antropología define como parte de su comprensión. Una antropología de la memoria establece un diálogo no sólo con el pasado, sino con lo que el presente demanda y el futuro espera.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES ESCRITAS

PFEFFERKORN, Ignacio

1983 *Descripción de la provincia de Sonora. Libro Primero.* Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983.

*Descripción de la provincia de Sonora. Libro Segundo.* Gobierno del Estado de Sonora. México, 1983, 153 p.

KINO, Francisco Eusebio.

1961 *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora.* Editorial Jus, México.

1985 *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales.* Gobierno del Estado de Sonora. México.

1989 *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste.* Editorial Porrúa, México.

MANGE, Juan Matheo

1997 *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora.* Gobierno del Estado de Sonora. Colección los frutos del desierto. México.

NENTVIG, Juan

1977 *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora.* 1764. SEP – INAH. México.

PAZ FRAYRE, Miguel Angel

2007 *Notas de diario de campo.* Inédito, Sonora.

2008 *Notas de diario de campo.* Inédito, Sonora.

2009 *Notas de diario de campo.* Inédito, Sonora.

PÉREZ TAYLOR, Rafael y PAZ FRAYRE, Miguel Angel

2007 *Materiales para la historia de Sonora, TOMO XVI*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco. México, 2007

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

1944 *Historia de los triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*. Ed. Layac, México.

SEGESSER. Philipp

1991 *La relación de Philipp Segesser. Correspondencia familiar de un misionero en Sonora en el año de 1737*. Traducción de Armando Hopkins Durazo, Editado por el Traductor. Hermosillo Sonora.



## ARCHIVOS

### PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES.

2002 *Expediente de trabajo comunidad del Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas.* Caborca, Sonora.

\_\_\_\_ *Expediente de trabajo comunidad del Pozo Verde.* Caborca, Sonora.

\_\_\_\_ *Expediente de trabajo comunidad de San Francisquito y su anexo El Carrizalito.* Caborca, Sonora.

\_\_\_\_ *Expediente de trabajo comunidad de Quitovac y su anexo El Chujubabi.* Caborca, Sonora.

\_\_\_\_ *Expediente de trabajo comunidad de Las Norias.* Caborca, Sonora.

### PROCURADURÍA DE LA REFORMA AGRARIA, PROCEDE EN COMUNIDADES.

2008 Expediente de trabajo comunidad de Sonoyta. Hermosillo, Sonora.

### ARCHIVO DEL EJIDO EL PÁPAGO

2008 *Expediente de ampliación del ejido del Pápago.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

### COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CABORCA)

2007 *Expedientes de trabajo. Ramo cultura.* Caborca, Sonora.

2008 *Expedientes de trabajo. Ramo cultura.* Caborca Sonora

2009 *Expedientes de trabajo. Ramo cultura.* Caborca, Sonora.

## FUENTES ORALES

CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo, PAZ FRAYRE, Miguel Angel y GALLAND, Karyn

2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua.* Caborca, Sonora.

2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García.* Caborca, Sonora.

2007 *Entrevista al Lic. Lorenzo Torres Gastélum. Procuraduría de la Reforma Agraria.* Caborca, Sonora.

2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Josefina Valenzuela.* Caborca, Sonora.

2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Josefina Miranda Sanríquez.* Caborca, Sonora.

CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel

2007 *Entrevista de tradición oral con la señora. Herlinda Lizárraga Neblina.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2008 *Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua.* Caborca, Sonora.

2008 *Entrevista de tradición oral con la señora Lilia León Romo.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2008 *Entrevista de tradición oral con la señora Herlinda Lizárraga Neblina.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2008 *Entrevista de tradición oral con el señor Heladio Montijo Pasos.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2088 *Entrevista de tradición oral con la señora Paulina Romo Robles.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2008 *Entrevista de tradición oral con el señor Norberto Muñoz.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2008a *Entrevista de tradición oral con la señora Juanita López Juárez.* Caborca, Sonora.

2008b *Entrevista de tradición oral con la señora Juanita López Juárez.* Caborca, Sonora.

- 2008 *Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia.* Caborca, Sonora.
- 2008 *Entrevista de tradición oral con los señores Angel León y Servando León.* Puerto Peñasco, Sonora.
- 2008a *Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco.* Puerto Peñasco, Sonora.
- 2008b *Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco.* Puerto Peñasco, Sonora.
- 2008 *Entrevista con el Ing. Cenobio Esquer Urquijo. Director de la CDI Unidad Caborca.* Caborca, Sonora.
- 2008 *Entrevista de tradición oral con el señor Eugenio Velasco Ortega.* Quitovac, Municipio de Caborca, Sonora.
- 2008 *Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008 *Entrevista de tradición oral con la señora Julia García Bustamante.* El Pozo Verde, Municipio de Sáric, Sonora.
- 2008 *Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García.* Caborca, Sonora.

GALLAND, Karyn y PAZ FRAYRE, Miguel Angel

- 2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Lilia León Romo.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García.* Caborca, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Julia Sortillón Murrieta.* Caborca, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina.* Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Josefina Valenzuela Cruz.* Caborca, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con la señora Julia García Bustamante.* El Pozo Verde, Municipio de Sáric, Sonora.
- 2007 *Entrevista de tradición oral con el señor Matías Choigua Gómez.* Caborca, Sonora.

2007 Entrevista de tradición oral con la señora Josefina León León. Puerto Peñasco, Sonora.

GALLAND, Karyn, CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo y PAZ FRAYRE, Miguel Angel

2007 Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García. Caborca, Sonora.

2007 Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

2007 Entrevista de tradición oral con el señor Francisco Zepeda Valencia. Ejido La Naríz, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.

PAZ FRAYRE, Miguel Angel

2007 Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora.

2008a Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora.

2008b Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora.

2008 Entrevista de tradición oral con el señor Servando León León. Puerto Peñasco, Sonora.

2008 Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora.

2008 Entrevista de tradición oral con la señora Brenda Lee López Pacheco. Caborca, Sonora.

2008 Entrevista de tradición oral con el Ing. Juan Ceniceros de Ávila, responsable de proyectos culturales de la CDI Unidad Caborca. Caborca, Sonora.

2008a Entrevista de tradición oral con la señora Julia Sotillón Murrieta. Caborca, Sonora.

2008b Entrevista de tradición oral con la señora Julia Sotillón Murrieta. Caborca, Sonora.

2008a Entrevista de tradición oral con la señora Ana Zepeda Valencia. Caborca, Sonora.

2008b Entrevista de tradición oral con la señora Ana Zepeda Valencia. Caborca, Sonora.

2008c Entrevista de tradición oral con la señora Ana Zepeda Valencia. Caborca, Sonora.

- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Mercedes García Valencia. Caborca, Sonora.
- 2008a Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García. Caborca, Sonora.
- 2008b Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García. Caborca, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Choigua Pino. Caborca, Sonora.

PAZ FRAYRE, Miguel Angel; GALLAND, Karyn y CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo

- 2007 Entrevista de tradición oral con los señores Angel León León, Servando León León, Josefina León León y Ramón Antonio Marcial Velasco. Puerto Peñasco, Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con la señora Ana Zepeda Valencia. Caborca Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con los señores Joaquín Estevan Reyna, Josefina Valenzuela. El cumarito, Municipio de Altar, Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con la señora María Elena Sinohui. Caborca, Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con la señora Mercedes Zepeda Valencia. Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con la señora Josefina Valenzuela Cruz. El Cubabi, Municipio de Altar, Sonora.

PAZ FRAYRE, Miguel Angel y GALLAND, Karyn

- 2007 Entrevista de tradición oral con la Señora Evangelina Celaya García. Caborca, Sonora.
- 2007 Entrevista de tradición oral con el señor Nazario Lizárraga García. Caborca, Sonora.

PAZ FRAYRE, Miguel Angel y CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo

- 2007 Entrevista de tradición oral con la señora Mercedes García Valencia. Caborca, Sonora.
- 2008a Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora.

- 2008b Entrevista de tradición oral con la señora Alicia Chuhuhua. Caborca, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Lilia León Romo. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Herlinda Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008a Entrevista de tradición oral con la señora Paulina Romo Robles. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008b Entrevista de tradición oral con la señora Paulina Romo Robles. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Choigua Pino. Caborca, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Juanita López Juárez. Caborca, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Rafael García Valencia. Caborca, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Ramón Antonio Marcial Velasco. Puerto Peñasco , Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Servando León León. Puerto Peñasco, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Héctor Manuel Velasco. Puerto Peñasco, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Eugenio Velasco Ortega. Quitovac, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Brenda Lee López Pacheco. Quitovac, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Municipio de Plutarco Elías Calles, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con los señores Joaquín Estevan Reyna, Josefina Valenzuela, Rosita Estevan Reyna. El cumarito, Municipio de Altar, Sonora.
- 2008 Entrevista de tradición oral con la señora Evangelina Celaya García. Caborca, Sonora.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA PÁPAGOS

ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia

2007 *Pápagos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

ASCH, Connie.

1983 *Tohono O'odham (papago) Indian. Coloring Book*. Treasure Chest Publications, Inc. Tucson, Az.

BASAURI, Carlos

1990 *Tribu: pápagos*. En: La población indígena de México. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI. México. p. 155-166

CAMOU HEALY, Ernesto

1988 *Los habitantes del desierto*. En: CORNEJO MURRIETA, Gerardo (Coord.) Historia General de Sonora. V Historia contemporánea de Sonora 1929-1984. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora, México.

CHUHUHUA, Alicia

2005 *Tradición oral. Tohono O'otham Jimitk*. Editado por la autora, H. Caborca, Sonora, México.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)

2006 *Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

CORRAL, Ramón

1985 *Razas indígenas de Sonora, Pápagos. Su estado actual*. Manuscrito mecanografiado. Biblioteca sonorensis de geografía e historia. Hermosillo, Sonora.

ERICSSON, Winston

2003 *Sharing the desert. The Tohono O'odham in history.* University of Arizona Press, U.S.A.

FOBES, Jacqueline, NUNEZ, Felicia y DE GRAZIA, Ted (Eds.)

1975 *A papago boy and his friends.* Impresora Sahuaro, Tucson Az. 1975

GALINIER, Jacques

1997 "De Montezuma a San Francisco: El ritual Wi:gita en la religión de los pápagos (Tohono O'otham)". En NOGUEZ, Xavier y LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *De hombres y de dioses.* El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense. México, 2007

GALLAND, Karyn

2006 *La etnicidad O'otham como estrategia política. Ensayo antropológico sobre la otredad étnica.* Tesis de maestría en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México, Inédita. México.

MACMILLAN BOOTH, Peter

2000 *Creation of a nation: The development of the Tohono O'oham political culture, 1900-1937.* Tesis de doctorado en filosofía. Documento inédito. University of Arizona, Arizona.

MADSEN, Kenneth

2005 *A nation a cross nations: The Tohono O'odham and the U. S. – Mexico border.* Tesis de doctorado en filosofía. Documento Inédito. University of Arizona, Arizona.

NOLASCO, Margarita

1965 Los pápagos habitantes del desierto. En: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e historia. T. XLV.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.



NORIA SÁNCHEZ, José Luis

\_\_\_\_ *Los Pápagos*. Documento mecanografiado (inédito). Hermosillo, Sonora. México

ORTÍZ GARAY, Andrés

1994 *Los pápagos*. En: Etnografía de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. p. 219-291

THE HEARD MUSEUM.

1987 *O'odham: Indians of the Sonoran Desert*. Teacher Guide Level 5. The Heard Museum, Phoenix, Az.

UNDERHILL, Ruth

1975 *Biografía de una mujer pápago*. SEPsetentas, México.

ZAMORA SÁENZ, Itzkuauhtli Benedicto

2006 *Topografías antropológicas. Territorialidad O'odham y dinámicas regionales*. Tesis de Maestría en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. Inédita, México.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SONORA

AGUILAR ZELENY, Alejandro.

2000 *Los ritos de la identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de las resistencia indígena en el noroeste de México*. Documento inédito. Tesis para obtener el grado de maestro en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México

ALMADA, Ignacio

2000 *Breve historia de Sonora*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México.

BOLTON HERBERT, Eugene

2001 *Los confines de la cristiandad*. Universidad de Sonora / Editorial México Desconocido. México.

DEL RÍO, Ignacio

1996 *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa siglos (XVI – XVIII)*. Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California Sur; México.

FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro.

1997 *Los indios de Sonora ante la modernización porfirista*. En: Historia General de Sonora TOMO IV. Sonora Moderna 1880-1929. Gobierno del Estado de Sonora, México.

GUADARRAMA, Rocío; RAMÍREZ, José C.

1988 *El gran proyecto*. En: CORNEJO MURRIETA, Gerardo (Coord.) Historia General de Sonora. V Historia contemporánea de Sonora 1929-1984. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora, México.

HERNÁNDEZ TERÁN, José M.

1946 *Distrito de riego del río Altar Sonora, presa de Santa Teresa*. Documento inédito. Tesis de licenciatura en Ingeniería Civil, Facultad de Ingeniería, UNAM, México.

HERS, Marie-Areti; MIRAFUENTES, José Luis; SOTO, Ma. de los Dolores; VALLEBUENO, Miguel (Eds.)

2000 *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas. México

JERÓNIMO ROMERO, Saúl

1991 *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaria de Educación y Cultura Hermosillo, Sonora. México

LIZÁRRAGA GARCÍA, Benjamín

2006 *Caborca y los caborqueños, TOMO I y II*. Municipio de Caborca, Sonora. México

MEDINA MELGAREJO, Patricia

2007 *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: Experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Pedagógica Nacional, Plaza y Valdés Editores. México

MAYA CARRANZA, Lázaro

2009 *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. Documento inédito. Tesis de licenciatura en historia, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, México.

MIRAFUENTES, José Luis., MÁYNEZ, Pilar.

1999 *Domingo Elizondo. Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*. UNAM, México

PAZ FRAYRE, Miguel Angel.

- 2005 *Hombres de Razón en el Noroeste de la Nueva España, en los siglos XVII y XVIII: La Compañía de Jesús entre los O'otham, Saberes en torno al cuerpo del otro.* Documento inédito. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM-FFyL, México

PEÑA MEDINA, Sergio

- 1991 *Política económica y desarrollo regional: La agricultura en Sonora (1920-1929).* Tesis de Licenciatura en Historia; Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

ROJAS OSUNA, Héctor Manuel

- 1967 *La agricultura de riego en el noroeste: El caso de Sonora y Sinaloa.* Documento inédito. Tesis de Licenciatura en Economía, Facultad de Economía, UNAM, México.

SALMERÓN, Rubén

- 1993 *La formación regional, el mercado local y el poder de la oligarquía en Sonora.* Documento inédito. Tesis maestría en historia, Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, México.
- 1998 *El poder y el Estado en Sonora.* Documento inédito. Tesis de doctorado en historia, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGUSTÍN, San

2007 *Confesiones*. Alianza Editorial, España.

ALBERTI, Verenna

1990 *História oral a experienciado CPDOC*. Fundación Getulio Vargas, Brasil.

ANDERSON, Benedict

2007 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

ARENDDT, Hannah

1997 *¿Qué es la política?* Paidós, España.

ARISTÓTELES

1962 *Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo*. M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

AZURMENDI, Mikel

2000 *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*. Taurus, España.

BALIBAR, Étienne

2005 *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa, España.

BALBAR, Etienne

1991 Racismo y nacionalismo. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España.

\_\_\_\_\_ La forma nación: historia e ideología. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España.

BARABAS, Alicia M.

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen III*. Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI Editores. México

BARTRA, Roger

2006 *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Pre-Textos, España.

BENJAMIN, Walter.

2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México

BERGSON, Henri

1994 *Memoria y vida*. Altaya, España.

BERIAN, Josetxo y LANCEROS, Patxi

1996 *Identidades culturales*. Universidad de Deusto, Bilbao.

BERTRAND, Pierre

1977 *El olvido, revolución o muerte de la historia*. Siglo XXI Editores, México.

BOSSECHÉRE, Guy de

1973 *De la tradición oral a la literatura*. Rodolfo Alonso Editor, Argentina.

BOURDIEU, Pierre

1991 *El sentido práctico*. Taurus Humanidades, Madrid.

2008 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid.

BRADING, David

2004 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ediciones Era, México.

BUBER, Martín

2005 *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México.

CANDAU, Joël

2001 *Memoria e identidad*. Ediciones del Sol, Argentina.

2006 *Antropología de la memoria*. Nueva Visión, Argentina.

CARDONA, Giorgio Raimondo

1991 *Antropología de la escritura*. Gedisa, España.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

2007 *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana. México.

CASSIRER, Ernst

2006 *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México.

CASTRILLÓN, Laura Viana

2002 *Memoria natural y artificial*. SEP, FCE, CONACYT. México.

CERTEAU, Michel de

- 1993 *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, México.
- 2000 *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México.

CHARTIER, Roger

- 2002 *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa, España.
- 2005 *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. Universidad Iberoamericana, México.

CLASTRES, Pierre

- 1996 *Investigaciones en antropología política*. Gedisa Editorial, España.
- 2004 *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

CLIFFORD, Geertz

- 1994 *Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona. 1994

CONNOR, Walker

- 1998 *Etnonacionalismo*. Trama Editorial, España.

CONTRERAS, Mario y TAMAYO, Jesús.

- 2002 *México en el siglo XX. 1913-1920 Textos y documentos*. UNAM, México.

CÓRDOVA, Arnaldo.

- 1979 *La ideología de la revolución mexicana*. Era, México.



CORETH, Emmerich.

1991 *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder, España.

DE MORAES FERREIRA, Marieta y AMADO, Janaína (Eds.)

2000 *Usos & abusos da História Oral*. Fundacao Getulio Vargas, Brasil.

DENITCH, Bogdan

1995 *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. UNAM, Siglo XXI Editores. México

DUBY, Georges

1978 *Historia social e ideologías de las sociedades*. En: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *Hacer la Historia*. Laia, Barcelona.

DUCH, Lluís

1998 *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Herder, España.

2002 *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Editorial Trotta, España.

2004 *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder, España.

DURAND, Gilbert

1971 *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

1999 *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*. España, Paidós.

DUVIGNAUD, Jean

1997 *El sacrificio inútil*. Fondo de Cultura Económica, México.

EHRENREICH, Barbara

2000 *Ritos de Sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Espasa Calpe, España.

FABILA, Manuel

1941 *Cinco siglos de legislación agraria en México (1493-1940)*. Banco Nacional de Crédito Agrícola, México.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris

2003 *Memoria social*. Ediciones Cátedra, España.

FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio

1994 *Etnicidad y violencia*. Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións

2005 *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos, España.

FLORESCANO, Enrique

1999 *Memoria indígena*. Taurus, México.

FOUCAULT, Michel

1996 *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos, Argentina.

1997a *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia.

1997b *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México.

2005 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, México.

2009 *Nacimiento de la biopolítica*. Akal, España.

FRIGOLÉ REIXACH, Joan

2003 *Cultura y genocidio*. Universitat de Barcelona, Barcelona.

GADAMER, Hans-Georg

2001 *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, España.

2001 *Antología*. Ediciones Sígueme, España.

2002 *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, España.

GELLNER, Ernest

1988 *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, España.

1995 *Encuentros con el nacionalismo*. Alianza Editorial, España.

1993 *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa, España.

1997 *Antropología y política*. Gedisa, España.

1998 *Nacionalismo*. Ediciones Destino, España.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio

1982 *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Taurus, España.

GONZÁLEZ HERRERA, Carlos

2008 *La frontera que vino del norte*. Taurus, El Colegio de Chihuahua. México

GOODY, Jack

1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Paidós, España.

GREENWOOD, Davydd J.

1994 *Mayorías contra minorías: la violencia cultural y el papel de la antropología social*. En: FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (ED.) *Etnicidad y Violencia*. Universidad da Coruña, Servicio de Publicacións.

GUMBRECHT, Hans Ulrich.

2005 *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. México

GURRUTXAGA ABAD, Ander.

1996 *El vínculo comunitario en la tardía modernidad: de la tradición a la sociedad privada*. En: BERIAN, Josetxo y LANCEROS, Patxi (Comps.) *Identidades culturales*. Universidad de Deusto Bilbao, España.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel; BALSLEV CLAUSEN, Helene

2008 *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores. México.

HALBWACHS, Maurice

2004a *Los marcos sociales de la memoria*. Universidad de Concepción, Anthropos. España.

2004b *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza, España.

HELLER, Agnes

1972 *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, España.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Eds.)

1983 *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona.

HÜBNER, Kurt

1996 *La verdad del mito*. Siglo XXI Editores, México.

HUESCAS CORONA, David Alejandro

2006 *La importancia de los migrantes mexicanos en el desarrollo económico de México y de los Estados Unidos: comparación entre el caso del programa bracero 1942-1964 y el periodo 1990-2006*. Tesis en economía, UNAM- Facultad de Economía, México.

IANI, Octavio.

1977 *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*. Editorial Era, México.

IGNATIEFF, Michael

1999 *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna.* Taurus, España.

KEDOURI, Elie

1988 *Nacionalismo.* Centro de Estudios Constitucionales, España.

KIRK, G. S.

1985 *El mito.* España, Paidós.

KLEIN, Étienne

2005 *Las tácticas de Cronos.* Ediciones Siruela, España.

KRISTELLER, Paul Oskar

2005 *Ocho filósofos del renacimiento italiano.* Fondo de Cultura Económica, México.

LE GOFF, Jacques

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.* Paidós, España.

1997 *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso.* Paidós, España.

LEROI-GOURHAN, Andre

1971 *El gesto y la palabra.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

1978 *Las vías de la historia antes de la escritura.* En: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *Hacer la Historia.* Laia, Barcelona.

LEVI-STRAUSS, Claude

1981 *La identidad.* Ediciones Petrel, España.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

- 1994 *Etnicidad y violencia*. En: FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (ED.) *Etnicidad y Violencia*. Universidad da Coruña, Servicio de Publicacións.
- 1997 *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel Antropología, España.

MEDINA MELGAREJO, Patricia

- 2007 *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: Experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Pedagógica Nacional, Plaza y Valdés Editores. México

MAGER HOIS, Elisabeth Albine

- 2008 *Relaciones de poder en la Kickappoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.

MANZANILLA SCHAFFER, Victor

- 2004 *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Secretaría de la Reforma Agraria, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa; México.

MIER, Raymundo; FLORES DÁVILA, Julia Isabel; VERGARA, Gloria; CONTRERAS, Isabel; GARCÍA COLLINO, Anna Dolores; DE VOS, Jan

- 2004 *Identidades en movimiento*. Archivo Histórico de Colima, Editorial Praxis; México.

MONIOT, Henri

- 1978 *La historia de los pueblos sin historia*. En: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *Hacer la Historia*. Laia, Barcelona.

MONTANÉ MARTÍ, Julio César

- 1999 *La expulsión de los jesuitas de Sonora*. Contrapunto 14, Hermosillo, México.

MOORE, Ernest

- 1963 *Evolución de las instituciones financieras en México*. Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos, México.

OEHMICHEN BAZÁN, Ma. Cristina

- 2003 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.

ONG, Walter J.

- 2004 *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México.

PÉREZ TAYLOR, Rafael

- 2000 *Aprender-comprender la antropología*. CECSA, México.
- 2002a *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdes Editores. México
- 2002b *Antropología y complejidad*. Gedisa, España.
- 2003 *Por una antropología simbólica*. En: WEINBERG, Liliana. Ensayo, simbolismo y campo cultural. Universidad Nacional Autónoma de México, México. p. 103-127
- 2006 *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Ediciones sb, Argentina.

PRADO ALCALÁ, Roberto y QUIRARTE, Gina L.

- 2006 *De la memoria y el cerebro*. En: DE LA FUENTE, Ramón y ÁLVAREZ LEEFMANS, Francisco Javier. Biología de la mente. Fondo de Cultura Económica, México.

RENAN, Ernest

- 2006 *¿Qué es una nación?* Sequitur, España.

RICOEUR, Paul

2000 *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

2003 *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores, México.

ROBERT, Jacques-Michel.

2001 *Entendamos nuestro cerebro*. Fondo de Cultura Económica, México.

ROCKER, Rudolf

1977 *Nacionalismo y cultura*. Las Ediciones de la Piqueta, España.

ROZAT, Guy.

1995 *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana, México.

2002 *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Universidad Veracruzana, Benemérita Universidad de Puebla, INAH. México.

SALAS QUINTANAL, Hernán; PÉREZ TAYLOR, Rafael

2004 *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdes Editores. México

SALDÍVAR TANAKA, Emiko

2008 *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés Editores. México

SALMERÓN, Rubén

1984 *El Estado mexicano y el desarrollo capitalista del campo*. Tesis en sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM, México.



SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis y VEGA GÓMEZ, Juan

1998 *El tratado de Guadalupe Hidalgo en su Sesquicentenario*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica 28. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. México.

STEINER, George

2006 *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa, España.

SHULGOVSKI, Anatoli.

1972 *México en la encrucijada de su historia*. Ediciones de Cultura Popular, México.

THOMPSON, Paul.

1992 *A voz do passado. História oral*. Paz e terra, Brasil.

TODOROV, Tzvetan

2000 *Los abusos de la memoria*. Paidós, España.

TUCHMAN, Barbara W.

2005 *La marcha de la locura. La sinrazón desde Troya hasta Vietnam*. Fondo de Cultura Económica, México.

VANSINA, Jan

1966 *La tradición oral*. Editorial Labor, España.

VIDAL-NAQUET, Pierre

1994 *Los asesinos de la memoria*. Siglo XXI Editores, México.

VILLORO, Luis

2005 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México, el Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica. México.

WALLERSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Etienne

1991 *Raza, Nación, clase*. IEPALA, España.

WALLERSTEIN, Immanuel

1991 La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad. En: WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. *Raza, nación, clase*. IEPALA, España.

WACHTEL, Nathan

1978 *La aculturación*. En: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *Hacer la Historia*. Laia, Barcelona.

WEINRICH, Harald

1999 *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Ediciones Siruela, España.

YATES, Frances A.

1996 *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*. Fondo de Cultura Económica, México.

2004 *La filosofía oculta de la época isabelina*. Fondo de Cultura Económica, México.

2005 *El arte de la memoria*. Ediciones Siruela, España.